

Üstad Ali Ekber BABAÎ



# TEFSİR EKOLLERİ

3. Cilt



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





Üstad Ali Ekber BABAÎ

# TEFSİR EKOLLERİ

## III. CİLT

RİVAYETLE TEFSİRİN İÇTİHAD EKOLÜ,  
EDEBİ TEFSİRİN İÇTİHAD EKOLÜ,  
BİLİMSEL İÇTİHADLA TEFSİR EKOLÜ

Çeviri  
**Kenan Çamurcu**



el-Mustafa Yayınları: 28  
ISBN: 978-605-9982-09-2

# Tefsir Ekolleri-III

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı  
Sertifika No: 27932

© el-Mustafa Yayınları, 2014

Bu kitabın tüm yayın hakları,  
el-Mustafa Yayınları'na aittir.  
Kaynak gösterilerek alıntı ya-  
pılabilir, izinsiz olarak hiçbir bi-  
çimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.

**Eserin özgün adı:**

مکاتب تفسیری ج ۳

*Mekâtib-i Tefsiri Cilt 3*

**Yayın Yönetmeni**

Dr. Cafer Yusufi

**Yazar**

Üstad Ali Ekber BABAÎ

**Çeviri**

Kenan Çamurcu

**Editör**

Yusuf Tazegün

**Tashih ve Redakte**

Ozan Kemal Sarılioğlu

**Sayfa Düzeni**

DBY Ajans

**Kapak Tasarımı**

Faruk Atlan

**Birinci Baskı**

İstanbul, Kasım 2014

**Baskı ve Cilt**

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe Mah. Litros yolu 2. Matbaacılar Sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi  
Türkiye Temsilciliği



Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No: 108

Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40

elmustafa@hotmail.com.tr



## İçindekiler

|                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------|----|
| › Başlarken.....                                                 | 9  |
| › Beşinci Bölüm: Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolü .....          | 13 |
| Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolünün Tarifi .....                 | 13 |
| Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolünün Taraftarları .....           | 14 |
| Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolünün Delilleri.....               | 17 |
| İnceleme ve Eleştiri .....                                       | 20 |
| Rivayetle Tefsirin İctihad Okuluna Ait Tefsirler .....           | 24 |
| • Tefsiru'l-Kummi.....                                           | 24 |
| Nüshalar .....                                                   | 25 |
| Bu Tefsirin Ali b. İbrahim'e İstinadına Dair Bir Araştırma ..... | 25 |
| “Tefsiru'l-Kummi”nin Rivayet ve İctihad Olması .....             | 37 |
| Müellifin Tefsir Ekolü .....                                     | 40 |
| Müellifin Tefsir Metodu .....                                    | 44 |
| Tefsirin Muhtevası .....                                         | 50 |
| Rivayetlerin Sened Değerlendirmesi .....                         | 53 |
| Rivayetlerin Muhtevasının Değerlendirmesi .....                  | 58 |
| Müellifin Tefsir Görüşlerinin İncelenmesi .....                  | 64 |
| Sonuç .....                                                      | 69 |
| • Tefsiru't-Taberi (Camiu'l-Beyan).....                          | 70 |
| Müellif .....                                                    | 72 |
| Müellifin Mezhebi .....                                          | 73 |



|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| Taberi Tefsirinin Önemi .....                                            | 76  |
| Taberi Tefsiriyle İrtibatlı Eserler.....                                 | 76  |
| Taberi'nin Tefsir Ekolü.....                                             | 78  |
| Taberi'nin Üslup ve Tarzı.....                                           | 82  |
| Sonuç .....                                                              | 109 |
| • Tefsir-i İbn Kesir.....                                                | 110 |
| Müellif.....                                                             | 112 |
| Tefsir Ekolü.....                                                        | 116 |
| Tefsir Metodunu İnceleme.....                                            | 123 |
| Sonuç .....                                                              | 181 |
| • Tefsiru's-Safi .....                                                   | 183 |
| Kitabın Yapısı.....                                                      | 186 |
| Tefsir Ekolü ve Metodu.....                                              | 187 |
| Diğer Müfessirlerin Sözüne Eleştiri .....                                | 215 |
| Zehabi'nin Bakışına Göre Feyz Kaşani'nin Tefsir Görüşleri .....          | 216 |
| Feyz'e, Yalan ve Uydurma Rivayetleri Nakletme ve Taassup İthamı.....     | 224 |
| Sonuç .....                                                              | 231 |
| › Altıncı Bölüm: Edebi Tefsirin İçtihad Ekolü.....                       | 233 |
| Edebi Tefsirin İçtihad Ekolünün Tanımı .....                             | 233 |
| Edebi Tefsirin İçtihad Ekolünün Taraftarları .....                       | 234 |
| Edebi Tefsirin İçtihad Okulunu İnceleme ve Eleştiri .....                | 239 |
| a) Edebiyatın Hakim Rolüne İnanmak.....                                  | 242 |
| b) Edebi Bahislerde İfrat .....                                          | 244 |
| c) Kendine Özgü Edebi Ekole Dayanarak İhtilafı Kurallara İtimat.....     | 245 |
| Edebi Tefsirin İçtihad Okuluna Mensup Tefsirler .....                    | 246 |
| • el-Keşşaf.....                                                         | 248 |
| Tefsir Üslubu.....                                                       | 254 |
| İtticahlar ve Eğilimler.....                                             | 256 |
| Tefsir Metodunu İnceleme.....                                            | 261 |
| Sonuç .....                                                              | 303 |
| • Cevamiu'l-Cami .....                                                   | 304 |
| Tefsir Üslubu.....                                                       | 310 |
| Tefsir Ekolü ve Metodu.....                                              | 311 |
| Sonuç .....                                                              | 342 |
| • Tefsiru'l-Beydavi, el-Müsemma Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil ..... | 343 |

|                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Müellif.....                                                                                                                                                  | 346 |
| Tefsir Ekolü.....                                                                                                                                             | 348 |
| Beydavi'nin Tefsir Metodunun İncelenmesi .....                                                                                                                | 349 |
| Sonuç .....                                                                                                                                                   | 378 |
| › Yedinci Bölüm: <b>Bilimsel İctihadla Tefsir Ekolü</b> .....                                                                                                 | 381 |
| Bilimsel İctihadla Tefsir Ekolünün Tarifi.....                                                                                                                | 381 |
| “Bilimsel Tefsir”in Tanımlarının İncelenmesi .....                                                                                                            | 384 |
| 1. Zehebi'nin Tanımı.....                                                                                                                                     | 384 |
| 2. Muhtesib'in Tanımı.....                                                                                                                                    | 387 |
| 3. Bekri'nin Tanımı.....                                                                                                                                      | 388 |
| 4. Ebu Hacer'in Tanımı .....                                                                                                                                  | 388 |
| 5. Fehd Rumi'nin Tanımı.....                                                                                                                                  | 389 |
| Bilimsel Tefsirin Taraftarları.....                                                                                                                           | 390 |
| Bilimsel Tefsirin Muhalifleri.....                                                                                                                            | 400 |
| Bilimsel Tefsirin Taraftarlarının Delillerini İnceleme .....                                                                                                  | 403 |
| Nakli Deliller .....                                                                                                                                          | 403 |
| Akli Deliller.....                                                                                                                                            | 407 |
| Sonuç .....                                                                                                                                                   | 414 |
| Muhaliflerin Delillerinin İncelenmesi .....                                                                                                                   | 415 |
| 1. Lugat Delili .....                                                                                                                                         | 415 |
| 2. Belagat Delili .....                                                                                                                                       | 418 |
| 3. İtikadi Delil.....                                                                                                                                         | 419 |
| 4. Kur'anî Delil .....                                                                                                                                        | 420 |
| Sonuç .....                                                                                                                                                   | 423 |
| Bilimsel İctihad Tefsirleri.....                                                                                                                              | 424 |
| • El-Cevahir Fi Tefsiri'l-Kur'anî'l-Kerim .....                                                                                                               | 425 |
| Müellifin Tefsir Ekolü .....                                                                                                                                  | 427 |
| Tefsir Metodu .....                                                                                                                                           | 428 |
| Sonuç .....                                                                                                                                                   | 445 |
| • Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye, Fi Ma Yetealleku Bi'l-Ecramiş-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'n-Nebatat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye ..... | 446 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Tefsir Ekolü ve Metodu</i> .....                        | 448 |
| <i>İnceleme ve Eleştiri</i> .....                          | 452 |
| <i>Sonuç</i> .....                                         | 461 |
| • <i>Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan</i> ..... | 462 |
| <i>Bu Tefsirde Hamd Suresi Tefsiri</i> .....               | 465 |
| <i>Genel İnceleme</i> .....                                | 467 |
| <i>Sonuç</i> .....                                         | 482 |
| <i>Muvafık ve Muhaliplerin Görüşleri</i> .....             | 483 |
| › <b>Kaynaklar</b> .....                                   | 487 |

# Başlarken

Tefsir Ekolleri'nin birinci cildinin mukaddimesinde geçtiği gibi, bu kitabın kullanımında tefsir ekollerinden maksat, müfessirlerin Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin çeşitli görüşleridir. Bu anlama göre tefsir ekolü, tefsir metodundan ayrıdır ve onu kapsamaz. Tefsir ekolü, müfessirin Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin görüşüdür. Tefsir metodu ise müfessirin ayetleri tefsir ederken nasıl davranacağıdır. Ekol, teorik mahiyete sahiptir; metod ise pratik mahiyete. Fakat bu kitabın adı olan "tefsir ekolleri" başlığundan, müfessirlerin Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin çeşitli görüşlerine ilaveten tefsir kitapları ve o görüşleri temel alan tefsir metodları da kastedilmiştir. Bu sebeple *Tefsir Ekolleri* külliyatında her ekol incelenip tenkit edildikten sonra o ekolle bağlantılı bazı tefsir kitapları tanıtılmış ve o kitapların tefsir metodu da Kur'an tefsirinin metodolojisinde açıklanmış kaideler kriter ve esas alınarak tahrir edilmiş ve eleştirilmiştir.

Hiç kuşku yok Kur'an tefsiri ve bu işin nasıl yapılacağı üzerinde etkili olan bilgilerden ve bu konuda önkoşul sayılan ilimlerden biri, tefsir ekollerine aşina olmak, bunların her birine dayalı tefsir kitapları ve metodlarını tanımak, onların zayıf ve kuvvetli yanlarından haberdar olmaktır. Çünkü bu bilgi, ayetleri tefsir ederken o metodların güçlü yanlarını takip etmeyi, zayıf yanlarından ise kaçınmayı sağlayacaktır. Özellikle de diyalogun rasyonel ilkelere bina edilmiş tefsir kaidelerinden kaynaklanan kuvvetli ve zayıf yanları inceliyorsa.

Öyle görünüyor ki bu bahis, taşıdığı önem oranında dikkate alınmış değildir. Tefsir ekollerini ve onlara ait metod ve tefsirleri kapsamlı ve tam manasıyla inceleyip eleştiren bir eser de bugüne kadar yazılmamıştır. *Tefsir Ekolleri*'nin birinci cildinin yayınlandığı 2000 yılına kadar *Tefsir Ekolleri* adı altında veya bu başlığı kapsayan yahut hiç değilse bu başlığın içinde zikredildiği ve tanıtıldığı bir kitabın yazıldığına dair en küçük bilgi yoktur.

Elbette ki çok sayıda tefsirin mukaddimesinde ve bazı Kur'an ilimleri kitaplarında tefsirin nasıl yapılacağına ilişkin kimi görüşleri red veya ispat ve bazı tefsir metodlarını eleştiri sadedinde bahisler vardır.<sup>1</sup> Son birkaç on yıldır tefsirde temel prensipler, metotlar, eğilimler, kaynaklar, itticahlar, ekoller ve benzeri alanları kapsayan başlıklarda Farsça ve Arapça kitaplar kaleme alınmış<sup>2</sup>, hatta son yıllarda bizzat "tefsir ekolleri" adı altında kitaplar görülmüş veya bildirilmiştir.<sup>3</sup> Ama bu kitaplardan hiçbirinde tefsir ekolleri (Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin çeşitli görüşler ve buna dayalı metotlar ve tefsirler) elinizdeki külliyatta (*Tefsir Ekolleri* ciltleri) incelenip eleştirilen tarzda ele alınmamıştır.

Bu külliyyatın birinci kısmında Kur'an'ın tüm anlamlarına vakıf müfessirlerin (Peygamber-i Ekrem -sallallahu aleyi ve alihi- ve onun vasileri -a.s-), sahabe ve tabiin müfessirlerin tanıtılmasına ilaveten, Kur'an'ın tüm anlamlarına vakıf müfessirlerden nakledilmiş rivayetlerin teyit ettiği tefsir metodu veya ekolü açıklanmış; bazı

<sup>1</sup> Örnek vermek gerekirse: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kuran*, c. 1, s. 4-7; *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 5-12; Ragıb, *Mukaddimetu Camii't-Tefasir*, s. 93; Hürr Amuli, *el-Fevaidu't-Tusiyye*, s. 63-195; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 152 ve devamı.

<sup>2</sup> Mesela: *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami*, Goldziher, Arapça tercüme: Abdulhalim el-Neccar, kameri 1374/şemsi 1332 (1953-çev.) baskısı; *İtticahatu't-Tecdid fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim fi'l-Mısır*, Muhammed İbrahim Şerif, kameri 1402/şemsi 1360 (1981-çev.) baskısı; *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an*, Abbas Ali Amid Zincani, 1. baskı, Dey 1366 (Aralık 1987-çev.)

<sup>3</sup> Mesela: *Tarihçe-i Mekatib-i Tefsiri ve Hermenötiki-yi Kitab-i Mukaddes*, R - bert Grant, tercüme: Ebulfazl Sacidi, 1385 (2007-çev.); *Costarhâyi der Bab-i Tefsir-i Kur'an-i Kerim ve Gerayışhâ-yi an*, Bunyad-i Dairetulmearif-i İslami, 1386 (2008-çev.), *Rehayafati be Mekatib-i Tefsiri*, Fethullah Neccar zadegan'ın telifi, 1387 (2009-çev.).



sahabe ve tabiinin tefsir ekolü ve metodu incelenerek Şii ve Sünni görüşe göre sahabe tefsirinin değer ölçüsü izah edilmiştir.

İkinci kısımda on bölüm içinde, telif sahibi müfessirlerden taraftarları olan dokuz tefsir ekolü tanıtılıp incelenmiş; her ekolün incelenmesinden sonra o okulla irtibatlı belli sayıda kitap da ikinci kısımda izah edilen tefsir kaideleri temelinde tenkit edilmiş, o tefsirlerde uygulanan tefsir kurallarına riayet kriteri ve onlardaki güçlü ve zayıf yanlar beyan edilmiştir.

*Tefsir Ekolleri* külliyyatının üçüncü cildi olan ve ikinci kısımdan beşinci, altıncı, yedinci bölümleri içeren bu eserde üç tefsir ekolü (rivayetle tefsirin içtihad ekolü, edebi tefsirin içtihad ekolü, ilmi tefsirin içtihad ekolü ) ve on tefsir kitabından (dört tane rivayetle tefsirin içtihad okulundan, üç tane edebi tefsirin içtihad okulundan ve üç tane ilmi tefsirin içtihad okulundan) bahsedilmiştir.

Beşinci bölümde rivayetle tefsirin içtihad okulunu tanımladıktan ve taraftarlarını tanıtip delillerini inceledikten sonra rivayetle tefsirin içtihad okuluna ait Şia'dan iki tefsir (*Tefsiru'l-Kummi* ve *Tefsiru's-Safi*) ve Ehl-i Sünnet'ten iki tefsir (*Tefsiru't-Taberi* ve *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azimi İbn Kesir*) tanıtılmakta ve tefsir metodları, daha önce belirtilen tefsir kaideleri ve diyalogun rasyonel ilkeleri temelinde tenkit edilmektedir. *Tefsiru'l-Kummi*'nin Ali b. İbrahim'e istinadını reddeden veya bundan kuşku duyanlar ile bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadını destekleyenlerin dayanaklarının incelenmesi de bu faslın bir diğer bahsidir.

Altıncı bölümde edebi tefsirin içtihad ekolü tanımlanmakta ve bu ekolün taraftarları tanıtılmaktadır. Edebi tefsirin zarureti vurgulanıp tefsirde edebi tahlile olan ihtiyaç belirtilirken bu ekolün eksiklikleri ve bundan kaynaklanan tefsir hatalarına değinilerek üç adet edebi tefsir (*el-Keşşaf*, *Cevamiu'l-Cami* ve *Envaru't-Tenzil*) tanıtılmakta ve bunların tefsir metodu, zikredilen kurallar temelinde incelenip eleştirilmektedir.

Yedinci bölümde ilmi tefsirin içtihad ekolü ve ilmi tefsir tanımlandıktan, diğerlerinin ilmi tefsir tanımlarına getirdiği tenkitten,



bu ekolün taraftarları ve muhaliflerinin tanıtılmasından ve ekolün delillerinin incelenmesinden sonra, ilmi tefsirin, eğer edebi kural- lar ve diyalogun rasyonel ilkeleri çerçevesinde ve tefsirin kaidele- rine riayet ederek yapılırsa reddetmek bir yana, teşvik bile edilmesi gerektiği sonucuna varılmaktadır.

İlmi tefsirin içtihad okuluna ait üç tefsirin (Tantavi'nin *el-Cevahir'i*, İskenderani'nin *Keşfu'l-Esrar'ı*) ve Seyyid Ahmed Han'ın *Tefsiru'l-Kur'an'ı*) tefsir kaidelerine göre tanıtılıp tenkit edilmesi, bu cildin son faslının diğer konularındandır.

Diğer üç tefsir ekolünün (felsefi tefsirin içtihad ekolü, kapsayıcı tefsirin içtihad ekolü ve bâtını tefsirin içtihad ekolü ) incelenmesi ve tenkidi ile en kâmil ekol ve tefsir metodunu tanıtan son söz de dördüncü ciltte ilim camiasına takdim edilecektir. İnşallah.<sup>4</sup>

Umulur ki bu ilmi çaba, tefsir ilminin gelişmesinde ve ekol- ler, metotlar ve tefsir kitaplarının kuvvetli ve zayıf yanlarının ta- nınmasında etkili bir adım olur. Kur'an-ı Kerim'in maarif ve mak- satlarını doğru ve daha kâmil biçimde anlamaya zemin hazırlar. Kur'an-ı Kerim alanına hizmet eder. Veliyy-i Asr'ın (a.s) inayetine ve Yüce Allah'ın kabulüne mazhar olur.

Sözün sonunda, bu kitabın oluşması, edisyonu ve yayınlanma- sında emeği geçen herkese teşekkür ve takdiri borç biliriz.

وفقنا الله و اياهم لمرضاته و صلى على محمد و آله الطاهرين

<sup>4</sup> Daha önce *Tefsir Ekolleri* külliyyatının üç cilt olacağını söylemiştik. Fakat üçüncü cildi yazdıktan sonra geriye kalan sözkonusu tefsir okullarının ince- lenmesinin üçüncü cilde sığmayacağı anlaşıldı. Bu sebeple dördüncü cilt ek- lendi.

## Beşinci Bölüm

# Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolü



### Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolünün Tarifi

**K**ur'an'ı tefsir ederken ve ayetlerin manasını anlamaya çabalarken içtihadı caiz gören, hatta teşvik eden müfessir grubu, ayetlerin manalarını ve ifade ettikleri şeyleri ve Allah'ın onlardaki muradını ortaya çıkarmak için tefsirlerinde, başka her şeyden çok Peygamber (s.a.a) ve Ehl-i Beyt'ten (a.s) ya da Hazret'in sahabesinden nakledilmiş rivayetlerden istifade etmişlerdir. Bu tefsir metodunun, onların Kur'an'ı anlamada Sünnet'e dayanma veya Kur'an tefsirinde Sünnet'in önemli rolünü tespiti mahsus teori ve görüşten kaynaklandığı apaçık ortadadır. Şia ve Ehl-i Sünnet'ten bu müfessirler, Kur'an-ı Kerim'den sonra Kur'an tefsiri için en önemli ve en muteber kaynağın rivayetler olduğuna inanıyordu.

Bir farkla ki, Sünniler Peygamber'den gelen rivayetler ile sahabe ve tabiin görüşlerine dayanmış, ama Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin (oniki makam imam, a.s) rivayetlerine gerektiği kadar önem vermemiş; fakat Şii-ler Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayetlere ilaveten Hazret'in Ehl-i Beyt'inden (a.s) nakledilmiş rivayetlere de istinat etmiş, buna karşılık sahabe ve tabiin görüşlerine Ehl-i Sünnet'in istifadesi ve istinadı oranında önem vermemiştir.

Rivayetle tefsirin içtihad okulundan maksat, bu grup müfessirlerin Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin görüşüdür. Zikredilenler göz önünde bulundurulduğunda bu ekolü tanımlarken şöyle denilebilir: Rivayetle tefsirin içtihad ekolü, Kur'an tefsirinde içtihadı caiz gören, hatta



teşvik eden ama Kur'an tefsirinde içtihadın en önemli kaynağının Peygamber (s.a.a) ve Ehl-i Bey'ten (a.s) ya da sahabe ve tabiinden nakledilmiş rivayetler olduğuna inanan, bu yüzden de ayetlerin tefsirinde her şeyden fazla rivayetlerden yardım alınması gerektiğini düşünen kişilerin teorisidir.

### Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolünün Taraftarları

Ali b. İbrahim Kummi<sup>1</sup> rivayetle tefsirin içtihad ekolünün taraftarlarından saymak mümkündür. Çünkü -ona ait tefsiri incelerken açıklanacağı üzere- onun tefsiri içtihadlar ve rivayetlerin karışımıdır. Her ne kadar tefsirinin mukaddimesinde tefsirde Peygamber (s.a.a) ve masum imamlara (a.s) ihtiyacı vurgulamaktaysa da<sup>2</sup> ve tefsirinin muhtevasını daha çok rivayetler oluşturmaktaysa da, rivayetlere dayanarak ayetleri tefsir ederken kullandığı içtihad ekolarak, baştan sona tefsirinde rivayetlere dayanmayan tefsir görüşleri de görülmektedir.

Muhammed b. Cerir Taberi de<sup>3</sup> bu ekolün taraftarı olan müfessirlerden bir diğeridir. Çünkü o *Camii'l-Beyan*'ın mukaddimesinde Kur'an tefsirini üç kısımda açıklamıştır: Birincisi, Peygamber'in (s.a.a) beyanı dışında bilmenin mümkün olmadığı kısım; ikincisi, Allah'tan başkasının tevilini bilmediği kısım; üçüncüsü, Kur'an'ın indiği lisana vakıf olan herkesin tevilini bildiği kısım.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ali b. İbrahim b. Haşim Kummi (hicri kameri 307'de hayattaydı), Şia'nın üçüncü yüzyılın son yarısında ve dördüncü yüzyılın başlarında yaşamış ünlü âlimlerindendir. (Bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 602, madde 1316).

<sup>2</sup> Mesela İmam Ali'den (a.s) şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

”وذلك القرآن فاستنطقوه فلن ينطق لكم، أخبركم عنه أن فيه علم ما مضى و علم ما يأتي إلى يوم القيامة و حكم ما بينكم و بيان ما أصبحتم فيه مختلفون (تختلفون) فلو سألتهموني عنه لا أخبركم عنه لأنى أعلمكم“

(Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 29) ve ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ (Nahl 44) ayeti. (*Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 30).

<sup>3</sup> Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi (vefatı hicri kameri 310), Ehl-i Sünnet'in mehur âlimlerindendir.

<sup>4</sup> Bkz: Taberi, *Camii'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, c. 1, s. 25 ve 26; tabii ki tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın tevilini üç kısım olarak açıklamıştır ama karinelerden, tevilden tefsiri kastettiği anlaşılmaktadır. Çünkü ayetlerin tevilini olarak açıkladığı konular tefsirin konusudur. (Bu noktanın izahı için bkz: Babai, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an*, c. 1 s. 455).

Mukaddimede bu kısımların açıklanmasından çıkan sonuç şudur ki, ona göre Kur'an'daki anlamların bir bölümünün tefsiri rivayetlere bağlı değildir ve Kur'an'ın diline vakıf olan herkes rivayet dışında içtihadla da manaların o bölümünü tefsir edebilir. Diğer iki bölümü ise rivayet dışında içtihadla tefsir etmek mümkün değildir ve onları anlamak ve tefsir etmek için rivayetlere ihtiyaç vardır. Fakat Kur'an'ın ne kadarının rivayet olmaksızın tefsir edilebileceği ve onun ne kadarının anlaşılması ve tefsir edilmesinde rivayetlere ihtiyaç bulunduğu dair Taberi'nin mukaddimesinden herhangi bir ipucu elde edilememektedir. Ama ayetlerin tefsirinde içtihad ettiği ve ayetlerin manasını beyan ederken ve bazı görüşleri diğerlerine tercih ederken yaptığı çoğu içtihadlarının rivayetlere dayandığı, sonuç itibariyle de tefsirinin muhtevasının ağırlıklı bölümünün Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayetler ve sahabeler ile tabiinin tefsir görüşlerinden oluştuğu dikkate alınır<sup>5</sup> tefsirini, rivayetle tefsirin içtihad okuluna mensup tefsirlerden ve onu da rivayetle tefsirin içtihad ekolünün taraftarlarından saymak mümkün olacaktır.

*Tefsiru'l-Semerkandi el-Müsemma Bahru'l-Ulum* tefsirinin müellifi Ebu'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Semerkandi'yi de (vefatı hicri kameri 375) rivayetle tefsirin içtihad ekolünün taraftarı sayabiliriz. Çünkü tefsirinin mukaddimesinde, rivayetlere dayanarak, Kur'an'ı reyle, kendine göre, lügat ve tenzilin hallerini öğrenip tanımadan tefsir etmeyi caiz görmemiştir.<sup>6</sup> Ayetleri tefsir ederken de edebi izahlar sırasında en çok Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayetler ile sahabe ve tabiinden nakledilmiş tefsir görüşlerine istinat etmiştir.

“İbn Kesir” olarak ün yapmış İsmail b. Ömer b. Kesir'i de rivayetle tefsirin içtihad ekolünün taraftarı kabul etmek mümkündür. Çünkü her ne kadar tefsirinin mukaddimesinde tefsirin en doğru yolunun Kur'an'ı

<sup>5</sup> Mesela “الْعَالَمِينَ” (Hamd 2) kelimesinin tefsirinde altı satır izahat verilmiş ve onyediy satırda İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Mücahid, Katade, Ebu'l-Aliyye ve İbn Cüreyc'ten on hadis zikredilmiştir. Netice itibariyle bu kelimenin tefsirinde sözünün dörtte üçü hadislerdir. (Bkz: Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 48-49).

<sup>6</sup> Kur'an'ı tefsir ve tevili talep etmenin vacipliğini beyan ettikten sonra şöyle demiştir:

”ولكن لا يجوز لاحد ان يفسر القرآن من ذات نفسه برأيه ما لم يتعلم وجوه اللغة و

احوال التنزيل“ (Semerkandi, *Tefsiru's-Semerkandi*, c. 1, s. 72).

Kur'an'la tefsir olduğunu belirtmiş, bunu Kur'an'ı Sünnet'le tefsire öncelikli görmüş ve Sünnet'e yönelmeyi Kur'an'ı Kur'an'la tefsirde yetersiz kalma durumunda tavsiye etmişse de<sup>7</sup> ayetlerin manasını açıklamada hadise dayalı tefsirleri ve rivayet dayanakları, Kur'an dayanaklarından ve diğer mevzulardan daha fazladır.

**Abdurrahman Seâ'lebi**'yi de (vefatı hicri kameri 875) rivayetle tefsirin içtihad ekolünün takipçilerinden bir diğeri kabul edebiliriz. Çünkü tefsiri *el-Cevahiru'l-Hisan fî Tefsiri'l-Kur'an*'da muhteva ağırlıklı olarak Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetler ile sahabe ve tabiine ait tefsir görüşlerinden oluşmaktadır.

**Muhammed Muhsin Feyz Kaşani** de<sup>8</sup> bu ekolün takipçilerinden- dir. Hem tefsirinin mukaddimesinde rivayetlerden istifadeyi vurgulamış<sup>9</sup>, hem de ayetleri tefsir için içtihad ederken çok sayıda rivayet zikretmiştir. Her ne kadar mukaddime, ayetlerin tefsirinde Kur'an'ın muhkemlerinden bir şahit bulursa onu zikredeceğini söylüyor<sup>10</sup> ve ayetlerin tefsirinde rivayetlerin dışında içtihadlar ve beyanlar da yer alıyorsa bile tefsirinin hâkim havası rivayet dayanakları, Peygamber (s.a.a) ve Ehl-i Beyt'inden (a.s) nakledilmiş rivayetlerdir.

*Kenzu'd-Dekaik* müellifi **Muhammed Meşhedi** de rivayetle tefsirin içtihad ekolü kervanına katılmış diğer bir isimdir. Çünkü hem tefsirinin mukaddimesinde bu tefsirde tefsir rivayetleri ve eimme-i athardan (a.s) nakledilmiş tevilleri zikredeceğini bildirmiş<sup>11</sup>, hem de ayetleri

<sup>7</sup> "فان قال قائل فما احسن طرق التفسير؟ فالجواب ان اصح الطريق في ذلك ان يفسر القرآن بالقرآن فما اجمل في مكان فانه قد بسط في موضع آخر فان اعياك ذلك فعليك بالسنة فانها شارحة و موضحة له... و الغرض انك تطلب تفسير القرآن منه فان لم تجده فمن السنة... و اذا لم نجد التفسير في القرآن و لا في السنة رجعنا في ذلك الى اقوال الصحابة، فانهم ادرى بذلك" (İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 4).

Tefsirin en doğru yolunun ne olduğuna ilişkin görüşünün tam tercümesini tefsirini tanıttığımız bölümde verdik.

<sup>8</sup> "Feyz Kaşani" adıyla tanınan Muhammed Muhsin b. Murtaza (vefatı hicri kameri 1091) hicri onbirinci yüzyılda yaşamış ünlü Şii âlimidir.

<sup>9</sup> Bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 75.

<sup>10</sup> "فان وجدنا شاهداً من محكمات القرآن يدل عليه اتينا به فان القرآن يفسر بعضه بعضاً" (Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 75).

<sup>11</sup> Meşhedi, *Kenzu'd-Dekaik*, c. 1, s. 2.

tefsir ederken pek çok rivayete yer vermiştir ve tefsirinin muhtevası Peygamber'in Ehl-i Bey'tinden (a.s) nakledilmiş rivayetlerle doludur. Fakat ayetleri tefsir ederken rivayetleri nakletmekle yetinmeyerek edebi ve başka bahislere de el atmış ve kitabının mukaddimesinde Kur'an tefsiri için dini ilimlerde ve Arapça sanatlarında ileri seviyede uzmanlığı gerekli görmüştür.<sup>12</sup>

### Rivayetle Tefsirin İctihad Ekolünün Delilleri

Bu ekolün sahipliğini ve muteber olduğunu göstermek üzere aşağıdaki ayet ve rivayetler delil getirilmiştir:

- "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"<sup>13</sup>

(Bu zikri -Kur'an-, insanlara kendilerine nazil olanı açıklamak için sana indirdik).

**İstidlalin izahı:** Bu ayet, Allah Rasulü'nün (s.a.a) Allah tarafından kendisine verilmiş vazifelerden birinin, insanlara yol göstermek için indirilmiş ayetleri açıklamak olduğuna delalet etmektedir. Buradan anlaşıl-maktadır ki, Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiklerini anlamada o Hazret'in beya-nına ihtiyaç vardır. Hiç kuşku yok Allah Rasulü (s.a.a) bu görevi yerine getirmiş ve ayetlerin manasını açıklamıştır. O halde ayetlerin manasını anlar ve tefsir ederken başka her şeyden çok Hazret'in tefsir rivayetlerin-den istifade edilmelidir. Çünkü bu metod, Kur'an-ı Kerim'in mana ve ma-arifine ulaşmada en emin yoldur.<sup>14</sup> Yine Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) iş-lerinden birini Kitab'ı (Kur'an) ve hikmeti öğretmek şeklinde tarif eden ayetlere de<sup>15</sup> aynı izahla istinat edilebilir.

<sup>12</sup> Bkz: Aynı yer.

<sup>13</sup> Nahl 44.

<sup>14</sup> *Tefsir-i Kummi'nin ve Camiu'l-Beyan tefsirinin mukaddimesinde de yukarıdaki izaha aykırı bir beyanla bu ayet-i kerimeye istinat edilmiştir. (Bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 1, s. 30; Taberi, Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an, c. 1, s. 25).*

<sup>15</sup> "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" (Cuma 2).

Bu ayetin benzeri Bakara suresi 129 ve 151. ayet, Âl-i İmran suresi 164. ayettir.



- ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“<sup>16</sup>

(O, bu Kitab'ı -Kur'an- sana indirendir. Onun bir kısmı muhkem ayetlerdir ve bu, Kitab'ın aslıdır. Diğer kısmı ise müteşabihlerdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne çıkarmak ve tevilini aramak üzere müteşabihleri izlerler. Hâlbuki onların tevilini Allah ve ilimde derinleşmiş olandan başkası bilmez.)

**İstidlalin izahı:** Bu ayet-i kerime, Kur'an-ı Kerim'in tevilini bilmeyi Allah'a ve ilimde derinleşmiş olanlara mahsus kılmıştır. Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve o Hazret'in çok kıymetli vasilerinin ilimde derinleşmiş olduklarında tereddüt yoktur. O halde Kur'an-ı Kerim'in tevilini ve tefsire ihtiyaç duyuran mana ve maarifini anlamak için o büyük şahsiyetlere başvurmak gerekmektedir. Onların ulaşılabilir olmadığı zamanlarda da Kur'an tefsirinde başka her şeyden çok, onların tefsir rivayetlerinden yardım alınmalıdır.<sup>17</sup>

- ”فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“<sup>18</sup>

(Bilmiyorsanız zikir ehline sorun).

**İstidlalin izahı:** Bu ayet-i şerife, Müslümanlara, bilmedikleri meselelerde ehl-i zikre sormaları talimatını vermektedir. Ehl-i zikrin yakın de-recesinde manası, Peygamber'e (s.a.a) has Ehl-i Beyt, yani oniki masum imamdır (a.s).<sup>19</sup> Öyleyse bilmediğimiz şeylerde bu şahsiyetlere müracaat etmeli ve onlara sormalıyız. Bilmediğimiz konulardan biri de, ayetlerin, anlamak için izaha ve tefsire ihtiyaç duyuran manaları ve ifade ettikleri

<sup>16</sup> Âl-i İmran 7.

<sup>17</sup> Camiu'l-Beyan tefsirinin mukaddimesinde de tevilin konularını ve Kur'an'ın muhtev -sının üç kısım olduğunu izah ederken bu ayete dayanılmıştır. (Bkz: Taberi, Camiu'l-Beyan, c. 1, s. 25).

<sup>18</sup> Nahl 43.

<sup>19</sup> Kuleyni (rahimehullah) “babu inne ehle'z-zikre ellezine emrullahi'l-halk bi-sualihim humu'l-eimme”de dokuz rivayet zikretmiştir ve bunların sekizi, bu ayetteki “ehl-i zikir”den maksadın masum imamlar (aleyhimüsselam) olduğuna delalet etmektedir. (Bkz: Usûlü Kafi, c. 1, s. 267-270).



şeylerdir. O halde Kur'an'ı anlar ve tefsir ederken bu şahsiyetlere başvurulmalı ve onların kendilerine ulaşamadığı durumda da başka her şeyden çok, onlardan nakledilmiş rivayetlerden yardım alınmalıdır.<sup>20</sup>

- ”الا ان العلم الذى هبط به آدم عليه السلام من السماء الى الارض و جميع ما فضّلت به النبون الى خاتم النبیین عندى و عند عتره خاتم النبیین فاين يتاه بكم بل اين تذهبون“<sup>21</sup>

(Dikkat et! Gerçek şu ki, Âdem'in -a.s- gökten yere indirdiği ilim ve en sonuncusuna kadar peygamberlerin üstünlük kazandırdığı şeylerin tamamı benim ve peygamberlerin sonuncusunun itreti nezdindedir. O halde sizi nereye döndürüyorlar ve nereye gidiyorsunuz?)

*Tefsiru'l-Kummi*'nin mukaddimesinde Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) nakledilmiş bu rivayet, Hz. Âdem'e (a.s) ve en son Peygamber'e (s.a.a) kadar diğer peygamberlere bahşedilmiş bütün ilimlerin, Müminlerin Emiri Ali (a.s) ve son Peygamber'in itreti -salavatullahi aleyhi ve aleyhim- nezdinde olduğuna delalet etmektedir. Şu halde peygamberlerin ilimlerine talip olan herkes onlara müracaat etmelidir ve onlardan başkasına başvurulması şaşkınlık ve yolunu kaybetmişliktir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in mana ve maarifine vakıf olmak için de en emin yol, onlara başvurmak ve onlara bizzat ulaşmanın mümkün olmadığı zamanlarda da onlardan geriye kalmış rivayetlerden yararlanmaktır.

- ”و ذلك القرآن فاستنطقوه فلن ينطق لكم، اخبركم عنه ان فيه علم ما مضى و علم ما يأتى الى يوم القيامة و حكم ما بينكم و بيان ما اصبحتم فيه مختلفون فلو سألتمونى عنه لا خبرتكم عنه لانى اعلمكم“<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Kummi* tefsirinin mukaddimesinde de başka bir izahla bu ayete istinat edilmiştir. B - yanı şöyledir:

”و هم الذين وصفهم الله تبارك و تعالى و فرض سؤلهم و الاخذ منهم فقال فأسألوا أهل الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فعلمهم عن رسول الله صلى الله عليه و آله“

(Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 30).

<sup>21</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>22</sup> *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 29. Bu rivayet küçük bir farklılıkla *Nehcu'l-Belağa*'da da zı - redilmiştir. *Nehcu'l-Belağa*'daki metni şöyledir:

(Ve o [Allah'ın Peygamber'ine indirdiği Kitab] Kur'an'dır. Ondan isteyin [ki sizinle] konuşsun. Fakat asla sizinle konuşmayacaktır. Ondan size haber vereyim. Hiç kuşku yok, geçmiştekilerin ve kıyamet gününe kadar geleceklerin bilgisi, aranızdakilerin hükmü, ihtilafa düştüklerinizin izahı onda mevcuttur. Bana onun hakkında sorarsanız elbette ki size anlatırım. Çünkü ben sizden daha bilgiliyim.)

*Tefsiru'l-Kummi*'nin mukaddimesinde Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) nakledilmiş bu sözün de bu ekolün sahihliğine delil gösterilmesi mümkündür. Çünkü bu sözde, insanların Kur'an'ın muhtevasını anlamada yetersiz olduğu ve İmam Ali'ye (a.s) sormakla emrolundukları beyan edilmiştir. Bundan da, insanların masum imamlara (a.s) sormaksızın Kur'an'dan anlayabilecekleri kısımların oldukça az, hatta naçiz olduğu ve Kur'an'daki konular ve maarifin asıl kısmını anlamak için masum imamlara (a.s) sorma ihtiyacı bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Bizzat kendilerine ulaşma imkânı olmadığı zamanlarda ise en emin yolun onların rivayetlerinden yararlanmak olduğu gayet açıktır.

Bu babda başka ayet ve rivayetler de delil gösterilebilir. Fakat onların ağırlıklı bölümünü mutlak rivayet ekolü bahsinde incelediğimizden<sup>23</sup> bu kadarıyla yetiniyoruz.

### İnceleme ve Eleştirisi

Tefsirin muteber kaynaklarından biri ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin manasını bulmak için en emin yol, Peygamber (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) sâdır oldukları kesin veya hiç olmazsa muteber yolla bize ulaşmış rivayetlerdir. O kadar ki, bazı yerlerde bu rivayetlerden yardım almaksızın ayetlerin mana ve maksadını kavramak mümkün değildir. Bu mesele, hem *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da izah ve ispat edilmiştir<sup>24</sup>,

”و ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن اخبركم عنه الا ان فيه علم ما يأتي و الحديث عن الماضي و دواء دائكم و نظم ما بينكم“

(Seyyid Rıza, *Nehcu'l-Belağ*a, tercüme: Feyzulislam, s. 499, hutbe 157).

<sup>23</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 283-310.

<sup>24</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 196-214 (Tercüme: *Kur'an Metodolojisi*,

hem de zikredilen ayet ve rivayetler açıklıkla buna delalet etmektedir. Fakat konunun ehli çok iyi bilmektedir ki, ayetlerin tefsirine dair bu tür rivayetler çok azdır ve ayetlerdeki ahkâm, mana ve maarifi anlamak için, özellikle de masum imamlara (a.s) bizzat ulaşma imkânı bulunmadığı zamanlarda mecburen başka akılcı yollardan da imkân nispetinde istifade edilmeli, muteber rivayet dışındaki unsurlardan da mümkün mer-tebe yardım alınmalıdır.

Gerçi bu ekolün taraftarlarından hiçbirinin sözünde tefsirde rivayet dışındaki unsurlardan istifade menedilmemiş ve Kur'an'ın kendisinden yararlanılması vurgulanmıştır<sup>25</sup> ama tefsir metodları, rivayet dışındaki unsurlara hak ettikleri değeri vermediklerini ve onlardan imkân oranında faydalanmadıklarını göstermektedir. Hâlbuki rivayetle tefsirin içtihad ekolü taraftarlarının delil gösterdiği ayet ve rivayetlerin hiçbirisi, tefsirde rivayet dışındaki unsurların daha az önemde olduklarına delalet etmemektedir. Bilakis delalet ettikleri şey, Kur'an tefsirinde kendini Peygamber (s.a.a) ve masum imamlara (a.s) muhtaç görmemenin yanlış olduğudur. Çünkü onlar, Kur'an'daki manaları anlamanın en emin mercidirler. Kur'an'ın mana ve maarifinin bir kısmını anlamada onlara ihtiyaç duymaktayız ve onlardan yardım almaksızın maarifin söz konusu kısmını elde edemeyiz. Ama ayetlerin tefsirinde rivayet dışındaki unsurlardan yararlanma veya yararlanmama hususuna itiraz etmemiş ve bu konuda suskun kalmışlardır.

Birinci ayet (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ve benzerlerinin delalet çerçevesi, Kur'an'ın manasını anlamada Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) izah ve talimine ihtiyaç bulunduğu ve o Hazret'in izah ve eğitimin-den (doğrudan veya dolaylı) yardım almaksızın Kur'an'daki tüm maarif ve ahkâma erişilemeyeceği kabulünü aşmamaktadır. Fakat bu, diğer unsurlardan daha az yararlanmak gerektiğine yahut ayetlerin tefsirinde diğer unsurlardan istifade etmenin daha az muteber olduğuna delalet sayılamaz. Hulasa bu ayet-i şerife, Kur'an'ın manasını anlamada Hazret'in izahına duyulan ihtiyacı ihtimalli önerme biçiminde beyan etmiştir ve bir takım ayetlerin manasının daha baştan aşikâr olmasına veya uygun ilmi

<sup>25</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 4; Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 75.

çabıyla ve diğer unsurlardan yardım alarak ortaya çıkarılmasına herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.

İkinci ayet de (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) nihayetinde Kur'an'ın tevili Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkasının bilmediğine delalet etmektedir. Konunun geçtiği yerde incelendiği gibi, Kur'an'ın tevili, ayetlerin gizli mana ve hakikatleridir.<sup>26</sup> Ayetlerin delalet ve intibakının aşikâr olduğu ya da uygun ilmi çabıyla ve rasyonel yollar-dan yararlanarak ortaya çıkarılabilecek mana ve hakikatler, bilgisi Allah'a ve ilimde derinleşenlere (Peygamber ve masum imamlar -a.s-) özgü olan Kur'an'ın tevili değildir.

Üçüncü ayet ise (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ), ehl-i zikir masum imamlara (a.s) mahsus olduğuna göre, ayetlerin bilinmeyen manalarının da parçası ol-duğu meçhul şeylerde masum imamlara (a.s) başvurmak ve onlardan ilim tahsil etmek gerektiğine delalet etmektedir. Fakat ilim tahsil etmek ve meçhulü keşfetmek için masum imamlara (a.s) ve onlardan gelmiş ri-vayetlere başvurmaktan başka bir yol varsa da bu ayet-i kerime ona itiraz etmemekte, onu daha az önemli göstermemektedir, başka bir ifadeyle aye-tin mefhumu yoktur. Yani ehl-i zikre sormaya ve ilmi masum imamlar-dan (a.s) tahsil etmeye yönlendirmekte ama ilmi bu kanal dışından tah-sil etmeye sessiz kalmaktadır.

Fakat Âdem'den sonuncusuna kadar peygamberlerin -salavatullahi aleyhim ecmain- bütün ilimlerinin Hatem'in ıttetinin (oniki masum imam -a.s-) nezdinde olduğunu haber veren rivayetin delaleti de o büyük şah-siyetlerin ve onlardan gelen rivayetlerin Kur'an'daki ayetlerin bilinmeyen manasını anlamak ve ilim tahsili için en iyi kaynak olduğundan fazlası değildir. Fakat bu yolun dışında da ilim tahsil etme ve Kur'an'ın bilinme-yen manasını anlama imkânı bulunduğu konusunda sessizdir ve bunu reddetme ya da ispatlamaya herhangi bir delaleti yoktur.

Son rivayete gelince, her ne kadar (ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ فَلَن يَنْطِقَ لَكُمْ، “ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ فَلَن يَنْطِقَ لَكُمْ” cümlesi tek başına mülâhaza edildiğinde Kur'an'ın hiçbir m -selede masum imamlar (a.s) dışındakilerle konuşmadığı anlamına gelir ve böyle olunca net bir beyan ve delalet ortaya koymamaktadır. Fakat

<sup>26</sup> Babai ve diğerleri, Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an, s. 25-34.

mutlak rivayet ekolü taraftarlarının delillerini incelerken Kur'an'daki zâhirlerin Yüce Allah'ın muradını keşfettiği ve o keşfin hüccet sayılması ve güvenilir bulunması mevzusunda açıkladığımız yönler<sup>27</sup> dikkate alındığı ve içtihad ekolünün delilleri göz önünde bulundurulduğunda<sup>28</sup> ilk bakışta görünen mananın kastedilmediğine tereddüt kalmaz. Bu tür rivayetler, Kur'an'ın bâtını olarak adlandırılan ve diyalogun rasyonel ilkelere aracılığıyla erişilemeyecek Kur'an'daki mana ve maarife özgü kısma dönüktür ve nitekim bu rivayetin siyaki da bu iddiayı desteklemektedir. Çünkü sonraki cümlede;

”ان فيه علم ما مضى و علم ما يأتى الى يوم القيامة و حكم ما بينكم و بيان ما اصبحتم فيه يختلفون (تختلفون)“

İfadesiyle Kur'an'ın masum imamdan başkasıyla konuşmaması ve açıklama getirmemesi, geçmiştekiler ve kıyamete kadar gelecektekilerin bilgisinin ve insanların üzerinde ihtilafa düştükleri her şeyin hükmünün Kur'an'da mevcut bulunması ile gerekçelendirilmiştir. Bu gerekçelendirme, Kur'an-ı Kerim'in geçmiş ve geleceğin bilgisi ve her ihtilafın hükmünü Peygamber (s.a.a) ve masum imamlar (a.s) dışındakiler için açıkça ve anlaşılabilir şekilde beyan etmediğini herkesin biliyor olması bakımındandır.

Bu görüşe göre bu gerekçelendirme, İmam'ın sözündeki “فلن ينطق” da kastedilenin mutlak mana olmadığına delalet etmektedir. Yani “Kur'an-ı Kerim hiçbir meselede size herhangi bir şey beyan etmez” demek istememektedir. Bilakis kastedilen, Kur'an-ı Kerim'in bütün muhtevasıyla sizinle konuşmadığı, dolayısıyla gerekli her bilgiyi ve her ihtilafın hükmünü Kur'an'dan anlayabileceğinizi ve Kur'an dışında bir şeye ihtiyacınız bulunmadığını sanmamanız gerektiridir. Kur'an, tüm ilimleri ve hükümleri içerir, ama onların hepsini hiçbir zaman beyan etmez. Bu sebeple bu gibi rivayetler, Kur'an tefsirinde rivayet dışındaki muteber unsurlardan çokça ve imkân nispetinde yararlanılması meselesiyle aykırılık oluşturmamaktadır. Tefsirde en çok rivayetlerden faydalanılması gerektiğine dair başka bir delil de göze çarpmamaktadır. Aksine, tefsirde, ayetlerin mana

<sup>27</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 274-282

<sup>28</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 116-126.

ve maksadını izahta etkili olan her muteber dayanaktan istifade edilmelidir. Çünkü her metin ve kitabın mana ve maksadının anlaşılmasında rasyonel tarz budur. Genel olarak bu tarz konusunda veya özel olarak Kur'an-ı Kerim hususunda Allah katından ve Rasul'den (s.a.a) bize herhangi bir delil ulaşmamıştır.

### Rivayetle Tefsirin İctihad Okuluna Ait Tefsirler

Rivayetle tefsirin icthad okuluna ait tefsirlerden murad, ayetlerin masasını anlamak için icthad, gayret ve çaba sergilerken başka her şeyden fazla rivayetlerden yardım almış ve tefsir dayanaklarını ağırlıklı olarak rivayetlerin oluşturduğu tefsir kitapları grubudur. Bu tür tefsirler hem Şii tefsir kitapları arasında mevcuttur, hem de Sünni tefsir kitapları arasında epey çoktur. Fakat sözü uzatmamak için ve bu kitabın hacmini aşacak olması bakımından sadece Ehl-i Sünnet tefsirlerinden iki tefsiri, Şia'nın tefsirlerinden de iki tefsiri incelemekle yetineceğiz.

#### • Tefsiru'l-Kummi

Bu tefsir iki cilttir<sup>29</sup> ve Kur'an'ın tüm surelerini içermektedir. Ama her surede bütün ayetler tefsir edilmemiştir. Bilakis seçki biçiminde ve karışık olarak bazı ayetleri tefsir etmiştir.

Her ne kadar bu tefsirde esas itibariyle ayetler rivayetlere dayanarak tefsir edilmişse ve bu yüzden esere ve rivayete dayalı tefsirler arasında sayılmışsa da<sup>30</sup> bu kitap mutlak rivayet tefsiri olmadığından ve içinde müellifin icthadlarına da rastlandığından onu rivayetle tefsirin icthad okuluna mensup tefsirler arasına aldık.

*Tefsiru'l-Kummi*, Şia'nın en eski rivayet-icthad tefsirlerinden biridir ve Şia'nın *Tefsir-u Burhan*, *Nuru's-Sakaleyn* gibi tefsir koleksiyonları, Şia'nın *Tefsir-i Safi* ve *Kenzu'd-Dekaik* gibi rivayet-icthad tefsirleri,

<sup>29</sup> Seyyid b. Tavus (vefatı yedinci yüzyıl) bu tefsiri tavsif ederken şöyle demektedir:

“و جميع الكتاب أربعة أجزاء في مجلدين” (Seyyid b. Tavus, *Sa'du's-Suud*, s. 178). Onun sözünden, o zaman da iki cilt olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>30</sup> Bkz: Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbih'il-Kaşib*, c. 2, s. 325; İyazi, *el-Müfessirin Hayatuhum ve Menhecehum*, s. 838.

hatta *Mecmeu'l-Beyan* gibi kapsamlı içtihad tefsirleri için rivayet kaynağı olmuş; bu eserlerde ondan çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Üstelik *Burhan* tefsiri gibi bazı tefsirlerde bu tefsirin bütün rivayetleri, hatta rivayet olduğu bile belli olmayan bazı mevzular rivayet zannedilerek zikredilmiştir.

### Nüshalar

Bu tefsirin çok sayıda el yazma nüshası mevcuttur ve hicri kameri 1313 yılından bu yana birkaç defa basıldı. Birinci baskısı o yıl, sonraki baskısı haşiyesine İmam Hasan Askeri'ye (a.s) ait tefsirin ilavesiyle hicri kameri 1315 yılında yayınlandı. *Tefsiru'l-Kummi* diğer bir defasında Şeyh Ağabozorg Tehrani'nin muhtasar takriziyle ve Seyyid Tayyib Musevi Cezayiri'nin mukaddime ve tashihiyle dört nüshasına<sup>31</sup> güvenirerek hicri kameri 1404 yılında Kum'da basıldı.<sup>32</sup> Hicri kameri 1411 yılında da üçüncü baskısındaki özelliklerle ve eksik fazla olmaksızın yeniden basıldı. Son baskının üçüncü baskıdan tek farkı sayfa numaralarındaki değişiklikti.<sup>33</sup>

### Bu Tefsirin Ali b. İbrahim'e İstinadına Dair Bir Araştırma

Bu tefsirde geçen "Kummi"den kasıt, Şia'nın üçüncü yüzyılın son yarısında ve dördüncü yüzyılın başında yaşamış Ali b. İbrahim b. Haşim

<sup>31</sup> Seyyid Tayyib Musevi Cezayiri, bu tefsire yazdığı mukaddime de şöyle demiştir:

فاعتمدت في تصحيحه على اربع نسخ منه: الاولى نسخة مطبوعة ٥١٣١ ق على هامشها تفسير الامام العسكري عليه السلام و هي التي كانت عندي.

الثانية نسخة مطبوعة ٣١٣١ ق و جعلت روزها في هذا الكتاب (ط)

الثالثة نسخة خطية من مكتبة آية الله الحكيم قدس سره و جعلت رمزها (م)

الرابعة نسخة خطية نادرة من مكتبة الشيخ كاشف الغطاء (طاب نژاه) و جعلت رمزها (ك)  
(*Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 16-17).

<sup>32</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 14-17 (Seyyid Tayyib Musevi Cezayiri'nin mukaddimesi).

<sup>33</sup> Bu çalışmada sözkonusu son baskından istifade edilmiştir. Referanslar hicri kameri 1411 baskısının sayfa numaralarına göredir.

Kummi'dir (r.a).<sup>34</sup> Şia'nın beşinci yüzyılda yaşamış meşhur rical âlimi Necâşi onu şöyle tanıtmıştır: "Ebu'l-Hasan Kummi, hadiste sika, sebt<sup>35</sup>, güvenilir ve sahih mezhep sahibidir. [Rivayet] işitmiş, çok sayıda rivayet etmiş ve bazı kitaplar telif etmiştir."<sup>36</sup>

Kitapları arasında *Kitabu't-Tefsir*'in adını zikretmiş ve sonda, kitaplara ve diğer hadislerle kendi senedini belirtmiştir.<sup>37</sup> Şeyh Tusi de (r.a) ona ait bazı kitaplar zikretmiştir ve bunların ilki *Kitabu't-Tefsir*'dir. Sonda da onun kitaplarıyla ilgili olarak kendi sahih senedine yer vermiştir.<sup>38</sup> Şia'nın büyük muhaddisi Kuleyni de (r.a) *Kâfi*'de ondan çok sayıda rivayet nakletmiştir.<sup>39</sup> Dolayısıyla Kummi'nin (r.a) Şia'nın güvenilir âlimlerinden biri olduğu ve bir tefsir kitabı bulunduğu tereddüt kalmamaktadır. Ama *Tefsiru'l-Kummi* adı altında iki cilt olarak basılmış ve hâlihazırda mevcut bulunan kitabın acaba Ali b. İbrahim Kummi'nin (r.a) telif ettiği ve Şeyh Tusi'nin (r.a) sahih senede sahip olduğu tefsir kitabı mı, yoksa onunla başkalarının karışımı mı olduğu tartışma konusudur.

Ayetullah Hoi'nin *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*'in üçüncü mukaddimesinde belirttiği görüşten, mevcut *Tefsiru'l-Kummi*'nin Ali b. İbrahim'e istinadının onun nezdinde kesin ve net olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü o,

<sup>34</sup> Ağabozorg Tehrani onun hakkında şöyle yazmıştır:

"كان في عصر أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام وبقى إلى ٧٠٣ فانه روى الصدوق في عيون اخبار الرضا عليه السلام عن حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر قال اخبرنا علي بن ابراهيم بن هاشم سنة ٧٠٣... وفي بعض اسانيد الامالى و الاكمال هكذا: حدثنا حمزة بن محمد، الى قوله بقم في رجب ٩٣٣ قال اخبرنا على بن ابراهيم بن هاشم فيما كتبه الى في سنة سبع و ثلاثمائة"

(el-Zeria ila Tesanifi's-Şia, c. 4, s. 302).

<sup>35</sup> Sebt, sağlamcı demektir. Her hadisi nakletmeyen, yalnızca sahihliğini bildiği hadisi rivayet eden kişidir. (Bkz: Mamekani, *Mikbasu'l-Hidaye*, c. 2, s. 240-241).

<sup>36</sup> *Ricalu'n-Necaşi*, s. 260, madde 680.

<sup>37</sup> Bkz: Aynı yer.

<sup>38</sup> Bkz: Tusi, *el-Fihrist*, s. 89, madde 370.

<sup>39</sup> Mektebetu Ehli'l-Beyt (aleyhimüsselam) yazılımında yeralan istatistiğe göre Kafi'nin sekiz cildinde Ali b. İbrahim'in zikredildiği yer sayısı 4 bin 56'dır. Örnek vermek gerekirse, bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kafi*, kitabı'l-akl ve'l-cehl, hadis 9, 17, 19 ve 31; kitabı fadli'l-ilm, babu fardi'l-ilm vs., hadis 1, 3, 8, babu esnafi'n-nas, hadis 4, babu sevabi'l-ilm ve'l-müteallim, hadis 3 ve 6.



mevcut tefsirin mukaddimesinde geçen bir cümleden<sup>40</sup> Ali b. İbrahim'in kendi tefsirinin mukaddimesindeki sözü olarak bahsetmekte ve şöyle demektedir: "Bu sözde, bu kitabında sikadan (güvenilir şahıs) başka rivayet etmediğine aşikâr delalet vardır."<sup>41</sup>

Ona göre mevcut bu tefsir dışında "Ali b. İbrahim'in tefsiri" adı altında başka bir tefsir bulunmadığı, eğer bulunsaydı bunu zikredeceği hesaba katılırsa bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadında kendisi açısından hiçbir tereddüt bulunmadığı anlaşılmaktadır. Fakat ünlü kitabiyatçı Şeyh Ağabozorg Tehrani (r.a) bu kitabı, Ali b. İbrahim'in tefsiriyle *Tefsiru Ebi'l-Carud*'un -İmam Bakır'dan (a.s) nakledilmiş- rivayetlerinin ve başka bazı rivayetlerin karışımı kabul etmiş ve şöyle demiştir:

"Müfessir Kummi bu tefsirde ayetlerin tefsirine dair hususen İmam Sadık'tan (a.s) rivayet edilenleri nakletmeyi hedeflemiştir ve kitabın ağırlıklı kısmı, hadis ricalinden altmış kişiye ulaşan şeyhlerinden babası İbrahim b. Haşim'in rivayetlerinden oluşmaktadır. Babasının rivayetlerinin çoğu Muhammed b. Ebi Umeyr'den senedli veya mürsel olarak İmam Sadık'tan (a.s) nakledilenlerdir... Bu tefsirde imamların (a.s) diğer rivayetlerinin eksikliği nedeniyle bu tefsirin ravisi olan Ali b. İbrahim'in talebesi (Ebu'l-Fadl Abbas b. Muhammed) tefsiri tamamlamak ve faydasını arttırmak için İmam Bakır'ın (a.s) Ebi'l-Carud'a yazdırdığı bazı rivayetleri ve meşayihinden ayetin tefsiriyle ilgili gördüğü veya ayetin zeylinde zikretmeyi uygun bulduğu diğer rivayetleri bu tefsirin rivayetleri sırasında yer vermiştir. Bu işi Âl-i İmran suresinin başlarından Kur'an'ın sonuna kadar yapmıştır."<sup>42</sup>

<sup>40</sup> "و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينهى إلينا من مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم" (*Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 30).

<sup>41</sup> Hoi, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, c. 1, s. 49.

<sup>42</sup> Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 303. Hatırlatmak gerekir ki yapılan araştırmadan, bu tefsirde İmam Sadık (a.s) ve İmam Bakır (a.s) dışında diğer masum imamlardan da (a.s) çok sayıda rivayet nakledildiği anlaşılmaktadır. Kuşkusuz İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiş rivayetler diğer imamların rivayetlerinden çok daha fazladır. Yine bu tefsirde, çoğu Âl-i İmran suresinin başlarında yeralan birçok yerde Ebi'l-Carud tariki dışında da İmam Bakır'dan (a.s) rivayet nakledilmiştir. İmam Sadık'tan (a.s) ve Ebi'l-Carud tariki dışında bu tefsirde nakledilmiş rivayetlere örneklerin referansları şöyledir:

Allah Rasulü'nden (s.a.a): c. 1, s. 20, 304; c. 2, s. 290, Hazret-i Ali'den (a.s): c. 1, s. 65, 112, 127, 374; c. 2, s. 43, 44, 291, İmam Hüseyin'den (a.s): c. 2, s. 274-276, İmam

Ağabozorg'un bu iddiasının dayanakları aşağıda gösterilmiştir:

a) Bu tefsirin sahih nüshalarının genelini baş tarafında dibaçeden sonra **”حدثني أبو الفضل العباس بن محمد بن قاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر** sonra **حدثني جعفر بن محمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم قال أبي رحمه الله** - lesiyle Ali b. İbrahim'in talebesinin adı belirtilmiş, Bakara suresinin başında **”قال أبو الحسن علي بن إبراهيم حدثني أبي**“ olarak geçmiş ve aynı üslup Âl-i İmran suresinin başlarına kadar devam etmiştir.

b) Âl-i İmran suresinin baş tarafında **”وَأُتِيْتُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْرُجُونَ فِي** **”حدثنا أحمد بن محمد الهمداني** ayetinin tefsirinde rivayet üslubunu **”حدثنا أحمد بن محمد الهمداني** **”قال حدثني جعفر بن عبد الله قال حدثنا كثير بن عياش عن زياد بن المنذر أبي الجارود** ifadesini kullanarak değiştirmiş ve d - ger iki yerde bu senedle rivayet etmiştir. Bu sened, *“Tefsiru Ebi'l-Carud”* adıyla meşhur olmuş tariktir. *Fihrist*'te Şeyh Tusi ve Necaşi, her ikisi de bu tefsiri kendi senedleriyle, *“İbn Ukde”* adıyla tanınan Ahmed b. Muhammed Hemedani'den (vefatı hicri kameri 333) rivayet etmişlerdir.<sup>44</sup>

Secad'dan (a.s): c. 1, s. 13; c. 2, s. 22 ve 23, İmam Bakır'dan (a.s): c. 1, Âl-i İmran suresinin başlarından sonra Ebi'l-Carud tarikinden, s. 130, 186, 228, 229, 249, 305, 379, 414; c. 2, s. 22, 104, 205, 253, 254, 282, 289, 291, 381, 409, 411, 464, 493, İmam Kazım'dan (a.s): c. 2, s. 373, 406, İmam Rıza'dan (a.s): c. 1, s. 48, 52, 109, 111, 157, 222, 247, 370, 382; c. 2, s. 25, 37, 104, 117, 154, 217, 286, 336, 342, 343, 353, 397, 412, İmam Cevad (a.s): c. 1, s. 210-212; c. 2, s. 252, İmam Hadi (a.s): c. 1, s. 312, 384; c. 2, s. 304, İmam Askeri (a.s): c. 2, s. 50.

<sup>43</sup> Âl-i İmran 49.

<sup>44</sup> Necaşi, *Rical*'de (s. 170, madde 448) Ebi'l-Carud'un hal tercemesinde şöyle demi - tir:

**”له كتاب تفسير القرآن رواه ن أبي جعفر عليه السلام اخبرنا به عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن سعيد قال حدثنا جعفر بن عبد الله المحمدي قال حدثنا ابو سهل كثير بن عياش القطان قال حدثنا ابو الجارود بالتفسير“**

Şeyh Tusi de *el-Fihrist*'te (s. 72, madde 293) onun tefsiri için iki tarik zikretmiştir ve ikinci tarik şöyledir:

**”واخبرنا بالتفسير احمد بن عبدون عن ابي بكر الدوري عن ابن عقدة عن ابي عبد الله بن جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب المحمدي عن كثير بن عياش القطان وكان ضعيفاً و خرج ايام ابي السرايا معه فاصابته جراحة عن زياد بن المنذر ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام“**

c) Bu tefsirin üç yerinde geçen “حَدَّثَنَا ابْنُ عَقْدَةَ” ifadesini kullanan kişi kesinlikle Ali b. İbrahim değildir. Çünkü Ali b. İbrahim, Kuleyni’nin (vefatı hicri kameri 328), *Kâfi* kitabında kendisinde çok sayıda rivayet naklettiği üstadıydı. İbn Ukde ise Kuleyni’den *Kâfi* kitabını rivayet etmiş Kuleyni’nin talebesidir. Öyleyse İbn Ukde’nin üstadının üstadı olan Ali b. İbrahim’in İbn Ukde’den (talebesinin talebesi) rivayet etmesi nasıl mümkün olabilir?

d) Bu kitabın müellifi birçok yerde Ebi’l-Carud’un veya başka bazı şeyhlerinin rivayeti tamamlandıktan sonra “قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ” ve benzeri bir tabirle ya da “رَجَعَ إِلَى تَفْسِيرِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ” ifadesiyle yahut “رَجَعَ الْحَدِيثَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ” ya da “رَجَعَ إِلَى رِوَايَةِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ” veya “فِي رِوَايَةِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ” tabiriyle Ali b. İbrahim’in tefsirine atıfta bulunmaktadır.<sup>45</sup>

Bazı çağdaş yazarlar *Tefsiru’l-Kummi*’yi Ali b. İbrahim’in talebesinin telifi de kabul etmemişlerdir. Onlara göre hâlihazırdaki *Tefsiru’l-Kummi*, hutbe ve mukaddimesi istisna tutulursa ünlü Ali b. İbrahim’in tefsiri, Ebi’l-Carud’un tefsiri ve müellifin kendi meşayihinden naklettiği başka muhtelif rivayetlerden oluşan bir koleksiyondur. Şöyle demişlerdir: “Onun müellifi, Ali b. İbrahim’i görmemiş ve tefsirini talebesi Ebu’l-Fadl Abbas b. Muhammed aracılığıyla nakletmiş tanınmayan bir şahıstır.” Bu iddiaya bizzat kitabın kendisinden delil göstermişlerdir ama bir bölümü Şeyh Ağabozorg’un getirdiği delildir (bu tefsirin tamamı Ali b. İbrahim’e ait değildir ve kitabın müellifi Ali b. İbrahim’den başka bir şahıstır) ve onunla müşterek delil olmaktan öte güvenilirliği yoktur.

Bunların kendilerine özgü delilleri ise iki tanedir: Birincisi, “بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ قَاسِمَ بْنِ حَمْزَةَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ” ibaresinin bu kitabın müellifi olan Ebu’l-Fadl el-Abbas b. Muhammed’in Ali b. İbrahim’in talebesi olmadığı, onun aracılığıyla bu rivayetleri Ali b. İbrahim’in tefsirinden nakletmiş başka bir şahıs

Ahmed b. Muhammed b. Said ve İbn Ukde’nin Ahmed b. Muhammed Hemedani olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. (Bkz: Tusi, *el-Fihrist*, s. 28, madde 76; *Ricalu’t-Tusi*, s. 441, made 30; *Ricalu’n-Necaşi*, s. 94, madde 233).

<sup>45</sup> Buraya kadar nakledilenler Ağabozorg Tehrani’nin sözlerinin özeti ve manasıdır. Cümlelerin aslını görmek için bkz: *el-Zeria ila Tesanifi’ş-Şia*, c. 4, s. 303-305.

olduğunu gösterdiği. İkincisi ise müellifin bu tefsirin hiçbir yerinde “حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ” veya benzeri bir ifadeyi kullanmaması ve her yerde “قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ” ifadesinin geçmesidir. Fakat Ahmed b. İdris ve M - hammed b. Cafer gibi kendi şeyhlerinden naklederken her yerde “حَدَّثَنَا” veya “أَخْبَرَنَا” ifadesini kullanmış, hatta bir tek yerde bile “قَالَ” dememiştir. Bu da kitabın müellifinin Ali b. İbrahim’in dolaylı talebesi olmadığını göstermektedir. Çünkü böyle olsaydı Ali b. İbrahim konusunda da “حَدَّثَنَا” veya “أَخْبَرَنَا” tabiri kullanılırdı.<sup>46</sup>

Seyyid Muhammed Cevad Şebiri, aşağıdaki ifadelerle babası Ayetullah Şebiri Zincani’den şöyle nakletmiştir:

O (Ayetullah Şebiri) ne *Tefsiru’l-Kummi*’nin tamamının bu tefsirde zikredildiği, ne de bu tefsirin tamamının Ali b. İbrahim’e ait olduğunu ispatlamıştır. Mevcut tefsirdeki meşayihini (hadisin ilk ravilerini) konu alan dakik bir tahkikle onun müellifini ve mevcut tefsirin vaziyetini ortaya çıkarmıştır. Bu tefsir, anlaşıldığı kadarıyla, başta Ali b. İbrahim’in tefsiri olmak üzere birkaç kaynaktan onu derlemiş Ali b. Hatem Kazvini’ye aittir.<sup>47</sup>

### Tahkik

Birinci görüşü desteklemek ve mevcut tefsirin Ali b. İbrahim’e ait olduğunu ispatlamak üzere bu tefsirin Ali b. İbrahim’e istinadının meşhur ve Şia’nın büyük âlimleri ve müelliflerinin daima güvendiği bir eser olduğu söylenebilir. Altıncı yüzyılın âlimlerinden Fadl b. Hasan Tabersi (r.a) *Mecmeu’l-Beyan* tefsirinde, eldeki Kummi tefsirinde mevcut bulunan

<sup>46</sup> Bkz: Musevi, “Pejuheşi-yi piramun-i tefsir-i Kummi”, *Keyhan-i Endişe*, sayı 32, s. 84-90.

<sup>47</sup> Bkz: Şebiri, “Der haşiye-i do makale”, *Ayine-i Pejuheş* dergisi, sayı 48, s. 50. Kendim de bu meseleyi şifahen Ayetullah Zincani’ye sordum. Mevcut tefsirin Ali b. İbrahim’e ait olmadığını kesin görerek şöyle buyurdu: “Ali b. Hatem Kazvini’ye ait olduğunu zannediyorum. Çünkü tefsirdeki hadislerin ilk ravilerinin çoğu Ali b. Hatem Kazvini’nin meşayihidir. Ali b. Hatem Kazvini’nin meşayihli Ayetullah Hoi’nin naklettiğine göre şu kişilerdir: Ahmed b. İdris, Ahmed b. Ali, Ahmed b. Muhammed b. Musa, Hasan b. Ali, Hamid b. Ziyad, Ali b. el-Hüseyn, Ali b. Süleyman Zerari, Kasım b. Muhammed, Muhammed b. Ebi Abdullah, Muhammed b. Ahmed, Muhammed b. Cafer, Muhammed b. Cafer b. Ahmed b. Batatu’l-Kummi (Hoi, *Mu’cemu Ricali’l-Hadis*, c. 11, s. 298).

rivayetleri Ali b. İbrahim'den nakletmiş<sup>48</sup> ve bazı yerlerde o rivayeti Ali b. İbrahim'in kendi tefsirinde zikrettiğini belirtmiştir.<sup>49</sup> Yedinci yüzyılın âlimlerinden Seyyid b. Tavus (r.a) *Sa'du's-Suud*'da Ali b. İbrahim'in adını defalarca anmış ve ondan, çok az farkla *Tefsiru'l-Kummi*'de yer verilen<sup>50</sup> birçok rivayet nakletmiştir.<sup>51</sup> Feyz Kaşani de *Tefsiru's-Safi*'de *el-Kummi* ünvanıyla bu tefsirden çok sayıda rivayet nakletmiş ve mukaddimede ondan nakilde bulunduğunu bildirmiştir.<sup>52</sup>

Allame Meclisi (r.a), *Biharu'l-Envar*'ın kaynakları arasında bu tefsiri "Kitabu't-Tefsir li's-Şeyhi'l-Celili's-Sika Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummi" adıyla zikretmiş ve kaynaklarının güvenilirliğinden bahsederken şöyle demiştir: "Ali b. İbrahim'in tefsir kitabı ünlü kitaplardandır. Tabersi ve diğerleri ondan rivayet etmişlerdir."<sup>53</sup> Bu tefsir, Şeyh Hürri Amuli'nin (r.a) güvenilir bulduğu kitaplardandır. Nitekim *Vesailu's-Şia*'da ondan çok sayıda rivayet nakletmiş ve *Vesail*'in Hatime'sinin Dördüncü Fayda'sında onu güvenilir kitaplar arasında saymıştır: "Müellifleri ve diğerleri onların sahihliğine şahadet etmiş ve sübut bulduğuna karineler göstermiştir. Müelliflerinden tevâtürle ulaşmışlardır ya da onlara nispetinin sahihliği kendilerine malumdur."<sup>54</sup> Beşinci Fayda'da, o kitaplarla ilgili, büyük Şii âlimlerini kapsayan ve sahihliklerinde tereddüt bulunmayan kendi tariklerini beyan etmiştir.<sup>55</sup>

Dolayısıyla bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadının Şeyh Hürri Amuli nezdinde sabit ve malum olmasına ilaveten, üstelik rivayet tariki de sahihtir ve netice itibarıyla bu tefsirin Ali b. İbrahim'den sâdır olduğuna dair şöhreti bir yana, buna sahih tariki de tanıklık etmektedir. Büyük fakih

<sup>48</sup> Bkz: Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 200, Bakara suresi 124. ayetin tefsirinde, s. 207, Bakara suresi 127. ayetin tefsirinin zeylinde; *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 59 ve 60, aynı iki ayetin zeylinde.

<sup>49</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 200.

<sup>50</sup> *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 59, 277 ve 378; c. 2, s. 146.

<sup>51</sup> Bkz: Seyyid b. Tavus, *Sa'du's-Suud*, s. 173-181.

<sup>52</sup> Bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 77.

<sup>53</sup> Bkz: Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 1, s. 8 ve 27.

<sup>54</sup> Bkz: Hürri Amuli, *Vesailu's-Şia*, c. 20, s. 36 ve 43.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 43, 49-61. Altıncı Fayda'da da şöyle demiştir:

”و قد شهد على بن ابراهيم ايضاً بثبوت احاديث تفسيره و انها مروية عن الثقات عن الائمة عليهم السلام“ (A.g.e., s. 68).



Şeyh Ensari'nin (r.a) görüşüne ve ondan sonraki bazı fakihlere göre de bu tefsirin Ali b. İbrahim'e dayandığı konusunda eksik hiçbir yan yoktur. Çünkü bu kitapta "... **أوفوا بالعقود**" ayetinin zeylinde "**العقود**" kelimesini tefsir ederken Abdullah b. Sinan'dan nakledilmiş rivayetten "Abdullah b. Sinan'ın sahihi" şeklinde bahsedilmiştir.<sup>56</sup>

### Sorun

Her ne kadar bu unsurların bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadı bakımından esaslı deliller olduğu ve bunun hilafına bir şahit ve karine ya da çatışan bir delil bulunmadığı takdirde eserin ona dayandırılmasını ispatlamak için kâfi geleceği söylenebilirse de bu tefsirde, onun Ali b. İbrahim'e istinadına engel şahitler vardır ve bahsi geçen unsurların bu tefsirin ona atfedilmesine delaletini önlemektedir. Ya Tabersi, Seyyid b. Tavus, Meclisi ve Şeyh Amulî'nin naklettiği *Kummi* tefsirinin elde mevcut *Tefsiru'l-Kummi*'den farklı bir kitap olduğu söylenmelidir; ama bunun, Şeyh Hürri Amulî ve Meclisi gibi müteahhir ulemaya nispet edilmesi çok uzak ihtimaldir, özellikle de hâlihazırdaki tefsirin dışında başka bir *Tefsiru'l-Kummi*'nin bildirilmediği hesaba katılırsa. Ya da onların bu tefsirin başka eserlerle birleştirildiğini farketmedikleri ve mevcut tefsirin tamamının Ali b. İbrahim'e ait olduğunu sanmakla hata ettikleri söylenmelidir. Ama bu da uzak ihtimal seçenekleri dışında değildir.

### Cevap

İddiaya cevap verirken, zikredilmiş unsurların bu tefsirin Ali b. İbrahim'e aidiyetine delaletinin sağlam olduğu ve belirtilen şahitlerin o unsurlarla çelişecek seviyede bulunmadığını söylemek gerekir. Çünkü "**حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ**" in tefsirinde geçen "**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**" **بن قاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام قال حدثنا أبو الحسن على بن إبراهيم** ibaresinin *Tefsiru'l-Kummi*'nin parçası olmama ve bu senedin, te-siri elyazma nüshadan çoğaltan kişinin tefsirin başındaki mukaddimeden

<sup>56</sup> Bkz: Ensari, *Kitabu'l-Mekasib*, c. 2, s. 212 (hıyarat bahsinin baş tarafı); Humeyni, *Kitabu'l-Bey'*, c. 4, s. 14. Ma'rifet bu tefsir hakkında şöyle demiştir:

"و لم نجد من المشايخ العظام من اعتماد هذا التفسير أو نقل منه" (Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Mufessirin fi Sevbihî'l-Kasib*, c. 2, s. 326). Fakat bunun doğru olmadığı, nakledilenler dikkate alındığında açıkça ortadadır.

sonra zikrettiği sened olma ihtimali vardır. Kitabın Ali b. İbrahim'e istinadının şöhreti ve *Vesail* sahibinin sahih tarihine rağmen o senedin meçhul olması tefsirin itibarından herhangi bir şey eksiltmemektedir. Tıpkı Saduk'un *Emali*'sinin Birinci Meclis'inin başında beş vasıta ile Saduk'un kendisine sened zikredilmesi gibi.<sup>57</sup> *Tefsiru Ebi'l-Carud*'dan nakledilmiş ve sonrasında da "رجع الى تفسير علي بن ابراهيم" denmiş yerlerde onu nakledenin bizzat Ali b. İbrahim olması mümkündür. Çünkü Ebi'l-Carud tefsiri, Ali b. İbrahim tefsirinden önce telif edilmiştir. "رجع الى تفسير علي بن ابراهيم" tabiri ve benzeri ifadelerle okuyucuya, daha sonra zikredilecek hadis veya mevzunun ona ait olduğu ve başka bir tefsirden nakledilmediği anlatılmak istenmiş olabilir. Nitekim eski müellifler arasında kitabın başında "قال" kelimesiyle kendi adını zikretmek ve böylece kitabın kendisine ait olduğunun anlaşılmasını sağlamak âdeti. Kur'an-ı Kerim'de de Allah Teâla pek çok yerde kendisini "قال ربك" ve "فقال لهم الله" gibi ifadelerle beyan etmiştir.<sup>58</sup>

Bu tefsirde "قال علي بن ابراهيم" tabirinin kullanıldığı yerlerde de aynı nokta anlatılmak istenmiş olabilir ve bu, tefsirin müellifinin Ali b. İbrahim olduğu gerçeğiyle çelişmez. Bu tefsirin hiçbir yerinde "حدثني علي بن ابراهيم" gibi bir ifade geçmemektedir. Heryerde "قال علي بن ابراهيم" tabirinin olması bu izahı desteklemektedir. Çünkü "قال" ifadesi belirtilen noktanın anlaşılmasını sağlamak içindir. Fakat "حدثني" ve "اخبرني" gibi ifadeler bunun için uygun değildir ve tefsirde Ebi'l-Carud'dan nakledilmiş rivayetin senedinin, Şeyh ve Necaşi'nin naklettiği Ebi'l-Carud'un tefsirindeki meşhur tarikile uyumu, bu rivayeti Ali b. İbrahim'in aynı senedle Ebi'l-Carud'un tefsirinden nakletmiş olmasına engel değildir. Ali b. İbrahim'in

<sup>57</sup> Bkz: Saduk, *el-Emali* (baskı: Müessesesi-i Bi'set), s. 49, Nu'mani'nin *el-Gaybe* kitabının başında da şöyle denmiştir:

"حدثنا الشيخ ابو الفرج محمد بن علي بن يعقوب بن ابي القزعة القنابي رحمه الله قال حدثنا ابو الحسين محمد بن الجليلي الكاتب واللفظ من اصله كتبت هذه النسخة وهو ينظر في اصله قال حدثنا ابو عبد الله محمد بن ابراهيم انعماني بحلب"

(Nu'mani, *el-Gaybe* kitabı, s. 9) ve hiçkimse bu senedi, bu kitabın müellifinin Muhammed b. İbrahim Nu'mani olmasına aykırı görmemiştir.

<sup>58</sup> Bkz: Sad suresi 71, Bakara suresi 30, 243.

kendi çağdaşlarından, hatta ondan birkaç yıl sonra vefat etmiş İbn Ukde<sup>59</sup> gibi kimselerden ya da Ali b. İbrahim'in bu tefsir dışında hiçbir rivayet nakletmediği kimselerden hadis nakletmesinde yahut babasından iki vasıtayla hadis nakletmesinde<sup>60</sup> aklen bir mahzur yoktur, bilakis buna aklen imkân vardır.<sup>61</sup>

Dolayısıyla o delillerin hiçbiri, tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadındaki şöhretle ve Şeyh Hürri Amulî'nin sahih tarikiyle çelişecek biçimde bu tefsirin Ali b. İbrahim'e atfedilmesine aykırılık oluşturmamaktadır. Sonuç itibarıyla zikredilen şöhret ve tarik, bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadının sağlam delili ve muteber hüccetidir<sup>62</sup> ve bu tefsir, tefsirin muteber kaynaklarından biri sayılmaktadır. Çünkü içinde yer alan sahih senedle nakledilmiş veya kesin karinelerle donanmış rivayetler güvenilir ve Kur'an ayetlerinin tefsirinde muteber dayanaklar olarak onlardan yardım alınabilir. Onun diğer rivayetleri de teyit ünvanıyla ayetlerin tefsirinde kullanılabilir. Hatırlatmak gerekir ki mevcut *Tefsiru'l-Kummi*'yi, Ali b. İbrahim'in tefsiri ile *Tefsiru Ebi'l-Carud* ve Ali b. İbrahim'in talebesi vasıtasıyla nakledilmiş başka bazı rivayetlerin karışımı kabul eden Şeyh Ağabozorg Tehrani de hâlihazırdaki *Tefsiru'l-Kummi*'yi muteber saymakta ve *Tefsiru'l-Kummi*'nin bir kısım rivayetlerinin nakledildiği *Tefsiru Ebi'l-Carud* hakkında şöyle demektedir:

<sup>59</sup> İbn Ukde'nin hicri kameri 333'de vefat ettiği söylenmiştir. Görünen o ki, onun v - fatı, bu kitapta kendilerinden rivayet edilmiş diğer kimselerin vefatından daha sonradır. Mesela Muhammed b. Hammam Bağdadi'nin vefatının hicri kameri 332 veya 326, Ahmed b. İdris'in vefatının da hicri kameri 306 olduğu belirtilmiştir.

<sup>60</sup> Mesela *Tefsiru'l-Kummi*'de (c. 2, s. 348'de Necm suresi 48. ayetin zeylinde) nakletmiş rivayet gibi.

<sup>61</sup> Çünkü bazen hadisin ravisi hadisin üstadından önce vefat ediyordu. Bunun örneği, İkrime'nin ravisi sayılan ama aynı zamanda İkrime'den önce vefat eden İbrahim Nehai ve Şa'bi'dir. (Bkz: Zehebi, Seyru A'lami'n-Nubela, c. 5, s. 13, madde 9 İkrime: **حَدَّثَ**

(عنه) ابراهيم النخعي و الشعبي و ماتا قبله. Yaşı daha büyük olan kişinin yaşı küçük olandan rivayeti az değildir. Bu sebeple ilm-i dirayede bu tür rivayetler "rivayetu'l-ekabir ani'l-esagîr" başlığı altında zikredilmiştir. (Bkz: Şehid-i Sani, *el-Diraye fi İlmi Mustalihi'l-Hadis*, s. 123; Suyuti, *Tedribu'r-Ravi*, c. 2, s. 243-246).

<sup>62</sup> "قال أبو الحسن علي بن إبراهيم الهاشمي القمي" cümlesinin, tefsirin bazı nüshalarında mevcut bulunan mukaddimenin başında kitabın hutbesinden sonra gelmesi de bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadını desteklemektedir. Çünkü eski müellifler arasında kendi adını telifin başında "قال" ile belirtmek âdetlendi.



*Tefsiru Ebi'l-Carud* itibar bakımından Ali b. İbrahim'in tefsirinden daha aşağı değildir. Bilakis o hakikatte İmam Bakır'ın (a.s) tefsiridir. Nitekim İbn Nedim onu bu isimle adlandırmıştır, lakin kendi istikametinde rivayet ettiğinden Ebi'l-Carud'a nispet edilmektedir. Ebi'l-Carud'dan rivayet tariki de zayıf Kesir b. Ayyaş'a mahsus değildir. Aksine güvenilir kişilerden oluşan kişiler onu Ebi'l-Carud'dan rivayet etmektedir.<sup>63</sup>

### *Tahkikin Meyvesi*

Bu tahkik dikkat alındığında bu tefsirin Ali b. İbrahim'e aidiyetine tereddüt kalmıyorsa bu kitapta güvenilir kişiler yoluyla nakledilmiş bütün rivayetler sened bakımından sahih ve güvenilir demektir. Hatta bazı prensiplere göre<sup>64</sup> bu tefsirin mukaddimesinde geçen genel tevsik itibarıyla, senedlerinde halleri meçhul bireyler bulunan bu tefsirin rivayetlerinde bile sened açısından bir sorun yoktur ve yalnızca muarız ve muhteva açısından tahkike muhtaçlardır. Gerçi bu prensip bizim nazarımızda eksiktir ve taşıdığı sorun ileride açıklanacaktır.

Ama eğer bu tefsirin müellifinin Ali b. İbrahim olduğu ispatlanamazsa ve hatta bu tahkik dikkate alınsa bile kitabın ona istinadı tartışmaya açık ve tereddütlüyse kitaptaki rivayetlerin hiçbirinin senedinin sıhhati ispatlanabilir olmayacaktır. Çünkü kitabın müellifin tanınmıyor olması veya güvenilirliğinin ispatlanamaması sonucunda bu kitapta sahih senedle zikredilmiş rivayetlerin sıhhati de belirsizleşecektir. Bu durumda kitabın rivayetlerine güvenmenin yolu, metnin kuvveti, ayet ve rivayetlere ve akli

<sup>63</sup> Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 308; yine bkz: A.g.e., s. 251, madde 1202, *Te-siru Ebi'l-Carud*. Bu sözdeki sorunu ileride açıklanmıştır.

<sup>64</sup> Ayetullah Hoi, özel tevsikle genel tevsik arasında bir fark olmadığını açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “Bu sebeple Ali b. İbrahim'in [dolaylı ve dolaysız] tüm meşayihinin güvenilirliğine -tefsirinin senedlerinde masumlardan (aleyhimüselam) biriyle onlardan rivayet etmiştir- hükümlenir. Çünkü o, tefsirinin mukaddimesinde;

”و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهى إلينا من مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم“

demıştır. Bu cümlede, onun bu kitapta sika (güvenilir şahıs) dışında kimseden rivayet etmediğine açık delalet vardır. Sonra *Vesail* sahibinin bu cümleden, bu tefsirde masumlara (aleyhimüselam) varan senedlerde adı geçen tüm ravilerin güvenilir olduğu sonucunu çıkardığını bildirmiştir. Kendisi de bu neticeyi yerinde bulmuştur. (Bkz: Hoi, *Mu'cemu Ricalil-Hadis*, c. 1, s. 49).



itibarlara mutabakat vs. gibi karineler hesaba katılarak haberin güvenilirliği ve sâdır olduklarına itimadın oluşmasıyla sınırlıdır.<sup>65</sup>

Bu tahkik gözönünde bulundurulduğunda eğer bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadı kesin olarak ispatlanamıyorsa hiç olmazsa bu istinad güçlendirilerek sonuç itibariyle bu tefsirin müellifi hakkında bazı görüşlerin kesinliği giderilebilir. Yani hem bu tefsirin müellifinin kesinlikle Ali b. İbrahim olmadığı iddiası geçersizleştirilir, hem Ağabozorg Tehrani'nin, kesin olarak -ihtimalli değil- Ali b. İbrahim'in talebesi ve bu tefsirin ravisi Ebu'l-Fadli'l-Abbas'ın *Tefsiru Ebi'l-Carud*'un rivayetlerinden bir kısmını ve başka bazı rivayetleri bu tefsiri çoğaltırken ona eklediğine dair sözünün zayıf olduğu anlaşılır, hem de net biçimde -ihtimalli değil- bu tefsiri uydurma ve Ebu'l-Fadli'l-Abbas'ın telifi olarak tanıtanların görüşünün<sup>66</sup> yanlışlığı ortaya çıkarılmış olur. Ayrıca bu tahkik bir yana bırakılsa bile bu tefsirin müellifinin Ebu'l-Fadli'l-Abbas olduğu kesin biçimde iddia edilemez. Çünkü bu iddianın, Hamd suresi tefsirinin baş tarafında geçen "حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ" cümlesinden başka bir dayanağı yoktur. Bu ifade de bu tefsirin müellifinin Ebu'l-Fadli'l-Abbas olduğuna kesin olarak delalet etmemektedir. Bu bir yana, belki de bazılarının iddia ettiği gibi<sup>67</sup> bu tefsirin müellifi bir başkasıdır

<sup>65</sup> Şeyh Hürri Amuli *Vesail*'in Hatime'sinin Sekizinci Fayda'sında bu karinelerin çeşitlerini (yaklaşık 20 karine) açıklamıştır. (Bkz: Hürri Amuli, *Vesailu's-Şia*, c. 20, s. 94-95).

<sup>66</sup> Ma'rifet, bu kitabı tanıtırken şöyle demiştir:

"و هذا التفسير المنسوب الى علي بن ابراهيم القمي هو من صنع تلميذه ابي الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن الامام موسى بن جعفر عليه السلام و هو تليف من املات القمي و قسط وافر من تفسير ابي الجارود زياد بن المنذر السرحوب المتوفى سنة ٥١٠ كان من اصحاب الامام ابي جعفر الباقر عليه السلام و هو رأس الجارودية من الزيدية فكان ما اورده ابو الفضل في هذه التفسير من احاديث الامام الباقر فهو من طريق ابي الجارود و ما اورده من احاديث الامام الصادق عليه السلام فمن طريق علي بن ابراهيم و اضاف اليهما باسانيد عن غير طريقهما فهو مؤلف ثلاثي المآخذ و على اتى حال فهو من صنع ابي الفضل و نسب الى شيخه لان اكثر رواه عنه"

(*el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihil-Kaşib*, c. 2, s. 325). Bu sözün benzeri diğer telifinde de (*Siyanetu'l-Kur'an mine't-Tahrif*, s. 187-188) vardır.

<sup>67</sup> Musevi, "Pejuheşi piramun-i tefsir-i Kummi", *Keyhan-i Endişe*, sayı 32, s. 84-90.

ve Ebu'l-Fadli'l-Abbas aracılığıyla Ali b. İbrahim'in tefsirindeki rivayetlere bu tefsirde yer vermiştir. “حَدَّثَنِي” ifadesi bu ihtimali belirginleştirmese de en azından bu ihtimalle münasebeti daha fazladır. Çünkü bu tabirin müellif tarafından kendi sözü için kullanılmasının yanlış olduğunu söyleyemsek bile eskiler arasında böyle bir kullanımın yaygın olmadığı ve bu ifadenin uygun kaçmadığı kesindir. Geçmişteki müellifler arasında âdet, kendi adını “قال” tabiriyle birlikte zikretmekti. Bu sebeple bir kimse eğer beyan edilen tahkiki bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadını ispat için yeterli görmezse kitabın müellifinin Ebu'l-Fadli'l-Abbas ve İmam Musa b. Cafer'in (a.s) torunlarından olduğu ve ensab kitaplarının çoğunda adı geçtiği açıklamasıyla bu kitabın müellifini meçhul olmaktan kurtaramaz ve kitabın muteber olduğunu ispatlayamaz.<sup>68</sup> Zira onun ne bu kitabın müellifi, ne de masum imamın torunu olduğu kesindir. Ensab kitaplarında adının geçmesi ise muteber ve güvenilir sayılması için de yeterli değildir.

### “Tefsiru'l-Kummi”nin Rivayet ve İctihad Olması

*Tefsiru'l-Kummi* rivayet tefsirlerden biri sayılmıştır<sup>69</sup> ama bu tefsir mutlak rivayet tefsir değildir. Bilakis içinde müellifin içtihadları ve açıkladığı görüşler de vardır. Bazı örneklere aşağıda değinilmiştir:

a) <sup>70</sup>“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” ayet-i kerimesinin zeylinde imanın Allah'ın kitabında dört kısım olduğunu Kur'an'dan ayetleri delil göstererek zikretmesi<sup>71</sup> müellifin kendi içtihadıdır. Bu kısmın “يَصَدَّقُونَ بِالْبَيْتِ”a atıf, “قال”nin mefulü ve İmam Sadık'tan (a.s) menkul sözün tamamlayıcısı olduğu sanılmamalıdır. Çünkü böyle olsaydı imanın birinci kısmının zikredilmesinden ve Kur'an'dan ayetle şahit getirilmesinden sonra İmam Sadık'tan (a.s) bir rivayetle delillendirilmesinin izahı olmazdı. Seyyid Haşim Bahrani de Kummi tefsirinde yaklaşık iki sayfa tutan bu kısmı Ali b.

<sup>68</sup> Bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 303-308; *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 15 (Se - yid Tayyib Cezayiri'nin mukaddimesi).

<sup>69</sup> Bkz: Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbih'l-Kaşib*, c. 2, s. 325; İyazi, *el-Müfessirun Hayatuhum ve Menhecehum*, s. 329.

<sup>70</sup> Bakara 3.

<sup>71</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 59-61.

İbrahim'in sözü kabul etmiş ve “قال على بن ابراهى” ünvanıyla Burhan tefsirinde yer vermiştir.<sup>72</sup>

b) “وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ”<sup>73</sup> ayetinin zeylindeki “قال بما انزل من القرآن اليك و ما انزل على الانبياء قبلك من الكتب”<sup>74</sup> cümlesi de anlaşıldığı kadarıyla müellifin açıklamasıdır. Bu nedenle Bahrani onu da “قال على بن ابراهى” diyerek ayetin zeylinde zikretmiştir.<sup>75</sup>

c) Bazen ayetlerin manasını izah için Arap şiirine istinat etmiştir. Mesela “وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ”<sup>76</sup> ayetinin manasını izah ederken Hansa'nın şiirini şahit göstermiştir.<sup>77</sup> Ayetleri tefsir ederken Arap şiirini şahit göstermeye Eimme-i Athar'ın (a.s) rivayetlerinde rastlanmaktadır ve bu şiir konusunda da siyak dikkate alınarak ona istinat edilip şahit gösterilmesinin bu tefsirin müellifinin içtihağı olduğuna tereddüt yoktur.

d) Aynı şekilde Bakara suresinin sekizinci veya yirmibeşinci ayetlerinin bazı kelime ya da cümleleri için herhangi bir rivayete dayanmaksızın, hatta “قال” de demeksizin tefsirde zikredilmiş izahat<sup>78</sup> görünüşe bakılırsa kitabın müellifine aittir ve rivayet dayanağı yoktur. Burhan tefsirinde de bu izahatın bir bölümü Ali b. İbrahim'in sözü olarak nakledilmiştir.<sup>79</sup>

e) Kitabın mukaddimesinde Kur'an'ın kısım ve sınıflara taksim edildiği ve bunlar için ayetlerden örnekler gösterildiği ağırlıklı bölüm, müellifin kendi dilinden ve rivayetlere dayanmaksızın ifade edilmiştir. Elbette ki muhtevasının *Tefsir-i Nu'mani*'de İmam Sadık (a.s) aracılığıyla Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) nakledilmiş rivayet kapsamında bahsi geçen ko-

<sup>72</sup> Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 56.

<sup>73</sup> Bakara 4.

<sup>74</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 61.

<sup>75</sup> Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 57.

<sup>76</sup> Rahman 24.

<sup>77</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 2, s. 355. Diğer örnekleri görmek için bkz: A.g.e., c. 1, s. 74 (Bakara suresi 44. ayetin zeyli); c. 2, s. 339 (Kalem suresi 13. ayetin zeyli).

<sup>78</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 63.

<sup>79</sup> Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 59, madde 2, s. 64, 5. maddeden sonra ve 16. ayetin zeylinde, 1. maddeden sonra, s. 65, 4. maddeden sonra, s. 66, 1. maddeden sonra.

nulara<sup>80</sup> benzerliği dikkate alındığında oradaki mevzuların özetlendiği ve o rivayetten alındığı tahmin edilebilir, hatta net olarak bilinebilir. Mukaddimesinin bazı yerlerinde de konuları İmam Sadık'tan (a.s) rivayete dayanmıştır<sup>81</sup> ama her halükarda mukaddimede (her ne kadar konuların seçimi ve bazı konular için delillerin zikredilmesi<sup>82</sup> sınırlarında kalsa da) bir şekilde içtihadı yer vermiştir.<sup>83</sup>

Bu tür yerler tefsirde çokça bulunmaktadır.<sup>84</sup> Öyleyse eseri mutlak rivayet tefsiri saymak mümkün değildir. Bilakis tefsir rivayetleri ve görüşleri ile müellifin içtihad sözlerinin karışımıdır.<sup>85</sup> Yine, müellifin bu tefsirde yer verdiği rivayetler sırf rivayetleri derleme hedefiyle zikredilmiştir. Bilakis bu rivayetler onun güvenini kazanmıştır ve ayetlerin mana ve maksudını izah ederken onlara istinat edip onları delil göstermiştir. Bu iddianın şahidi, bu rivayetlerin ayetlerin zeylinde zikredilme biçimi olmasına ilaveten, tefsirin mukaddimesinde geçen bir cümledir. Mukaddimede Kur'an'da geçenler üzerinde düşünme, onları öğrenme ve onlarla amel etmenin vacip olduğunu açıkladıktan sonra şöyle demektedir:

“Biz, bize ulaşanları, güvendiğimiz meşayih ve kişilerin Allah'ın kendilerine itaati vacip kıldığı kimselerden rivayet ettiklerini zikredecek ve haber vereceğiz.”<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Bkz: Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 93, s. 3-97.

<sup>81</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, s. 35-37.

<sup>82</sup> Bunun örneği, 34. sayfada Belkıs'a çok şey verilmemesiyle ilgili açıklamada geçmektedir.

<sup>83</sup> Bu iddianın hakikati, *Tefsiru'l-Kummi*'nin mukaddimesi ile *Tefsir-i Nu'mani*'de İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiş ve *Biharu'l-Envar*'ın 93. cildinde gelmiş rivayet mukayese edildiğinde ortaya çıkacaktır. Hatırlatmak gerekir ki, tercih, bazı karineleri gözönünde bulundurarak bir meseleyi doğru bulmak ve başka bir meseleyi doğru bulmamak bakımından bir tür içtihadır.

<sup>84</sup> Diğer yerleri görmek için bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 64, Bakara suresi 28. ayetin tefsiri, s. 72, Bakara suresi 36. Ayetin zeyli, s. 74, Bakara suresi 31-33 ve 44-63. ayetlerin zeyli.

<sup>85</sup> Bazı yerlerde bu karışım, rivayet ile müellifin sözünün birbirinden ayırt edilmesini güçleştirecek boyuta varabilmektedir. Bu da bu tefsirin eksikliklerinden ve sorunlarından biridir. Eğer birisi veya birileri dikkatli bir çalışmayla bunları birbirinden ayırabilir ve sonraki baskılarda rivayetler, görüşler ve müellifin yazdıklarını ayıklar da somut ve belirgin hale getirebilirse tefsir ve rivayet ilmine büyük hizmet olacak ve bu tefsirden yararlanmak isteyenlerin işini kolaylaştıracaktır.

<sup>86</sup> *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 30.

Bu cümleden net biçimde anlaşılmaktadır ki, bu tefsirde güvendiği malumat ve rivayetlere yer vermiştir. Öyleyse, “Diğer çok sayıda rivayet tefsirinde olduğu gibi bu tefsirin müellifinin hedefi de, aralarında sahih ve zayıf olanlar da bulunan rivayetleri toplamaktır. Rivayetleri toplamış olmaları onların nezdinde hüccet olduklarına ve tefsirlerinde rivayet ettiklerine inandıklarına delil oluşturmaz.”<sup>87</sup> diyenlerin sözünün yanlışlığı, beyan edilenler dikkate alındığında aşikârdır.

### Müellifin Tefsir Ekolü

Bu tefsirin müellifi her ne kadar Kur'an'ın nasıl tefsir edilmesi gerektiğine ilişkin kendi nazariyesini göstermemiş ve kendi tefsir metodunu açıklıkla beyan etmemişse de kitabının mukaddimesinde belirttikleri hesaba katıldığı ve ayetleri tefsirde izlediği metodun niteliği incelendiğinde rivayetle tefsirin içtihad okuluna taraftar olduğu anlaşılmaktadır. Bu tefsirde de bu okula uygun hareket etmiştir.

Müellif, kitabın mukaddimesinde Kur'an'ın faziletine ve onunla amel etmeye dair ayet ve rivayetleri naklettikten sonra **“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”**<sup>88</sup> ayet-i kerimesinden, Allah'ın Kur'an'daki ahlak, k - nunlar, farzlar ve sünnetleri beyan etmeyi Peygamberine vacip kıldığı; insanlara da Kur'an üzerinde tefakkuh, onu öğrenme ve muhtevasıyla ameli fariza tayin ettiği sonucuna varmıştır. Böylece onu bilmemek kimseye caiz olmayacak ve onunla ameli terketmek mazur görülmeyecektir. Sonra şöyle demiştir:

Biz [bu kitapta] bize ulaşanları, güvendiğimiz üstat ve şahısların Allah'ın kendilerine itaati farz kıldığı, velayetlerini vacip gördüğü ve

<sup>87</sup> “كان القمى يسلك فى منهجه التفسيرى منهج التفسير بالمأثور كتفسير البرهان للبحرانى و نور الثقلين للحويزى... و كان هدفهم من ذلك جمع كل ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله و اهل البيت و الصحابة بمناسبة الآية و ان كان الخبر ضعيفاً غير موافق مع ظاهر الآية و العقل السليم... و لكن لا يدل على قبولهم و حجيتها عندهم و لا بدل على اعتقادهم بما روه فى كتبهم”

(İyazi, *el-Müfessirun Hayatuhum ve Menhecehum*, s. 332).

<sup>88</sup> Nahl 44.

onların aracılığı dışında hiçbir ameli kabul etmediği kimselerden rivayet ettiklerini zikredecek ve bunları haber vereceğiz. Onlar, Allah Tebarek ve Teala'nın kendilerini vasfetmek ve onlara sorup (maarif ve ahkâmı) onlardan almayı vacip göstermek üzere <sup>89</sup>”فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (O halde eğer bilmiyorsanız ehl-i zikre (masum imamlar -a.s- sorun) buyurduğu kimselerdir. Öyleyse onların ilmi Allah Rasulü'ndendir ve onlar, Allah'ın kendi kitabında onlara hitaben;

”إِیْهَا الَّذِینَ آمَنُوا اذْكُرُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ“ <sup>90</sup>

(Ey iman edenler. Rükû ve secdeye gidin. Rabbinize ibadet edin. Hayırlı işler yapın. Umulur ki kurtuluşa erersiniz. Allah yolunda O'na yarışır şekilde cihad edin. O sizi seçti ve size dinde hiçbir zorluk ve meşakkat getirmedi. Babanız İbrahim'in dini[ni izleyin]. Peygamber size, siz de insanlara şahit olabilirsiniz diye sizi önceden ve bu Kur'an'da Müslüman olarak isimlendirdi)

Buyurduğu kimselerdir. O halde Allah Rasulü (s.a.a) onlara şahit, onlar da insanlara şahittirler. İlim onların nezdinde ve Kur'an onlarla birlikte. Allah Azze ve Celle'nin peygamberleri, melekleri ve rasülleri için seçtiği dini onlardan iktibas edilecektir. Müminlerin Emiri'nin (a.s) sözü şudur:

”إِنَّا إِنَّا الْعِلْمَ الَّذِي هَبَطَ بِهِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَجَمِيعَ مَا فَضَّلْتُ بِهِ النَّبِيِّينَ إِلَى خَاتَمِ الْبَيِّنَاتِ عِنْدِي وَعِنْدَ عَتَرَةِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ فَإِنَّ يَتَاهُ بِكُمْ بَلْ إِنَّ تَذَهَبُونَ“ <sup>91</sup>

(Dikkat et! Gerçek şu ki, Âdem'in -a.s- gökten yere indirdiği ilim ve en sonuncusuna kadar peygamberlerin üstünlük kazandırdığı şeylerin

<sup>89</sup> Nahl 43, Enbiya 7.

<sup>90</sup> Hacc 77-78.

<sup>91</sup> Bu rivayet Biharu'l-Envar'da (c. 92, s. 80, hadis 7) bu tefsirden nakledilmiştir.

tamamı benim ve peygamberlerin sonuncusunun itreti nezdindedir. O halde sizi nereye döndürüyorlar ve nereye gidiyorsunuz?)

Yine Hutbe'sinde şöyle buyurmuştur:

”و لقد علم المستحفظون من اصحاب محمد صلى الله عليه و آل انه قال: انى و اهل بيتى مطهرون فلا تستبقوهم فتضلوا و لا تتخلفوا عنهم فتزلوا و لا تخالفوهم فتجهلوا و لا تعلموهم فانهم اعلم منكم هم اعلم الناس كبارا و احلم الناس صغارا فاتبعوا الحق و اهله حيث كان“<sup>92</sup>

(Muhammed'in -s.a.a- ashabından âlim olanlar yakinen bilirler ki o şöyle buyurmuştur: Hiç kuşku yok ben ve Ehl-i Beyt'im pâk kılınmışlarız. O halde onların önüne geçmeyin ki sapmayasınız. Onlardan geri de kalmayın ki tökezlemeyesiniz. Onlara muhalefet etmeyin ki cahil kalmayasınız. Onlara öğretmeye kalkmayın, çünkü onlar sizden daha âlimdirler. Yetişkinlik ve çocuklukta insanların en bilgili ve en alçakgönüllüsüdürler.<sup>93</sup> O halde nerede olursanız olun hakkı ve onun ehlini takip edin.)

Kur'an'ın büyüklüğü ve imamların ilim mevkileri hakkında beyan ettiklerimiz, Allah'ın göğsüne ferahlık verdiği ve gönlünü aydınlatığı ve imanına hidayet bahşettiği kişi için kâfi gelmelidir.<sup>94</sup>

Buraya kadar aktarılanlardan gayet iyi anlaşılmış olmaktadır ki müellif, Kur'an'ın manalarını anlamayı ve onunla amel etmeyi vacip görürken onu anlamayı Allah Rasulü'nün (s.a.a) beyanına bağlı görmekte; Kur'an'ın mana ve maarifinin Allah Rasulü (s.a.a) ve masum imamlar (a.s) yoluyla, onların beyan ve tefsirinden yardım alarak anlaşılmasını zaruri saymaktadır. Çünkü birincisi, tebyin ayetine (<sup>95</sup>لِئُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) istinat etmiştir.

<sup>92</sup> Bu rivayet de *Biharu'l-Envar*'da (c. 23, s. 130, hadis 62) bu tefsirden nakledilmiştir.

<sup>93</sup> Hadisteki cümlelerin lafız tercümesi şöyledir: “Onlar yetişkinlikte insanların en âlimi ve çocuklukta da insanların en alçakgönüllüsüdürler.” Fakat en âlim olmanın yetişkinliğe, en alçakgönüllü olmanın da çocukluğa mahsus olmadığı karinesiyle, cümlelerin zâhirinde ifade edilen, kastedilen mana değildir. Asıl maksat, onların yetişkinlikte de, çocuklukta da en âlim ve en alçakgönüllü olduklarıdır. Belki de cümlede seci yapmak için yukarıdaki şekilde ifade edilmiştir.

<sup>94</sup> *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 30-31.

<sup>95</sup> Nahl 44.



İkincisi, Kur'an'ın manalarını anlamının vacip olduğunu beyan ettikten sonra masum imamlardan (a.s) bize ulaşan rivayetleri bu kitapta zikrettiğini haber vermiş; masum imamların (a.s) ilmi büyüklüğünü beyan eden, onlara sorup maarifi onlardan almak gerektiğini açıklayan ve onların Allah Rasulü (s.a.a) ile insanlar arasında vasıta olduklarını bildiren rivayetleri hatırlatmıştır.

Üçüncüsü, bu tefsirde ayetlerin ifade ettiği manayı açıklamak için en çok yardımı rivayetlerden almış ve pek çok yerde sadece rivayet zikretmele yetinmiştir. Fakat birçok yerde rivayete dayanmaksızın da ayetlere mana verdiği olduğundan yahut tarihsel olayları nakletmeye ve lugat izahatına girdiğinden ya da Kur'an'daki diğer ayetlerden yardım aldığından, hatta bazen Arap şiirinden bile şahit getirdiğinden, bazı kimseler gibi, dinin zaruriyatından olanlar dışındaki kanıtı -ister dinin usülü, ister furuu olsun- masumlardan (a.s) rivayet işitmeye sınırlayan ve Kur'an-ı Kerim'de, rivayetlerde ayetler için beyan edilmiş manalar dışındakini dayanak saymayan Ahbari mesleğinden<sup>96</sup> olmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis Kur'an'ın kendisini de manası (kendiliğinden veya diğer ayetlerin yardımıyla) aşikâr olduğu ölçüde istinat edilebilir ve faydalanılabilir görmektedir. Bu mesele- nin delili, buraya kadar anlatılanlara ilaveten, kitabın mukaddimesinde Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle istidlal ve istinatta bulunmuş olmasıdır.<sup>97</sup>

### Değerlendirme

Kummi'nin tefsir ekolü, Kur'an'daki mana ve maarifi anlamada Peygamber'in (s.a.a) ve masum imamların (a.s) beyanına muhtaç olmadığını

<sup>96</sup> Mesela alttaki cümleyi bir bab olarak konumlandıran Muhammed Emin Esterabadi gibi:

”فِي بَيَانِ انْحِصَارِ مَدْرَكِ مَا لَيْسَ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ مِنَ الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ أَصْلِيَّةٍ كَانَتْ أَوْ فُرْعَانِيَّةٍ فِي السَّمَاعِ عَنِ الْمُعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَلِي فِيهِ أَدَلَّةٌ“

(el-Fevaidul-Medeniyye, s. 128).

<sup>97</sup> Hatta ”وَنَحْنُ ذَاكِرُونَ وَمُخْبِرُونَ بِمَا يَنْتَهِي إِلَيْنَا وَرَوَاهُ مُشَايخُنَا وَثِقَاتُنَا“ (Tefsiru'l-Kummi, c. 1, s. 30) cümlesinde ”مَا يَنْتَهِي إِلَيْنَا“dan kastettiği şeyin, ayetler üzerinde tedebbürle onları idrak edilip anlaşılabilecek manalar ve konular olma ihtimali vardır. Bu ihtimal, ”يَنْتَهِي“ fiilinin müzari geldiği dikkate alındığında hiç uzak değildir. Dolayısıyla bu cümledeki ihtimal de onun Ahbari olmadığına ve tefsirinin mutlak rivayet tefsiri sayılamayacağına bir başka şahittir.

düşünmemesi ve Kur'an'ı tefsir ederken rivayetlerden yararlanmayı gerekli görmesi nedeniyle, Kur'an'ın mana ve maarifini anlamada rivayetlere ihtiyaç olmadığını ve Kur'an'daki bütün mana ve maarifi anlamının rivayetlere başvurmaksızın ve onlardan yardım almaksızın mümkün olduğunu zanneden kimsenin görüşünden üstündür.

Yine, müellifin, ayetlerin açık anlamını, rivayetlerde beyan edilmiş olmasa bile dayanak yapıp hüccet sayması ve rivayete dayanmaksızın ayetin manasını açıklamayı mutlak olarak caiz görmeyenler gibi düşünmemesi bakımından da bazı Ahbari meslekliğin görüşüne üstünlüğü vardır ve bu da söz konusu tefsir ekolünün diğer imtiyazlarındandır. Fakat ayetlerin tefsirini başka herşeyden çok rivayetlere dayandırması ve rivayet dışındaki dayanaklardan yararlanmada en düşük seviye ile yetinmesi itibarıyla eksiği vardır ve bu nedenle onu tefsirde kâmil bir ekol görmek mümkün değildir. Çünkü birincisi, bu ekolün muteber bir delili yoktur ve metinleri anlamada akılcı tarza aykırıdır. Zira rasyonel tarz, ister beşeri metinler, ister ilahi metinler olsun, metinleri anlayıp yorumlarken mana ve maksadı izaha etkisi olacak muteber her dayanaktan imkân nispetinde yardım almakta ve kendisini özel bir dayanaktan azami yararlanmayla sınırlamamaktadır.

Kur'an'ın tüm manalarına vakıf müfessirlerin tefsir okulunda açıklandığı gibi bu tarz, Peygamber ve masum imamlarca (a.s) reddedilmemek bir yana, bilakis birtakım rivayetler onu desteklemektedir de.<sup>98</sup> İkincisi, bu ekol tefsir için gerekli işleve sahip değildir ve Kur'an'ın tefsir edilebilir mana ve maarifinin büyük kısmını tefsir etmeksizin bırakmaktadır. Bu sorun, bu tefsirde olduğu gibi rivayetle tefsirin içtihad okuluna mensup diğer tefsirlerde de görülmektedir.

### Müellifin Tefsir Metodu

Müellif, tefsirde daha çok ayetlerin manasını açıklayan rivayetleri zikretmekle yetinmiştir. Fakat bunu, rivayete güvendiği ve ayetin manasını rivayette beyan edilen mana kabul ettiği anlaşılan bir ifadeyle belirtmiştir. Birçok yerde “فأَنَّ” tabiriyle rivayeti zikretmekte<sup>99</sup>; bazen kendi id-

<sup>98</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 102-132.

<sup>99</sup> Mesela bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 1, s. 61, 64-65, 71-72, 74, 94, 97, 110, 113, 117.

diasını açıkladıktan sonra rivayete istinat etmekte<sup>100</sup> veya rivayeti kendi beyanına delil yapmaktadır.<sup>101</sup>

Çoğu rivayeti senedle zikretmiş ama senedlerini tahkik etmeyip onlar hakkında görüş belirtmemiştir.

Tefsirin mukaddimesindeki sözünden<sup>102</sup>, tefsirinde zikrettiği tüm rivayetlerin onun nazarında sahih ve muteber olduğu sonucu çıkmaktadır.<sup>103</sup> Buna göre denebilir ki, tefsirin metninde sened incelemesi yoksa da genellikle rivayetleri tercih ederken onları tahkik etmiş, muteber ve güvenilir rivayetlere yer vermiştir. Zikrettiği rivayetlerin kimisi ayetlerin zâhir manasını tefsir etmekte<sup>104</sup>, kimisi ayetlerin bâtını veya sembolik manalarını açıklamakta<sup>105</sup>, bazı ayet ve kelimelerin kıraatını da masum imam-

<sup>100</sup> Mesela

”وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ۖ مَّا بَعَثْنَاكُم مِّن بَغْدٍ مُّوتِيكُمْ“ (Bakara 55 ve 56)

ayetlerinin delaletini açıklarken şöyle demiştir:

”فهذا دليل على الرجعة فى امة محمد صلى الله عليه و آله فانه قال صلى الله عليه و آله لم يكن فى بنى اسرائيل شىء الا و فى امتى مثله“ (A.g.e., s. 76).

<sup>101</sup> İmanın izahlarından birinin, Allah'ın müminlerin kalbine yerleştirdiği imanın ruhu ve teyidi olduğunu açıklarken şöyle demiştir:

”و الدليل على ذلك قوله صلى الله عليه و آله لا يزنى الزانى و هم مؤمن و لا يسرق السارق و هو مؤمن يفارقه روح الايمان مادام على بطنها فاذا قام عاد اليه قيل ما الذى يفارقه قال الذى يدعه فى قلبه“ (A.g.e., s. 61).

<sup>102</sup> ”و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهى الينا من مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم“ (Tefsiru'l-Kummi, s. 30).

<sup>103</sup> Şeyh Hürr Amuli ve Ayetullah Ho'i'nin de bu sonuca vardığı gibi. (Bkz: Vesailu's-Şia, c. 20, s. 68; Mu'cemu Ricalil-Hadis, c. 1, s. 49).

<sup>104</sup> Bunun örneği, Hamd suresinin tefsirinde ”الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ“i nasıbler, ”الضَّالِّينَ“i de şüphe edenler ve imamı tanımayanlar şeklinde tefsir eden rivayettir. (Bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 1, s. 58). Diğer örnek, Bakara suresi 35. ayetin tefsirinde Hazret-i Âdem'in (a.s) cennetini dünya bahçeleri olarak tefsir eden rivayettir. (Bkz: A.g.e., s. 71).

<sup>105</sup> Bâtını manaya örnek, Bakara suresi ikinci ayetteki ”الْكِتَابَ“ı İmam Ali (a.s) manası vermiş rivayettir. (Bkz: A.g.e., s. 59). Sembolik anlama örnek, ”بِسْمِ اللَّهِ“ın ”باء“sını ”ملك الله“i ”ميم“ ve ”ساء الله“i ”سين“; ”سين“ manası vermiş rivayettir. (Bkz: A.g.e., s. 57).

lardan (a.s) nakletmekte<sup>106</sup> ama rivayetleri ayıklayıp tasnif etmeye-  
rek karışık biçimde zikretmektedir. Bazı yerlerde aktardığı rivayetler tar-  
tışılmaya ve izaha muhtaçtır<sup>107</sup>, fakat müellif buna girmemiştir. Rivayet  
dışında da açıklamalar vardır, ama bunlar bazı yerlerde rivayetlerle öy-  
lesine içiçe girmişlerdir ki rivayetlerden ayırmak çok güçtür. Fakat dik-  
katli davranılırsa birbirinden ayırt edilebilirler. Çoğu yerde herhangi bir  
rivayet zikredilmeksizin basit bir içtihadla ayetlerin manası beyan edil-  
mektedir. Bu gibi yerlerde içtihad görüşlerini daha çok şahitsiz ve delil-  
siz olarak<sup>108</sup>, bazen ayetlere dayanarak<sup>109</sup>, bazen Arap şiirine dayanarak<sup>110</sup>,  
bazen de cahiliye zamanındaki insanların kültürüne dayanarak<sup>111</sup> be-

<sup>106</sup> Mesela İmam Sadık'ın (a.s) Hamd suresi 7. ayetini “صراط من انعمت عليهم” şe-  
linde okuduğunu bildiren rivayet (bkz: A.g.e., s. 58) ve İmam Sadık'ın (a.s) Bakara  
suresi 238. ayetindeki “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ” cümleyi  
“وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ” kıraatıyla okuduğunu söyleyen rivayettir. (Bkz: A.g.e.,  
s. 106).

<sup>107</sup> Mesela Bakara suresi 26. ayetteki “بُعُوضَةٌ” kelimesini Müminlerin Emiri Ali'ye (a.s)  
uygulayan rivayet böyledir. (Bkz: A.g.e., s. 64).

<sup>108</sup> Mesela Bakara suresinin başlarında 15, 16, 18, 23 ve 25. ayetlerin tefsirinde Allah t -  
rafından “استهزاء”yı azapla, “ضالّات”ı şaşkınlıkla, “هدایت”ı beyanla, “اشترَاء”yı ter-  
cihle, “صمّ”u işitmeyen kimseyle, “بكم”u anasından kör doğan kimseyle, “عمى”u gö-  
rüyorken sonradan kör olan kimseyle, “صيّب”ı yağmurla, “يُخْطِفُ”yu kör edilmekle,  
“ريب”ı kuşkuyla, “شهداء”yı müşriklerin taptığı ve kendilerine itaat ettiği kimselerle,  
“متشابه”ı birbirine benzeyen renklerde bir tür meyveyle, “أزواج مطهرة”u hayız olma-  
yan ve yenilenmeyen kadınlarla tefsir etmiş ve bunların hiçbirisi için herhangi bir şa-  
hit ve delil göstermemiştir. (Bkz: A.g.e., s. 63).

<sup>109</sup> Bunun örneği için bkz: Bakara suresi 3. ayetin tefsirinde imanın boyutlarını açıkla -  
ken. (Bkz: A.g.e., s. 59-61).

<sup>110</sup> Örnek için Rahman suresi 24. ayette “الاعلام”ın manasını izah ederken Hansa'nın, ka -  
deşi Sahr'a ağıt olarak söylediği şiirine (وَأَنْ صَحْرًا لَتَأْتِمُ بِهِ هِدَاةَ كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارَ) istinat etmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 355); “عُثْلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ” (Kalem 13) ayetinin  
tefsirinde “زَنِيمٌ”e “دَعَى” (babası belli olmayan ve çok sayıda erkeğin babası oldu-  
ğunu iddia ettiği kişi) manası verirken “زَنِيمٌ تَدَاعَاهُ الرِّجَالُ تَدَاعِيًا” şiirini şahit gös-  
termiştir. (Bkz: A.g.e., s. 399). Şiiri şahit gösterdiği diğer yerleri görmek için bkz:  
A.g.e., c. 1, s. 74, 104.

<sup>111</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 257; “خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا” (A'raf  
31) ayetinin tefsirinde.

yan etmiştir. Bazen cebr ve tevfiz, ric'at gibi bazı inanç meselelerinin sahihliği veya bâtıllığı konusunda yahut bidatin ve Allah'ın dini hakkında ilimsiz konuşmanın haram oluşu gibi fıkhi hükümlerde Kur'an'ın delaletine işaret etmiş<sup>112</sup>, bazen de ayetlerin münasebetiyle fıkhi ahkâmı tafsilatıyla açıklamıştır.<sup>113</sup>

### İnceleme

Sika kişilerden rivayet nakletmeyi ve ayetleri tefsir ederken muteber rivayetler zikretmeyi gerekli görmesi, rivayetlerin senedini belirtmesi, ayetlerin mana ve hakikatini beyan ederken ayetlere, Arap şiirine ve cahiliye zamanındaki insanların kültürüne istinat etmesi bu tefsirin müellifinin izlediği metodun kuvvetli ve üstün yanlarından. Bu sayede sözkonusu tefsir, müelliften sonraki tefsir yazarlarının faydalanabileceği yararlı bir tefsir haline gelmiş; müfessirler ve fakihler için rivayet kaynağı olmuş ve hatta bazı âlimler, halleri meçhul ravileri tevsik ederken ondan yararlanmışlardır. Fakat onun tefsir metodunda, gelecekteki müfessirlerin kendi tefsirlerinde kaçınılmaları için aşağıda değinilmiş bazı eksiklikler de mevcuttur:

1. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklanan noktalar itibariyle, müfessir, tefsirinin sahih ve kâmil olabilmesi için ayetlerin mana ve maksadını aydınlatacak ve tayin edecek bütün unsurları ve karineleri hesaba katmalı, ayetleri tefsir ederken bunlardan yardım almalıdır. Ama bu tefsirde müellif rivayetler dışındaki unsurlardan çok az yararlanmış ve birçok yerde ayetlerin mana ve maksadını açıklamak için Kur'an ayetleri, edebi kurallar, konuşanın ve muhatabın özellikleri ve diğerlerinden yardım alabilecekken rivayetleri zikretmekle yetinmiş, diğer aydınlatıcı unsurlardan istifade etmemiştir. Sonuç itibariyle de ayetlerin tefsir edilebilecek mana ve konularının büyük bölümü tefsir edilmeksizin müphem kalmıştır. Örnek vermek gerekirse, Hamd suresinin tefsirinde birkaç rivayeti zikretmekle yetinmiş<sup>114</sup> ve neticede de diğer içtihad tefsirlerinde Kur'an'ın diğer ayetleri, edebi bahisler ve benzerlerinden yararlanırlar

<sup>112</sup> Mesela bkz: A.g.e., c. 1, s. 227, 254 ve 255, c. 2, s. 150 ve 468.

<sup>113</sup> “وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ” (Bakara 237) ayetinin zeylinde iddetin kısıtları ve hükümlerini beyan etmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 105 ve 106).

<sup>114</sup> Bkz: A.g.e., s. 57 ve 58.

açıklanmış<sup>115</sup> bu surenin mana ve maarifinin büyük kısmı bu tefsirde izahsız kalmıştır.

2. Tefsir kıraat farklılıkları meselesinde çok zayıftır. Sadece bazı yerlerde ayet için başka bir kıraattan da bahseden rivayeti zikretmekle yetinmiştir. Bazı yerlerde kıraat farklılığı mana üzerinde etkili olmasına rağmen<sup>116</sup> çeşitli kıraatların varlığına ve sahih kıraata hiç değinmemiş; hatta bazı yerlerde ayete, bugünkü mushafta kayıtlı kıraat dışında bir kıraata göre mana vermiş ve mushafta kayıtlı kıraatı, Müslümanlar arasında geçerli olmasına rağmen işaretle bile zikretmemiştir.<sup>117</sup>

3. Ayetlerin manasını açıklarken rivayetlerden yardım almada, bu rivayetin masumdan sâdır olup olmadığını, istinat ve hüccet için kullanılıp kullanılmayacağını ortaya çıkarmak için ilkin rivayetin senedi incelenmelidir. İkincisi, muttasıl ve munfasıl karineler dikkate alınarak rivayetin manasına ulaşılmalı, yani bu rivayeti kayıt altına alan, tahsis eden ve onunla çatışan bir başka rivayet bulunup bulunmadığı araştırılmalı, dinin genel prensipleri ve zaruriyatı hesaba katıldığında zâhiri muhtevasının kabul edilebilir olup olmadığı tahkik edilmelidir. Üçüncüsü, ayetin manasına nispetle delalet seviyesi belirlenmeli; mesela muhtevasının ayet-i kerimenin manası için bir tek hakikati mi, yoksa mananın tamamını mı beyan ettiği; ayetin zâhiri manasını mı, yoksa tevil makamında olup bâtınını mı açıkladığı ve ayetin zâhir manasının başka bir şey olmasında aykırılık bulunup bulunmadığı tayin edilmelidir. Fakat müellif bu tefsirde her ne kadar kendi nazârında muteber olan rivayetlere yer vermişse de ve sened incelemesi bakımından herhangi bir sorun yoksa da birçok yerde ayetlerin manasını beyan ederken rivayetleri zikretmekle yetinmiş; rivayetlerin manasında muttasıl ve munfasıl karineleri dikkate alıp ayetlerin manasına nispetle delaletlerini tayin bahsinde herhangi bir izah ve tahkik ortaya koymamıştır.

<sup>115</sup> Bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 24-46; Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 89-110; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 1-17; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 15-22, 28-37.

<sup>116</sup> Mesela Hamd suresi 4. ayette “مَالِكٌ” ve “مَلِكٌ” kıraatı, Bakara suresi 222. ayette “يَطْهَرُونَ” ve “يَطْهَرُونَ” kıraatı, Maide suresi 6. ayette “أَرْجَلَكُمْ” ve “أَرْجَلَكُمْ” kıraatı.

<sup>117</sup> Kur'an'da “سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ” şeklinde geçen Saffat suresi 130. ayetini “سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ” kıraatıyla zikredip buna göre mana vermiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 100).

4. Kelimelerin manasını açıklama ve ayetlerin ifade ettiği şeyi şerhetme işi muteber ve aydınlatıcı unsurlara dayanmalı, sırf iddia ile yetinilmemelidir. Mesela anlamı bilinmeyen bir kelimenin hakiki veya kullanıldığı manayı açıklarken onun Kur'an'da ve rivayetlerde kullanıldığı yerlere ya da fasih Arapça'da nasıl kullanıldığına yahut hiç değilse temel ve muteber lugat kitaplarına istinat edilmelidir. Kelime için bir anlam zikretmek tek başına kâfi değildir. Ayetlerin anlamının ve ifade ettiği şeyin belirsiz olduğu ya da birkaç ihtimal arasında tereddüt bulunduğu yerlerde ayetlerin manasını ve ifade ettiği şeyi izah edip belirleyecek muteber karineler ve şahitler gösterilmelidir. Çünkü ayetin manası ve ifade ettiği şeyin ne olduğuyla ilgili iddiadan ibaret bir izah, ayetlerdeki kapalılığı ve genelliği bertaraf edemeyecektir. Fakat öyle anlaşıyor ki bu tefsirde pek çok yerde müellif, kelimelerin manasını ve ayetlerin ifade ettiği şeyi beyan ederken yalnızca iddiayla yetinmiş, muteber bir dayanak ve aydınlatıcı bir şahit ortaya koymamıştır. Bu da müfessirin bu tefsirdeki metodunun bir diğer eksikliğidir.

5. Tefsirin dayanağı yapılabilecek, ayetlerin ifade ettiği şeyi ve Allah Teâlâ'nın muradını aydınlatacak karineler arasında sayılan unsurlardan biri, ayetlerin nüzul sebebi ve ortamıdır. Ama nüzul sebebi ve ortamı, muteber bir tarikle sabit olduğu ya da en azından güven duyulacak karinelerle gerçekliği kesinleştiği takdirde tefsirin dayanağı yapılabilir. Kur'an tefsirinde, filan tarihsel olayın bu ayetin nüzul sebebi olduğu ya da ayetin filan tarihsel ortamda indiğine dair iddiadan ibaret bir görüş yeterli görülemez. Bilakis başta dayanak yapılan tarihsel ortam ve olayın gerçekliği incelenmeli ve gerçek olduğu ispatlandığı takdirde tefsire dayanak yapılmalıdır. Fakat müellif, bu tefsirin birçok yerinde tarihsel olayları nakletmekle yetinmiş; gerçek olup olmadıklarını incelemeksizin ve onlar için muteber bir istinat ve tarik zikretmeksizin tefsirini bunun üzerine kurmuştur. Bu davranış, müfessirin bu kitaptaki tefsir metodunun beşinci eksikliğidir.

6. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklanmış kaidelerden biri, Arap edebiyatının kuralları ve rasyonel diyalogun ilkeleri çerçevesinde ayetlerin manaya delaletinin aşikâr olmadığı ayetler için müfessirin bâtnı mana zikretmekten kaçınmalı ve böyle bir manayı açıklarken sadece muteber

rivayetlerle yetinmelidir. Fakat bu tefsirin müellifi bu kurala riayet etmemiş ve bazı yerlerde ayetler için ona delalet edecek bir rivayet nakletmeksizin bir mana beyan etmiştir. Hâlbuki ayetlerin ona delaleti aşikâr değildir ve ayette böyle bir mananın kastedildiğine herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu da bu müfessirin tefsir metodundaki altıncı eksikliklerdir. Elbette ki ayetlerin zeylinde masumlara (a.s) dayanmaksızın zikredilmiş mevzular onun nazarında muteber rivayetse bu eksiklik ortadan kalkmış olmaktadır. Fakat böyle bir şey sabit değildir. Velew ki sabit olsa da buradaki eksiklik, rivayetleri masumlara (a.s) istinat etmeksizin nakletmiş olmasıdır.

### Tefsirin Muhtevası

Bu tefsirin mukaddimesi, Allah Rasulü (s.a.a) ve Müminlerin Emiri'nden (a.s) Kur'an'ın azametini, imamların (a.s) onunla ilgili ilmini beyan eden ve Kur'an'ın maarifini onlar aracılığıyla anlamaya teşvik eden rivayetler ve ayetler içeren uzun ve âlimane bir hutbe ile başlamış; devamında da Kur'an kısım ve sınıflara ayrılmış, her biri için misaller verilmiş ya da Kur'an ayetlerinden misaller zikredilmiş ve bunların izahı yapılmıştır. Yaklaşık elli tane olan bu kısımların bir bölümü Kur'an ilimlerindeki nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, ayetlerin tertibi, tevil ve benzeri kavramsal meselelerle irtibatlıdır. Bazıları Kur'an'daki kimi lafızların kullanım hususiyetleriyle ilgilidir.

Bunların arasında, Kur'an lafızlarından bir bölümünün âmm ama manasının hâs olması, bir kısmının da bunun tersi olması, bir bölümünün çoğul ama manasının tekil olması, bir kısmının belli bir kavme hitap etmesi ama kastettiğinin başka kavim olması, bir bölümünün Nebiyy-i Ekrem'e (s.a.a) hitap olması ama ayetin maksadının onun ümmeti olması gibi durumlar vardır. Bu kısımların bazıları da ayet-i kerimelerin maarif ve konularıyla alakalıdır. Mesela Kur'an'ın bir bölümü mülhidleri reddetmeye dair, bir bölümü dualistleri reddetmeye dair, bir bölümü Cehmiyye'yi (cebre itikat edenlerden biri olan Cehm b. Safvan'ın taraftarları<sup>118</sup>)

<sup>118</sup> Şehristani şöyle demiştir:

”الجهمية اصحاب جهم بن صفوان و هو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمز و قتله سالم بن احواز المازني «بمرو» في آخر ملك بني امية و وافقه المعتزلة في نفى الصفات الازلية و زاد عليهم باشياء“ (el-Milel ve'n-Nihal, c. 1, s. 79).



reddetmeye dair, bir bölümü dehrileri reddetmeye dair, mukaddimenin öne çıkan kısımlarından kimisi<sup>119</sup> ise yazarın, bazı rivayetlere dayanarak adeta Kur'an ayetlerinin bazılarında, bazı kelimeleri değiştirme veya çıkarma şeklinde bir tür tahrif bulunduğu inandığını göstermektedir. Fakat dikkatlice bakıldığında bu tahrifi, halihazırdaki Kur'an'ın itibarını kaybetmesi, güvenilir olmaktan çıkması ve hüccet olamayacak hale gelmesi biçiminde kabul etmediği farkedilecektir. Bu nedenle Kur'an'ı hidayet kitabı bilerek onu tefsir etmeye girişmiştir.

Bu kitabın tefsir konuları beş şekilde nakledilmiştir:

1. Senedle veya senedsiz olarak, çoğu İmam Sadık'tan (a.s) olmak üzere masum imamlardan (a.s) doğrudan nakledilmiş rivayetler.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Mesela;

”و اما هو كان على خلاف ما انزل فهو قوله كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (آل عمران 110) فقال ابو عبدالله عليه السلام لقارى هذه الآية «خير امة» يقتلون امير المؤمنين و الحسن و الحسين بن على عليهم السلام فقيل له و كيف نزلت يابن رسول الله؟ فقال انما نزلت «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» و اما ما هو محزف منه فهو قوله لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ [فى على] أَنْزَلَ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ (نساء 166) و قوله يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [فى على] وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ“ (Tefsirul-Kummi, c. 1, s. 36-37)

”و اما التقديم و التأخير فان آية عدة النساء الناسخة مقدمة على المنسوخة لان فى التأليف قد قدمت آية عدة النساء اربعة اشهر و عشرا على آية «عدة سنة كاملة» و كان يجب اولاً ان تقرأ المنسوخة التى نزلت قبل ثم الناسخة التى نزلت بعده و قوله أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً (هود 17) فقال الصادق عليه السلام انما نزل «أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَى»“ (A.g.e., s. 34-35).

<sup>120</sup> Ağabozorg Tehrani şöyle buyurmuştur:

”و كذلك عمد المفسر القمى فى تفسيره هذا على خصوص ما رواه عن ابى عبدالله الصادق عليه السلام فى تفسير الآيات“

(el-Zeria, c. 4, s. 303). Fakat bu tefsirde İmam Sadık (a.s) dışında da pek çok rivayet nakledilmiştir ve bunların bir kısmı da hiç kuşku yok Ali b. İbrahim'dir. Bu rivayetlerin referansları için bkz:

2. Ebi'l-Carud'un İmam Bakır'dan (a.s) naklettiği rivayetler.<sup>121</sup>

3. “فی رواية علی بن ابراهیم” başlığı altında, yer yer de “عن علی بن ابراهیم قال” şeklinde zikredilmiş konular ve izahatlar.<sup>122</sup>

4. “قال” başlığıyla ve faili belirsiz şekilde beyan edilmiş konular.<sup>123</sup> Kimileri, bu yerlerde “قال”nin failinin İmam Sadık (a.s) olduğu ve o konuların da o Hazret'ten aktarıldığının anlaşıldığını söylemiştir.<sup>124</sup> Fakat

Allah Rasulü'nden (s.a.a): c. 1, s. 20, 304; c. 2, s. 290, Hazret-i Ali'den (a.s): c. 1, s. 65, 112, 127, 374; c. 2, s. 43, 44, 291, İmam Hüseyin'den (a.s): c. 2, s. 274-276, İmam Seccad'dan (a.s): c. 1, s. 13; c. 2, s. 22 ve 23, İmam Bakır'dan (a.s): c. 1, Âl-i İmran suresinin başlarından önce, s. 55, 56, 82, 83, 108, 124, 125, 127, Âl-i İmran suresinin başlarından sonra Ebi'l-Carud tarikinden, s. 130, 186, 228, 229, 249, 305, 379, 414; c. 2, s. 22, 104, 205, 253, 254, 282, 289, 291, 381, 409, 411, 464, 493, İmam Kazım'dan (a.s): c. 2, s. 373, 406, İmam Rıza'dan (a.s): c. 1, s. 48, 52, 109, 111, 157, 222, 247, 370, 382; c. 2, s. 25, 37, 104, 117, 154, 217, 286, 336, 342, 343, 353, 397, 412, İmam Cevad (a.s): c. 1, s. 210-212; c. 2, s. 252, İmam Hadi (a.s): c. 1, s. 312, 384; c. 2, s. 304, İmam Askeri (a.s): c. 2, s. 50.

<sup>121</sup> Bilgisayar istatistiğine göre *Tefsiru'l-Kummi*'de Ebi'l-Carud'un Ebi Cafer'den (İmam Bakır a.s) naklettiği 191 rivayet yeralmaktadır. Bu rivayetler, “فی رواية ابی الجارود” başlığı altında ve İmam Bakır'a (a.s) nispet edilmiş on dört yerin dışındakilerdir.

<sup>122</sup> Bilgisayar istatistiğine göre bu tefsirde yaklaşık 246 yerde “قال علی بن ابراهیم” (bazen fa, bazen vav, bazen de fa ve vav harfi olmaksızın), 5 yerde “فی رواية علی بن ابراهیم” ve bir yerde de “عن علی بن ابراهیم قال” başlığı vardır.

<sup>123</sup> Bu konuların örnekleri için bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 57 “اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”den sonra, s. 63 “كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا ثَمَرَةً... مُتَشَبِهًا”den sonra, s. 74 “عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ”den, “وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ”den, “أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ”den, “كُلَّهَا”den, “يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ... عَلَى الْعَلَمِينَ”den sonra, s. 57 “الَّذِينَ يَظُنُّونَ... إِلَيْهِ رَجِعُونَ”den sonra, c. 2, s. 478 “وَالْعَصْرِ... خُسْرٍ”den sonra, s. 479 Hümeze suresinin ayetlerinin tefsirinde, s. 482 Kureyş suresinin tefsirinde, s. 483 Maun suresinin tefsirinde, s. 484 Kevser suresinin tefsirinde, s. 486 Nasr suresinin tefsirinde, s. 488 Mesed suresinin tefsirinde.

<sup>124</sup> Feyz Kaşani şöyle buyurmuştur:

“و القمى قد يسند الى المعصوم عليهم السلام و قد لا يسند و ربما يقول «قال» و الظاهر انه اراد به الصادق عليه السلام فان الشيخ ابا على الطبرسى قد يروى عنه ما اضمرة و يسنده الى الصادق عليه السلام و نحن نروى ما اضمرة على اضمار”

(*Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 77); Bahrani de *Tefsiru'l-Kummi*'nin bu kısım konularını İmam Sadık'a (a.s) ait saymıştır. (Bkz: *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 4).

bu yerlerde de “قال”nin failinin Ali b. İbrahim olma ihtimali vardır. Bu mevzuların rivayet edildiği kesin olmadığından ve ıstihla söylersek, rivayette “şüphe-i misdakiyye”<sup>125</sup> bulunduğundan rivayet haberleri buna bina edilemez.

5. Rivayet başlığı olmaksızın ve “قال” tabiri kullanılmaksızın ayetlerin izahında beyan edilen konular.<sup>126</sup> Bunlar kesin olarak *Tefsiru'l-Kummi* yazarına aittir.

Dolayısıyla bu tefsirin konularının iki bölüm olduğu sonucuna varmaktayız: Biri, masum imamlardan (a.s) nakledilmiş rivayetler, diğeri ise masumların (a.s) dışındakilerin tefsir görüşleridir. Bu kitapta, bu iki bölümün her birini ayrı ayrı ele alıp genel ve özet olarak inceleyeceğiz. Rivayetlerin sened ve muhteva olmak üzere iki açıdan incelenmesi gerektiğinden, iki bölüm halindeki konular üç başlık altında (rivayetlerin sened tahkiki, rivayetlerin muhteva değerlendirmesi, tefsir görüşlerinin değerlendirmesi) incelenecektir.

### Rivayetlerin Sened Değerlendirmesi

Daha önce açıklandığı gibi, eğer bu tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadı ispatlanamazsa tefsirdeki rivayetlerin hiçbirinin senedi sabit görülemeyecektir. Fakat eğer değinilen tahkike dayanarak tefsirin Ali b. İbrahim'e istinadında eksik bulunmuyorsa tefsirdeki rivayetlerin sened açısından birkaç grup olduğuna dikkat çekmeliyiz:

1. Mürsel rivayetler<sup>127</sup>

2. Ebi'l-Carud'dan nakledilmiş senedli rivayetler.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Âmm lafzı tahsis eden hâs lafzın ihtimali olması nedeniyle hakikati konusunda şü - heye düşülmesi. Lafzın manası anlaşılrsa da harici tezahürü, örneği ve hakikatinin anlaşılması. (*hawzah.net*'ten özetle-Çev.)

<sup>126</sup> Bu konuların örneği için bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 63 Bakara suresi 8, 16-20, 23. ayetlerin izahında; c. 2, s. 489 Tevhid suresinin tefsirinde, s. 492 Nas suresinin tefsirinde.

<sup>127</sup> Mürsel rivayetlerin örnekleri için bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 60, 64, 70, 130 ve 490.

<sup>128</sup> Bilgisayar istatistiğine göre (Mu'cem-i Fikhi yazılımı) bu tefsirde Ebi'l-Carud'dan nakledilen rivayetler 205 yerde geçmektedir. Dört yerde senedli (bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 129 Âl-i İmran suresi 49. ayetin zeyli, s. 227 En'am suresi 39. aye-

3. Senedinde, yalancılık veya zayıflıklarına şahitlik edilen kişilerin bulunduğu senedli rivayetler.<sup>129</sup>

4. Senedinde tanınmayan ve halleri meçhul kişilerin bulunduğu senedli rivayetler.<sup>130</sup>

5. Senedi sahih, yani seneddeki ravilerin tamamı mevsuk kişiler olan senedli rivayetler.<sup>131</sup>

Bu beş grup rivayetlerden sadece beşinci grubun senedinin sahihliği bellidir ve onlarda hiç sorun yoktur. Fakat müellifin tefsirin mukaddimesinde zikrettiği kişiler arasından birinin senedin sıhhatine ulaşması dışında diğer dört grubun senedinin sahihliğini tespit etmenin bir yolu yoktur. Müellif mukaddimede, Kur'an'da beyan edilenler üzerinde dü-

tin zeyli, s. 252 A'raf suresi 1. ayetin zeyli, s. 297 Enfal suresi 24. ayetin zeyli), 188 yerde “فی رواية ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام” tabiriyle, ondört yerde “فی رواية ابی الجارود” tabiriyle (bu yerlerden bazıı görmek için bkz: A.g.e., c. 1, s. 158 Nisa suresi 1. ayetin zeyli, s. 190 Maide suresi 3. ayetin zeyli, s. 317 Tevbe suresi 42. ayetin zeyli, s. 370 Yusuf suresi 18. ayetin zeyli, s. 391 Ra'd suresi 33. ayetin zeyli, s. 397 İbrahim suresi 14. ayetin zeyli, s. 419 Nahl suresi 80. ayetin zeyli ve c. 2, s. 51 Meryem suresi 74. ayetin zeyli, s. 218 Yasin suresi 56. ayetin zeyli, s. 401 Kalem suresi 48. ayetin zeyli, s. 467 Beyyine suresi 1. ayetin zeyli).

<sup>129</sup> Mesela “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”in tefsirinde birinci rivayetin üçüncü senedindeki Amr b. Şimr (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 55), Necaşi onun hakkında şöyle buyurmuştur: “ضعيف جداً” (Ricalu'n-Necaşi, s. 287; Erdebili, Camiu'r-Revat, c. 1, s. 623); Tekvir suresi 29. ayetin zeylindeki Ahmed b. Muhammed Seyyari (Bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 2, s. 433), Şeyh Tusi, Necaşi ve Allame onun zayıf olduğuna şahitlik etmiştir (Bkz: Tusi, el-Fihrist, s. 23, Ricalu'n-Necaşi, s. 80, Allame Hilli, Rical, s. 203, Erdebili, a.g.e., c. 1, s. 67); Mearic suresi ilk ayetin zeylinde bir rivayetin senedindeki Abdurrahman b. Kesir (Tefsiru'l-Kummi, c. 2, s. 406), Necaşi ve Allame onu zayıf saymıştır (Ricalu'n-Necaşi, s. 234-235, Allame Hilli, Rical, s. 239, Erdebili, a.g.e., s. 453).

<sup>130</sup> Mesela Bakara suresinin tefsirinde ilk rivayetin senedindeki Sa'dan b. Müslim (Tefsiru'l-Kummi, c. 1, s. 59), Hicr suresi 78. ayetin zeylinde bir rivayetin senedindeki Sevre b. Kuleyb (a.g.e., s. 408), Tekvir suresinin tefsirinde “وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ” ayetinin zeylinde bir rivayetin senedindeki Eymen b. Muhriz (a.g.e., c. 2, s. 433), Tekasür suresi 8. ayetin tefsirinde bir rivayetin senedindeki Seleme b. Ata (a.g.e., s. 477), Bakara suresi 36. ayetin zeylinde bir rivayetin senedindeki Kasım b. Süleyman (a.g.e., c. 1, s. 64). Bu kişilerin hiçbirisi tevsih edilmemiştir.

<sup>131</sup> Bu rivayetlerin örneklerini görmek için bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 1, s. 57 (Hamd s - resinin tefsirinde ilk rivayet), s. 58 (“غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”)nin tefsirinde), s. 62 (Bakara suresi 6. ayetin zeyli), s. 70 (Bakara suresi 34. ayetin tefsiri).

şünme, onları öğrenme ve onlarla amel etmenin vacipliğini açıkladıktan sonra şöyle der:

”و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهى إلينا و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم“<sup>132</sup>

(Biz, bize ulaşanları, güvendiğimiz meşayih ve kişilerin Allah'ın kendilerine itaati vacip kıldığı kimselerden rivayet ettiklerini zikredecek ve haber vereceğiz.)

Kimileri müellifin cümlesini ”و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهى إلينا من مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم“ şeklinde nakletmiş ve şöyle demiştir:

Bu sözde, bu kitabında “sika”dan başkasından rivayet etmediğine aşikâr delalet vardır. Hatta *Vesail* sahibi [bu cümleden] Ali b. İbrahim'in şahitliğiyle, tefsirdeki rivayetlerin senedlerinde geçen herkesin güvenilir olduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu çıkarım yerindedir. Çünkü Ali b. İbrahim, bu sözle, tefsirinin sahihliğini, rivayetlerin masumlardan (a.s) geldiği ve bunun sabit olduğunu ve onların Şia'nın güvendiği üstatlar ve şahıslar aracılığıyla kendisine ulaştığını ispatlamak istiyordu. Öyleyse bu tevsikin, kendilerinden vasıtasız rivayet ettiği üstatlarıyla sınırlanmasının manası yoktur.<sup>133</sup>

Ebi'l-Carud'un hal tercemesinde de onun sika kabul edilmesinin delillerinden biri olarak işte bu cümleyi göstermiştir.<sup>134</sup>

Öyle görünüyor ki, *Tefsiru'l-Kummi*'de geçen cümle (*Mu'cemu Ricali'l-Hadis*'te nakledilen cümle değil) böyle bir manayı ifade etmemektedir. Çünkü bu anlam, cümleden ancak ”و رواه مشايخنا“ cümlesindeki ”و“<sup>1</sup> tefsir atfı kabul etmemiz, ”بما ينتهى إلينا“ ile ”رواه مشايخنا و ثقات“ cümlelerinden kastın aynı şey olduğunu söylememiz ve ”مشايخنا و ثقات“ cümlesini rivayetlerdeki senedin dolaylı ravilerine de genelleştirmemiz halinde çıkartılabilir. Ama eğer hâs âmma atfediliyorsa (bu tefsirde mürsel ve za'yıf rivayetlerin çokça nakledildiği dikkate alınırsa bu ihtimal yüksektir ve

<sup>132</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>133</sup> Hoi, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, c. 1, s. 49 ve 50.

<sup>134</sup> A.g.e., c. 7, s. 324.

reddedecek etken yoktur), ikinci cümleden yalnızca üstatlar ve güvenilir kişilerin aktardığı rivayetler kastediliyor ve birinci cümleden de mürsel, senedsiz, meçhul senedli, zayıf senedli veya sahih senedli olarak masum imamlardan (a.s) müellife ulaşmış rivayetlerin tamamı kastediliyorsa bu durumda bu cümle sözkonusu manayı ifade etmemektedir. Gerçi hâsın âmma atfı için mevsulün tekrarlanarak “ما يتهى الينا من مشايخنا و ثقاتن” cümlesiyle birlikte beyan edilmesi münasip idi. Fakat müellifin bu tefsirde mürsel ve zayıf rivayetleri de çokça zikrettiği hesaba katılırsa bu ihtimal güçlenmektedir; en azından cümlelerin yazarının, *Vesail* sahibinin çıkardığı ve Ayetullah Hoi'nin de teyit ettiği manayı mı kastettiği belli değildir.

Şu halde bu cümleden, tefsirin bütün rivayetlerinin sahih ve tüm ravilerinin de güvenilir olduğu sonucunu çıkaramayacak olmak bir yana, bilakis bu cümleden, müellifin birinci ravilerinin hepsi ve vasitasız meşayih de anlaşılamamaktadır. Bu ifadeden, bu tefsirin bazı rivayetlerini sika kişilerin müellif için rivayet ettiğinden fazla bir sonuç çıkartılamaz. Denebilir ki, sözün makamı itibariyle ve müellif bu cümleyle kendi tefsirine itibar kazandırmak istediğinden tefsir atfı daha uygundur. Hatta o karine dikkate alınırsa tefsir atfı belirleyici olacaktır. Fakat bu tefsirde Şia'nın rical âlimleri nezdinde zayıf ve sika olmayan pek çok kişiden rivayet nakledildiği ve birçok yerde çelişki bulunduğu hesaba katıldığında müellifin bu cümleyle tüm ravileri mevsuk gösterdiği, hatta bu tefsirin dolaylı ravilerini de kastettiğinden emin olunamamaktadır. Bu yüzden Ayetullah Hoi'nin bazı talebeleri, mukaddimedeki ravileri tevsik etmek üzere söylenen sözlerin ağırlıklı kısmı kastettiği ve bunun da sabit görülmesi için her babta bir rivayetin sahih ve muteber olmasının kâfi geleceğinin tefsirin rivayetlerini inceleyen kişi için aşikâr olduğunu söylemiştir.<sup>135</sup> Dolayısıyla müellifin sözünden, yukarıda zikredilmiş dört gruptan hiçbirinin senedinin sahih olduğu sonucu çıkartılamaz.

Müellifin bu tefsirde Ebî'l-Carud'dan naklettiği rivayetler üç yerde senedlidir, diğer üç yerde ise “فی رواية ابی الجارود” ibaresiyle zikredilmiştir. Çünkü bu yerlerde de aynı senedle geçiyor olma ihtimali vardır ve kısaltmak için senedi zikretmemiş olabilir. Hatta denebilir ki hiçbir yerde

<sup>135</sup> Bkz: Hoi, Sıratu'n-Necat, c. 2, s. 457 ve 458 (Ayetullah Tebrizi'nin talikası). Hiç kuşku yok, her babta bir tek sahih rivayetin varlığının, ağırlığın gerçekleşmesi için yeterli görülmesi tartışmaya açıktır.

Ebi'l-Carud'un tefsiri belirtilmemiş olsa bile Ebi'l-Carud'un tefsir sahibi olduğu<sup>136</sup> ve bu üç yerde müellifin Ebi'l-Carud senedinin, Şeyh ve Necaşi'nin Ebi'l-Carud için zikrettiğiyle aynı sened olduğu gözönünde bulundurulduğunda müellifin bütün bu rivayetleri Ebi'l-Carud'un tefsirinden naklettiği ve anılan senedin de Ebi'l-Carud'un tefsirine kendi senedi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat her halükarda bu senedde, Şeyh'in zayıf kabul ettiği Kesir b. Ayyaş<sup>137</sup> vardır ve bu sebeple bu tefsirde Ebi'l-Carud'dan nakledilmiş rivayetlerin tümünün senedi zayıf olmaktadır.

Ebi'l-Carud'un Zeydi mezhebinden olması, ona özgü bir tevsikin mevcut bulunmaması ve rivayetlerinin o kötülenerek iletilmesi bir yana, her ne kadar Ayetullah Hoi İbn Kuluye'nin genel olarak tevsik edilmesinde ve Şeyh Müfid'den aktarılmış genel bir ifadeye ve bu tefsirin mukaddimesinde geçen cümleden çıkarılmış genellemeye dayanarak onun güvenilir bulunmasında eksiklik görmese de ve Ağabozorg Tehrani de Kesir b. Ayyaş nedeniyle bu senedin zayıflığına işaret ettikten sonra "Fakat bu zayıflığın bir zararı yoktur. Çünkü onu (tefsir) ashabımızın<sup>138</sup> pek çok sika ismi Ebu'l-Carud'dan rivayet etmiştir." demiş olsa da bu söz yine de eksiktir. Çünkü ashabın sikalarının çoğu o tefsiri Ebu'l-Carud'dan rivayet etmiş olsa bile -gerçi buna da ulaşabiliyor değiliz- her durumda bu tefsirin müellifi bu rivayetleri aynı zayıf senedle Ebu'l-Carud'dan veya tefsirinden nakletmiş olmaktadır ve diğer sikaların naklinin, bu rivayetlerin senedinin zayıflığını giderme ve sahih yapma üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

<sup>136</sup> Bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 251; *Ricalu'n-Necaşi*, s. 170, madde 448; Tusi, *el-Fihrist*, s. 72; İbn Nedim bu tefsirden "Kitabu'l-Bakır Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali (a.s) revahu anhu Ebu'l-Carud Ziyad b. el-Munzur Reisu'l-Carudiyye el-Zeydiyye" ünvanıyla bahsetmiştir. (*el-Fihrist*, s. 36).

<sup>137</sup> Hoi, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, c. 7, s. 321, madde 4805.

<sup>138</sup> Bu sika isimlerle kastettiği kişiler, *Usulü Kafi*, *Besairu'd-Derecat*, Saduk'un *el-Emali* ve *el-Hisal'i*, *Tefsir-i Ali b. İbrahim ez Ebi'l-Carud* gibi kitaplarda kendilerinden rivayet nakledilmiş Mansur b. Yunus Sika, Hammad b. İsa, Amir b. Kesir Serrac, Hasan b. Mahhub, Sa'lebe b. Meymun, İbrahim b. Abdulhamid, Safvan b. Yahya b. Ömer Ca'fi, Seyf b. Umeyre, Ömer b. Ezine, Abdussamed b. Beşir'dir. (Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 308-309). Fakat bunların Ebi'l-Carud'un tefsirinden rivayet naklettiklerinin belli olmaması bir sorundur. Belki de rivayetleri şifahen bizzat Ebi'l-Carud'dan işitip naklettiler. Öyleyse onları *Tefsir-i Ebi'l-Carud*'un mevsuk ravisi saymak mümkün değildir.

Diğer nokta, müellifin tefsirin mukaddimesindeki cümlesi, kitabındaki rivayetlerin tüm ravileriyle ilgili genel bir tevsik ifade ettiği farzedilse bile tefsirin rivayetleri arasında sadece senedinde meçhul ve tanınmayan kişilerin bulunduğu dördüncü grubun sahih kabul edilmesini sağlayabilir. Ama senedinde yalancılık veya zayıflıklarına şahitlik edilmiş kişiler bulunan üçüncü grubun, senedinde zayıf Kesir b. Ayyaş'ın bulunduğu Ebi'l-Carud'un rivayetlerini sahih göstermeye hiç etkisi yoktur. Çünkü o genel tevsik, bu özel tazyifle çatışmaktadır. Özel tazyifin öncelikli olduğunu söyleyemesek bile hiç değilse genel tevsik onunla çatıştığında tevsiki düşürür ve etkisiz hale getirir.<sup>139</sup>

Yine mürsel rivayetler üzerinde de bir etkisi yoktur. Çünkü bu rivayetleri de özel tazyife maruz kalan kişilerden rivayet etmiş olması muhtemeldir. Bu ihtimale binaen o rivayetlerin senedinin sıhhati bu cümle ile sabit olmayacaktır. Eğer bir kimse, "Bu rivayetler Ali b. İbrahim nezdinde sâdır oluş bakımından mevstuktur ve sâdır oluş bakımından mevstuk olmak, seneddeki bazı ricalin irsalı veya zayıflığı ile aykırılık oluşturmaz. Öyleyse bu kısım rivayetler de muteberdir" iddiasında bulunursa ona şöyle itiraz edilir: Birincisi, bu rivayetlerin Ali b. İbrahim nezdinde sâdır oluş bakımından mevstuk kabul edildiğinin delili yoktur. İkincisi, Ali b. İbrahim'in bu rivayetleri tevsik etmesi sadece kendisi için itibarı vardır, başkası için değil.

### Rivayetlerin Muhtevasının Değerlendirmesi

Bu tefsirin rivayetleri muhteva açısından genel olarak üç grupta toplanabilir:

Birinci grup, muhtevaları akılcı veya rasyonel ya da Kur'ani ve şer'i desteğe sahip, hak oldukları (ister masumdan sâdır olsunlar, ister olmasınlar) bilinen ve kabul edilmeleri masumdan sâdır olduklarının ispatlanmasına bağlı olmayan rivayetlerdir. Mesela Hamd suresinin tefsirinde

<sup>139</sup> Ayetullah Hoi de tefsirin mukaddimesinde geçen cümleden Ali b. İbrahim'in tefsirin bütün ravilerini genel olarak tevsik ettiği sonucunu çıkarmış ve ona güvenmiş olmakla birlikte bu tefsirin ravilerinden biri olan Abdurrahman b. Kesir (*Tefsiru'l-Kummi*, c. 2, s. 406 Mearic suresi 1. ayetin zeyli) konusunda şöyle demektedir: "Ali b. İbrahim'in genel tevsiki, Necaşi'nin tazyifiyle çatışmaktadır." (Bkz: Hoi, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, c. 9, s. 344).



“الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” i nasıbler (masum imamlara -a.s- adavet ve düşmanlık edenler), “الضَّالِّينَ” i ise şüphede olanlar (masum imamların -a.s- imameti hususunda veya mutlak manada dinin ilkeleri hakkında) ve (kendi zamanındaki) imamı tanımayanlar şeklinde tefsir eden rivayet gibi.<sup>140</sup> Çünkü şer’i açıdan nasıblerin Yüce Allah’ın gazabına uğrayacakları, masum imamların (a.s) imametinden kuşku duyanlar veya dinin diğer ilkelerinden şüphede olanların ise yoldan saptıklarının açık ve kesin olduğu dikkate alındığında rivayetin muhtevasının hak olduğu bellidir ve bu rivayetin kabul edilmesi masum imamdan (a.s) sâdır olmasına bağlı değildir.

Aynı şekilde, Tekasür suresinde “لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ” ayetini tefsir eden rivayet gibi: Bu ümmet, Allah’ın, önce Rasulullah (s.a.a), daha sonra da o Hazret’in masum Ehl-i Beyt’i aracılığıyla verilmiş nimetten sorguya çekilecektir.<sup>141</sup> Çünkü Allah Teâla’nın o büyük şahsiyetlerin varlığının bereketiyle insanlara inayet buyurduğu nimetlerin “النَّعِيمِ” in örfteki örnekler olduğu ve ayetin o nimetleri açık biçimde kapsadığı dikkate alındığında bu rivayetin muhtevasının hak olduğu (masumdan sâdır olsun veya olmasın) bellidir ve kabul edilmesi, masum imamdan (a.s) sâdır olmasına bağlı değildir.

Yine “يَوْمَ الدِّينِ” e “يَوْمَ الْحِسَابِ” manası vermiş başka bir rivayetin<sup>142</sup> Kur’an’dan şahidi bulunması<sup>143</sup> (وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ) nedeniyle onu kabul etmek için bu mananın masumdan sâdır olduğunun ispatlanmasına ihtiyaç yoktur.

Aynı şekilde, Allah’ın kitabında geçen küfrü beş şekilde izah eden ve her izah için Kur’an ayetlerinden şahit gösteren rivayet<sup>144</sup> o ayetlerde geçen lugat, Arap edebiyatının kaideleri ve diyalogun rasyonel ilkelere göre rivayette beyan edilen manayı desteklediği takdirde rivayetin muhtevasının hak oluşu ve kabul edilmesi, rivayetin masumdan sâdır

<sup>140</sup> Bkz: Tefsiru’l-Kummi, c. 1, s. 57.

<sup>141</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 477.

<sup>142</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 57. Tabii ki bu kısmın rivayet olması, “قال يم الحساب”daki “قال”nin failinin İmam Sadık (a.s) olmasına bağlıdır. Siyak hesaba katıldığında böyle olduğu uzak ihtimal değildir.

<sup>143</sup> Saffat 20.

<sup>144</sup> Tefsiru’l-Kummi, c. 1, s. 61.

olduğunun ispatlanmasına bağlı değildir. Elbette ki bu grup rivayetler masum imama (a.s) istinadı senedin sahihliğinin ispatlanmasına bağlıdır. Bu ispatlanamadığında imama nispet edilemez. Bilakis “nakledilmiştir” ifadesiyle açıklanması gerekir.

İkinci grup, muhtevaları bütün Müslümanların sırt çevirdiği veya dinin zaruriyatına ve kesin bilgilerine aykırı olan rivayetlerdir. Senedi sahih bile olsa muhtevanın zâhiri kabul ve itibar edilemez ise bu durumda bunların karşısında ya durulacaktır ya da sahih ve kabul edilebilir biçimde tevیل yoluna gidilecektir. Mesela İmam Sadık'ın (a.s);

“صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”i

“صراط من انعمت عليهم غير المغضوب عليهم”

Şeklinde kıraat ettiğini söyleyen rivayet<sup>145</sup> gibi. Oysa bu kıraata itibar edilmez ve ayet için bu caiz görülemez. Çünkü Şii ve Sünni diye ayırmaksızın tüm Müslümanlar bu kıraata sırt çevirmiştir. Öyleyse ya bu rivayeti terketmek gerekecektir ya da zâhiri, kastedilenin mana olarak nakil ve ayetin ifade ettiği şeyi beyan olduğu şeklinde tevیل edilecektir. Yine;

“إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا”<sup>146</sup>

Ayetinin zeylinde “بَعُوضَةً”i Emirulmüminin ve “مَا فَوْقَهَا”yı da Allah Rasulü (s.a.a) olarak tevیل ve tatbik eden rivayet<sup>147</sup> gariptir ve Müminlerin Emiri (a.s) ve Allah Rasulü'nün (s.a.a) makamının azametiyle bağdaşmamaktadır.

“وَوَظَنَ دَاوُودُ أَنَّهَا فَتَنَاءُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ”<sup>148</sup>

Ayetinin zeylinde Hz. Davud'un (a.s) nübüvvet makamına uygun düşmeyen bir kıssa nakleden rivayet<sup>149</sup> gibi.

<sup>145</sup> Bkz: A.g.e., s. 58.

<sup>146</sup> Bakara 26.

<sup>147</sup> Bkz: A.g.e., s. 64. Bu rivayetin senedinde özel olarak tevsik edilmemiş ama Kamilu'z-Ziyarat'ın ricalinden olan Kasım b. Süleyman vardır. (Bkz: Erdebili, Camiu'r-Revat, c. 2, s. 247-250).

<sup>148</sup> Sad 24.

<sup>149</sup> Bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 2 s. 232-235. Bu rivayetlerin bir diğer örneği hakkında bilgi için bkz: A.g.e., c. 1, s. 277-279 A'raf suresi 179-190. ayetlerin zeyli.

Üçüncü grup, muhtevalarının sahilhığı aklen ve şer'an mümkün, sübut bakımından da hiç mahzur taşımayan ama ispat açısından ispat yolunun sahilhı senedle veya masum imamdan (a.s) sâdır olduğuna delalet eden kesin karineyle sınırlı olduğu rivayetlerdir. Bu tefsirin rivayetlerinin çoğu ittifaqla bu tür rivayetlerdir ve diğeri iki grup rivayetler azınlıktadır. Bu kabil rivayetler de kendi içinde iki kısımdır:

a) Ayet-i kerimeler için bir mana ve tevil beyan etmiş ama Arap edebiyatının kaideleri ve diyalogun rasyonel ilkelerine göre ayetlerin delaletinin açık olmadığı; Peygamber (s.a.a) ve masum imamların (a.s) beyanı bir yana bırakılırsa ayetlerde böyle bir mananın kastedildiğinin belli olmadığı rivayetler. Bu tür rivayetler *Tefsiru'l-Kummi*'de çoktur. Mesela “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in tefsirinde “باء”nın “بهاء الله” (Allah'ın güzelliğ ve haşmet), “سين” in “سناء الله” (Allah'ın yücelik ve üstünlüğü), “ميم” in “ملك الله” (Allah hükümlanlığı) olduğunu söyleyen rivayet<sup>150</sup> bu kabilde - dir. Yine Bakara suresinin ikinci ayetinde geçen “الْكِتَابُ” ı Hz. Ali'yle (a.s) tevil eden rivayet yahut Şems suresinin tefsirinde “الشَّمْسُ” ı Allah Rasulü'ne (s.a.a), “القَمَرُ” ı Emirülmüminin'e (a.s), “اللَّيْلُ” ı zalim ve müstebit liderlere tatbik eden rivayet<sup>151</sup> bu kısım rivayetlerin diğeri örnekleridir.

b) Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin manasını açıklayan yahut bazı fiil veya sıfatların ilişkilendirildiği şeyleri belirleyen ama lugavi ve edebi hiçbir şahidi bulunmayan rivayetler. Mesela “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ye “الشكر لله” ve “رَبِّ الْعَالَمِينَ” e “خلق المخلوقين” manası vermiş; “الرَّحْمَنِ” nin ilişkilendirildiği şeyi bütün mahlûkat, “الرَّحِيمِ” in ilişkilendirildiği şeyi de müminlere özel olarak tarif etmiş rivayet<sup>152</sup> gibi. Veyahut Asr suresinin tefsirinde “الَّذِينَ آمَنُوا” nun ilişkilendirildiği şeyi Hz. Ali'nin (a.s) velayeti sayan rivayet gibi.<sup>153</sup>

Bazı yerlerde ayetler ve kelimeler için beyan edilmiş manalar ve ilişkilendirildikleri şeylerin örf için anlaşılabilir olmadığı net biçimde ortadadır. Öyle ki, rivayette açıklanmamış olsaydı sıradan insanlar onu

<sup>150</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 56.

<sup>151</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 455.

<sup>152</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 57.

<sup>153</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 478.

anlayamayacaklardı. Mesela <sup>154</sup>“فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ” ayetinin ilişkilendirildiği şeyi açıklarken İmam Sadık'ın (a.s) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ نَبُوتِكَ فَانصَبْ عَلَيْنَا عَلَيْهِ السَّلَام” (Peygamberlikten [Allah'ın mesajını insanlara iletmekten] serbest kaldığında Ali'yi -a.s- [kendi yerine] nasbet.”<sup>155</sup>

c) Ayetlerin, rivayetler ve tarihsel haberler dışında bilgi edinilemeyecek nüzul sebebi veya ortamını beyan eden rivayetler. Mesela Adiyat suresinin tefsirinde bu surenin Yabis Vadisi halkı hakkında nazil olduğunu bildiren rivayet gibi. Rivayete göre onlar Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve Hz. Ali'yi (a.s) öldürmek üzere ahitleşmişler, Cebrail de onların bu kararını Peygamber'e haber vermişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, her defasında Müslümanlardan dört bin süvariyle sahabeden birini onlarla savaşmak üzere iki kez üzerlerine gönderdi. Fakat başaramadan geri döndüler. Üçüncü kez Hz. Ali'yi (a.s) dört bin süvariyle üzerlerine gönderdi. Hazret fetih ve zaferle geri döndü. İşte bu sure onları methetmek için nazil oldu.<sup>156</sup> Tefsirde bu grup rivayetlerden çokça vardır.

d) Önceki peygamberler veya Peygamber-i Ekrem'le (s.a.a) ilgili ayetleri tefsir ve izah ederken, sahihlik ve sağlamlıkları rivayetlerin sahih mi, zayıf mı olduğuna bağlı birtakım olaylar ve kıssaları beyan eden rivayetler. Mesela;

”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى“

Ayetinin zeylinde Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) miraç gecesini tafsilatıyla anlatan<sup>157</sup> ve her ne kadar kabul edilmesi bazı kimseler için güç olsa da aklen imkân bulunduğu ve akli kanıta aykırı düşmeyen konuları havi rivayetin, senedinin sahih olduğu varsayımıyla, kabul edilmemesi için hiçbir neden yoktur. Bu rivayetlerin bir diğer örneği, Kasas suresinin baş tarafında Hz. Musa'nın (a.s) doğumu, Firavun'un evine intikali, o evde büyümesi, Medyen karyesine gitmesi ve Hz. Şuayb'ın kızıyla evlenmesi kıssasını ayrıntılı olarak anlatan rivayettir.<sup>158</sup>

<sup>154</sup> İnşirah 7.

<sup>155</sup> Kummi, a.g.e., s. 462.

<sup>156</sup> Bkz: A.g.e., s. 470-474.

<sup>157</sup> A.g.e., s. 3-12.

<sup>158</sup> Bkz: A.g.e., s. 136-139.

e) Bu grup rivayetlerin diğer kısmı, ahiret ve ölümden sonraki hayatın olay ve konularını açıklayan, ahirete dair bazı hakikat ve durumları vassfedenden ve izahat veren rivayetlerdir. Bunun örneği, “sırat” ve onunla ilgili olarak insanların durumunu vassfedenden rivayettir: “Kıldan ince, kılıçtan keskindir. Bazıları şimşek gibi üzerinden geçer, bazıları atın dört nala gidişi gibi. Kimisi de yürüyerek geçer. Ama bazısının geçişi, elleri ve karnı üzerinde sürünerekdir. Kimisi ise...”<sup>159</sup> Bu rivayetin benzerleri bu tefsirde de az değildir. Anlaşılacağı üzere, bu kısım rivayetlerin muhtevasına inanmak da bu rivayetlerin masumdan sâdır olduğundan emin olmaya bağlıdır ve bu konuda haber vermenin cevazı, bu rivayetlerin senedinin sahih olup olmadığıyla ilgilidir.

Bu grubun bütün kısımlarının detaylarını aktarmak bu çalışmanın hacmini aşar. Ayrıca buna ihtiyaç da yoktur. Bu grubun bütün kısımlarına dair dikkate alınması lazım olan ve hatırlatılmasında zaruret bulunan şey, bu grup rivayetlerin kısımlarından hiçbirinin ne reddedilebileceği, ne de mutlak olarak kabul edilebileceğidir. Bilakis senedleri incelenmeli ve karineleri gözönünde bulundurulmalıdır.

O halde metnin kuvveti, Kur'an'la mutabakat ve benzeri karineler hesaba katılırsa Peygamber (s.a.a) veya masum imamdan (a.s) sâdır olduğuna kesin bilgi ya da güven hâsıl olur yahut en azından senedlerinin sıhhati sabit görülürse onları kabul etmeye, onlara inanmaya ve onlarla amel etmeye herhangi bir mani kalmaz. Bunun dışında bir durum söz konusu olursa onlar karşısında durmak gerekir. Mutlak manada karşılarında durulması gereken, hatta senedi sahih bile olsa inanmak ve amel etmekten kaçınılması lazım gelen ikinci grubun hilafına; kabul etmenin sened incelemesine ve sahihliklerinin ispatlanmasına bağlı olduğu birinci grubun da tersine.

Bu tefsirin rivayetleriyle karşılaşıldığında dikkat edilmesi gereken ve keskin bakış isteyen nokta, bu üç grup rivayetleri birbirinden ayırt etmek ve onları birbirine karıştırmamaktır. Eğer bir rivayetin muhtevasının bâtil olduğuna kesin kanıt bulunmazsa ve onu kabul etmede aklın bir mahzur yoksa sırf rivayetin zâhiri sıradan insanlar ve örf için anlaşamıyor ve kabul edilmesi onlara ağır geliyor diye onu ikinci gruptan,

<sup>159</sup> A.g.e., c. 1, s. 58.

yani kabul edilemez rivayetlerden saymamak gerekir. Bu noktanın ihmal edilmesi, kabul etmede aklen herhangi bir mahzur bulunmayan üçüncü gruptan bazı rivayetlerin ikinci grup rivayetler türünden görülmesine yolaçmıştır. Mesela kimileri, <sup>160</sup>“رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ” ayetinin zeylinde “الْمَشْرِقَيْنِ” i Allah Rasulü (s.a.a) ve Ali (a.s), “الْمَغْرِبَيْنِ” i de Hasan ve Hüseyin (aleyhimassalam) ile tevil eden rivayeti ve <sup>161</sup>“مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ” ayetinin tevilinde “Ali ve Fatuma, birbirine karışmayan iki derin denizdir” buyuran rivayeti, “بَعُوضَةٌ” ni<sup>162</sup> Müminlerin Emiri (a.s) ile tevil eden rivayet türünden kabul etmiş ve tefsirde bu tür rivayetlerin varlığını onun eksikliği saymışlardır.<sup>163</sup>

Hâlbuki bu iki ayette, onların zâhirinden anlaşılan manaya ilaveten, “الْمَشْرِقَيْنِ” kelimesinin Allah Rasulü (s.a.a) ve Ali’ye (a.s), “الْمَغْرِبَيْنِ” kelimesinin Hasan ve Hüseyin’e, “الْبَحْرَيْنِ” kelimesinin de Ali (a.s) ve Fatuma’ya (s.a) işaret olmasında aklen hiçbir mahzur mevcut değildir. Bunlar, bu iki ayet-i kerimenin bâtını manalarıdır. Elbette ki bu manaya inanmak ve yükümlülük hissetmek, o rivayetlerin masumdan (a.s) sâdır olduğuna veya hiç değilse senedinin sahih olduğunu ispatlamaya bağlıdır. Yine kimileri, “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” i nasibiler ve “الضَّالِّينَ” i kuşku duyanlar ve (kendi zammındaki) imamı tanımayanlar ile tefsir eden rivayeti bu tefsirin (bizim tasnifimizde ikinci grubun kısmı olan) tevil rivayetlerinden saymıştır.<sup>164</sup> Oysa biz onu birinci grup (muhtevalarının hak olduğu bilinen ve kabul edilmeleri için masumdan sâdır olma şartı aranmayan rivayetler) için misal kabul ettik ve onun bu grup için neden misal olduğunun izahını yaptık.

### Müellifin Tefsir Görüşlerinin İncelenmesi

*Tefsiru'l-Kummi*'de bazen “قال”, bazen de onsuz zikredilen tefsir görüşleri ve rivayet dışı içtihad sözlerini; kelimelerin mana ve mefhumlarını

<sup>160</sup> Rahman 17.

<sup>161</sup> Rahman 19.

<sup>162</sup> Bakara 26.

<sup>163</sup> Bkz: Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 1, s. 485. Hatırlatmak gerek ki, o, berzahın Allah Rasulü (s.a.a) ile tefsirini de bu tefsire nispet etmiştir. Fakat bu tefsirde böyle bir tefsir ve tevil yoktur.

<sup>164</sup> Bkz: Kadızadi, “Pejuheşi der bare-i tefsir-i Ali b. İbrahim Kummi”, *Beyyinat* dergisi, sayı 10, s. 129.

izah<sup>165</sup>, genel başlıkların örneklerini beyan<sup>166</sup>, ayetlerin nüzul sebepleri veya ortamının belirtilmesi<sup>167</sup>, ayetin muradının izahı ve onun için aydınlatıcı tarihsel kıssaların zikredilmesi<sup>168</sup>, ayetlerin tevili ve onlar için bâtunî anlamların zikredilmesi<sup>169</sup> vs. gibi çeşitli zeminlerde ortaya koymuştur. Fakat bahsi geçen zeminlerde gerçekleştirilen içtihad çok sade ve eksiktir, tefsir metodolojisinde beyan edilmiş kurallara uygun değildir. Kelimelerin mana ve mefhumunu açıklarken ve genel başlıklar için örnekler zikrederken çoğunlukla müellifin zihninden geçenler ve makbul bulduklarıyla yetinilmiş, bunlar hakkında herhangi bir tahkik ve istidlale gidilmemiştir. Nüzul sebebi veya ortamı, tarihsel kıssalar ve bâtunî manalar zikrederken de daha çok bir haber veya rivayete yer verilmesi yeterli görülmüş, rivayetin muteber olup olmadığı ve Kur'an'a uygunluğu konusunda dinin apaçık hakikatlerine ve diğer rivayetlere yeterince dikkat edilmemiştir.

Bu tefsirdeki içtihad görüşleri ve sözlerinin bütünü genel olarak iki kısma ayrılabilir:

Birinci grup, akli veya örfi ya da şer'i (Kur'an ve rivayet) dayanağı bulunan görüş ve sözlerdir. Bunlar, hak olup olmamaya, herkes için bilinebilir ve tasdik edilebilir olmaya temel oluşturur. Yahut kimi zaman, dikkate alındığında sözkonusu görüş ve sözün doğru olup olmadığının ortaya çıkacağı şahit ve karinelere dayanmaktadır.

İkinci grup, sadece iddiadan ibaret olan görüş ve sözlerdir. Ne hak olup olmadığının ortaya çıkmasını sağlayacak bir dayanağı vardır, ne de doğru olup olmadığının anlaşılabilceği muteber bir izah ve istidlali temel alır. Sonuç itibariyle doğru olup olmadığı belli değildir, tartışmaya açıktır, hatta kimi zaman Arap lügatı veya dinin apaçık hakikatleriyle de bağdaşmaz, yanlışlığı besbellidir.

<sup>165</sup> Bunun örnekleri için bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 63 (Bakara suresi 16, 18, 19, 20, 23 ve 25. ayetlerin tefsiri), s. 124 (Âl-i İmran suresi 7. ayetin zeyli).

<sup>166</sup> Bunun örnekleri için bkz: A.g.e., s. 124 (Âl-i İmran suresi 7. ayetin zeyli), s. 64 (Bakara suresi 27. ayetin zeyli).

<sup>167</sup> Bunun örnekleri için bkz: A.g.e. s. 91 (Bakara suresi 158. ayetin zeyli), s. 98 (Bakara suresi 217. ayetin zeyli).

<sup>168</sup> Bunun örnekleri için bkz: A.g.e., s. 79-81 (Bakara suresi 63. ayetin zeyli), s. 138-141 (Âl-i İmran suresi 22. ayetin zeyli).

<sup>169</sup> Bunun örnekleri için bkz: A.g.e., s. 231 (En'am suresi 59. ayetin zeyli).

Hiç tereddütsüz birinci grup muteber ve güvenilebilirdir ve ayetlerin manalarını anlama ve tefsir etmede onlardan yardım alınabilir. Fakat ikinci grup muteber değildir ve onlara dayanarak ayetlerin mana, örnekler veya tevili zikredilemez ve bunlar Allah Teâla'ya nispet edilemez. Çünkü ayetlerin bunlara delaletinin açık olmadığı ve Allah Teâla'nın ayet-i kerimelerden o mana veya örnek ya da tevili murad ettiğine delil ve şahitin mevcut bulunmadığı farzedilmektedir. Mesela:

<sup>170</sup>“وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ” ayetinin zeylinde şöyle yazmıştır: <sup>171</sup>“قال بما انزل من القرآن اليك وما انزل على الانبياء قبلك من الكتاب” Bu açıklamayla “ما انزل اليك”yi Kur'an'la, “ما انزل من قبلك”yi de önceki peygamberlere nazil olmuş semavi kitaplarla tefsir etmiştir. Her ne kadar bu tefsir için bir şahit zikretmemişse de Müslümanların ve ehl-i Kur'an'ın genel kabulüne<sup>172</sup> göre bu tefsirin hak olduğu ortadadır ve doğruluğunda tereddüt yoktur.

<sup>173</sup>“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” ayetinin zeylinde de şöyle demiştir: “İman dört şekildedir: 1) Dille ikrar, 2) Kalple tasdik, 3) Eda (amel), 4) Teyit (yani Allah'ın özel kişileri onun sebebiyle teyit ettiği imanın ruhu)”. Sonra her biri için Kur'an-ı Kerim ayetlerinden misal veya misaller zikretmiş; bazı- larını izah ederken de Allah Rasulü'nden (s.a.a) ve İmam Sadık'tan (a.s) nakledilen rivayetle istidlal yapmıştır.<sup>174</sup>

<sup>175</sup>“عُتِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْنِمٌ” ayetinin tefsirinde “زَيْنِمٌ”e “دَعَى” (nesebinde şüphe bulunan kişi)<sup>176</sup> manası vermiş ve bunun için Arap şairinden bir şiiri şahit göstermiştir.<sup>177</sup>

<sup>170</sup> Bakara 4.

<sup>171</sup> A.g.e., s. 61.

<sup>172</sup> Metinde “irtikaz” (Çev.)

<sup>173</sup> Bakara 3.

<sup>174</sup> Bkz: A.g.e., s. 59-61.

<sup>175</sup> Kalem 13.

<sup>176</sup> Bkz: Safiyyur, Münthe'l-Ereb, “دَعَى” kelimesi. Bu kelime için evlatlık, haramzade gibi başka manalar da belirtilmiştir. (Bkz: Dehhoda, Logatname, c. 7, s. 9616, دَعَى kelimesi). Fakat burada yukarıdaki mana daha uygundur.

<sup>177</sup> Bkz: Tefsiru'l-Kummi, c. 2, s. 239. Hatırlatmak gerekir ki, lugatçılardan Halil b. A - med de “زَيْنِمٌ”e “دَعَى” manası vermiştir. (Bkz: Ferahidi, Tertibu Kitabi'l-Ayn, c. 2, s. 767). Zemahşeri “زَيْنِمٌ” kelimesi hakkında şöyle demiştir:



Netice itibariyle bu gibi yerlerde, zikredilen şahitlere dikkat edildiği ve ele alıp incelendiklerinde müellifin iddiasının doğruluğu net biçimde görülmektedir ve bu iddialara herhangi bir itiraz ve eleştiri yöneltilemez. Fakat <sup>178</sup> “صُمْ بُكُمْ عُمِي” ayetinin tefsirinde hiçbir şahit ve delil göstermeksizin “بُكُمْ” e anadan doğma âma kişi manası vermiş ve “عُمِي” a görüyorken sonradan kör olan kişiyle sınırlamıştır.<sup>179</sup> Bu mana, herhangi bir dayanağı olmaması bir yana, Arap lügatına da aykırıdır. Çünkü Arap lügatında “بُكُمْ” ün çoğulu “أَبْكُمْ” dir ve “أَبْكُمْ” konuşmada acziyet içindeki kimse demektir.<sup>180</sup> Burada ilginç olan, müellifin kendisinin de <sup>181</sup> “وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَيُكُفُّ” ayetinin tefsirinde İmam Bakır’dan (a.s) <sup>182</sup> “صُمْ عَنْ الْهَدَى وَبُكُمْ لَا يَتَكَلَّمُونَ بِخَيْرٍ” (Hidayete erdirecek sözü işi -meye sağdırdılar ve dilsizdirler, güzelliği [sözü] dile getiremezler) rivayetini nakletmesidir. Bu rivayette “بُكُمْ”, güzel söz söylemeyen kimseleri tarif etmektedir. Bu sebeple bu ayetin tefsirinde müellifin beyan ettiği mana kabul edilemez ve buna dayanarak ayette geçen “بُكُمْ” e anadan doğma âma anlamı verilemez.

Aynı şekilde;

“وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَغْلُمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ”<sup>183</sup>

ayetinin zeylinde şöyle yazmıştır:

“قال الورقة السقط، و الحبة الولد و ظلمات الرض الارحام، و الربط ما يبقى و يحيى و السابى ما تغيض الارحام و كل ذلك فى كتاب مبين”<sup>184</sup>

“و من المجاز... و فلان زعيم و مزنم دعى معلق بمن ليس منه”

O da *Tefsiru'l-Kummi*'de geçen şiiri şahit göstermiştir. (Bkz: Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, s. 192).

<sup>178</sup> Bakara 18.

<sup>179</sup> *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 63.

<sup>180</sup> Bkz: Enis ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, s. 67, “بُكُمْ” kelimesi.

<sup>181</sup> En'am 39.

<sup>182</sup> *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 227.

<sup>183</sup> En'am 59.

<sup>184</sup> A.g.e., s. 231.

(Dedi ki: **ورقة، سقط** 'dır [annesinden eksik ve prematüre düşen cenin]. **حَبَّة** evlattır. Yeryüzünün karanlıkları rahimlerdir [uterus]. **رَطْب** hayatta kalan ve yaşayan yeni doğandır. **يابس** rahmin çürüttüğü cenindir.<sup>185</sup> Bütün bunlar apaçık bir kitaptadır.)

Gerçi bu lafızlardan böyle bir manayı kastetmek mümkündür. Ama Arapça'da lafızların böyle bir anlamda kullanılması mecazdır ve karinesiz sahih değildir. Bu ayet-i şerifede böyle bir anlamın kastedildiğine karine mevcut değildir. Öyleyse bu ayetin manasını açıklayan cümlesi kabul edilemez. Eğer Peygamber'den veya masum imamların (a.s) birinden bu ayet için muteber bir rivayette böyle bir anlam beyan edilmiş olsaydı, onlar vahyin kaynağıyla irtibatlı ve ayetlerin gerçek anlamlarının tümüne vakıf oldukları için bu anlam kabul edilebilir olurdu. Fakat masumlar dışındakilerden böyle bir anlam kabul edilemez.

”ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا“<sup>186</sup>

Yukarıdaki ayetin zeylinde şöyle yazmıştır:

”فَقَالَ وَ اللَّهِ مَا عَنِ بَقُولِهِ «فَخَانَتَاهُمَا» إِلَّا الْفَاحِشَةُ وَ لِيَقِيْمَنَّ الْحَدَّ عَلَى فَلَانَةٍ فِي مَا اتَّ ف طَرِيقٍ وَ كَانَ فَلَانٌ يَحِبُّهَا فَلَمَّا ارَادَتْ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى ... قَالَ لَهُ فَلَانُ لَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَخْرُجِي مِنْ غَيْرِ مُحْرَمٍ فَزَوَّجْتَ نَفْسَهَا مِنْ فَلَانٍ“<sup>187</sup>

Bu görüş, delilsiz bir iddia olmasına ilaveten, diğer müfessirlerin bu ayetin tefsirinde ve Şii âlimlerin peygamberleri tenzih bahsinde söyledilerine aykırıdır. Şeyh Tusi bu ayetin tefsirinde İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Nuh'un karısı kâfirdi. Halka diyordu ki, ‘O (Nuh) delidir. Lut'un karısı [livatacılık yapan Lut kavmine] Lut'un misafirlerine doğru yol gösteriyordu. Bu, o iki kadının bahsi geçen iki peygambere ihanetiydi.

<sup>185</sup> Ragıb şöyle der:

”وَ مَا تَغْيِضُ الْأَرْحَامَ أَى تَفْسِدُهُ الْأَرْحَامَ فَجَعَلَهُ الَّذِى كَالْمَاءِ الَّذِى تَبْتَاعُهُ الْأَرْضُ“

(el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an, s. 368).

<sup>186</sup> Tahrim 10.

<sup>187</sup> Tefsiru'l-Kummi, c. 2, s. 394.

Hiçbir peygamberin karısı asla zina etmemiştir. Çünkü bu [insanların] peygamberden uzaklaşmasına ve adını kötüye çıkmasına yolaçardı. Öyleyse peygamberin eşlerinden birine zina nispet edenler kesinlikle büyük bir hata işliyorlar demektir.”<sup>188</sup>

“قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ”<sup>189</sup> ayetinin manasına dair zikredilmiş iza - lardan biri, onun Nuh’un (a.s) gerçek oğlu olmadığı, karısının doğurduğu bir çocuk olduğudur. Seyyid Murtaza bu mananın uzak ihtimal olduğunun delillerini sıralarken şöyle demiştir: “... Ayrıca peygamberler (a.s) bu halden (karısından gayri meşru çocuk sahibi olmaktan) münezze olmalıdır. Çünkü bu, ayıplı olmak, kötü şöhret ve mevkide [Allah’ın peygamberi olma] eksikliklerdir. Allah Teâla, [peygamberlerine] tazim ve saygı gösterilmesi ve [insanları] onları kabul etmekten menedecek herşeyi ortadan kaldırmak için onları bu halin asgarisinden [eksikliklerden] bile uzak tutmuştur.”<sup>190</sup> Allame Meclisi de (r.a) *Tefsiru’l-Kummi*’den bu sözü naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bu eğer rivayetse şazdır ve usûlün bazılarına aykırıdır.”<sup>191</sup>

### Sonuç

Bu incelemeden çıkan sonuç şudur ki, bu tefsirde doğru ve aydınlatıcı tefsir görüşleri ve rivayetleri bir hayli fazladır. Ayet-i kerimelerin mana ve maksatlarını anlama niyetindeki bir kimse ve müfessir birçok ayetin tefsirinde bu tefsirden yardım alabilir. Bu açıdan bu kitap tefsirin

<sup>188</sup> Tusi, el-Tıbyan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 10, s. 52. Tabersi de (rahimehullah) bu ay - tin tefsirinde Şeyh Tusi’nin açıklamasını küçük bir lafız farkıyla tekrarlamıştır. (Bkz: *Mecmeu’l-Beyan*, c. 10, s. 319). Zemahşeri ise şöyle demiştir:

“و لا يجوز ان يراد بالخيانة الفجور لانه سمح في الطباع نقیصة عند كل احد بخلاف الكفر فان الكفار لا يستسمعون بل يستحسنونه و يسمونه حقاً و عن ابن عباس -رضی الله عنهما- ما بغت امرأة نبي قط”

(el-Keşşaf, c. 4, s. 572). Fahu Razi de şöyle demiştir:

“و لا يجوز ان تكون خيانتهم بالفجور و عن ابن عباس ما بغت امرأة نبي قط”

(el-Tefsiru’l-Kebir, c. 30, s. 50).

<sup>189</sup> Hud 46.

<sup>190</sup> Seyyid Murtaza, *Tenzihu’l-Enbiya*, s. 18.

<sup>191</sup> Meclisi, *Biharu’l-Envar*, c. 32, s. 107.

kaynaklarından biri sayılmaktadır. Fakat onun bütün tefsir rivayetleri ve görüşleri hak ve kabul edilebilir değildir. Tefsir rivayetleri ve görüşlerinin pek çoğunun sıhhati belli değildir. Bazı yerlerde az da olsa zâhirleri kabul edilemez ve sahih manası bilinemeyen yanlış tefsir görüşleri ve rivayetler bu tefsirde görülmektedir.

Bu sebeple bu tefsirden yararlanılması sadece tahlil ehli olan ve sahteyi gerçeği teşhis kudretine sahip kimseler için tavsiye edilmektedir. Bir kimse veya kimseler bu tefsiri incelemeye koyulsalar öncelikle bu tefsirde içiçe girmiş tefsir rivayetleri ve görüşlerini dikkatlice birbirinden ayırtarmeli, tefsirdeki yerlerini somutlaştırıp belirginleştirmelidir. İkincisi, dipnotta rivayetleri ve içerdikleri konuları tahkike ilişkin titiz ve derinlikli bahse yer ayrılmalıdır. Hem rivayetlerin sened durumu ortaya çıkarılmalı, hem de rivayetlerin muhtevası incelenmelidir. Kabul edilebilir olan yerleri, zâhirleri kabul edilemez olandan ayırtarmeli ve eğer kabul edilemez olan yerler için sahih bir izah mevcutsa bu açıklanmalı, aynı zamanda sahih olan ve olmayan tefsir görüşleri deliliyle izah edilmelidir. Böyle bir tahkik bu tefsirin ihyasına vesile olacak ve ondan daha fazla yararlanılmasını sağlayacaktır.

### • Tefsiru't-Taberi (Camiu'l-Beyan)

Ehl-i Sünnet'in rivayetle tefsirin içtihad okuluna mensup en önemli tefsirlerinden biri, *Tefsir-i Taberi* olarak meşhur *Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*'dır. Bu isim kitabın herhangi bir yerinde geçmemektir ve fihrist yazarları da onun meşhur adıyla (*Tefsiru't-Taberi*) yetinmişlerdir. İbn Nedim, Kur'an tefsiri üzerine yazılmış kitapları sıralarken şöyle der: "Ebi Cafer Taberi'nin tefsir kitabı."<sup>192</sup> Hatib Bağdadi, Taberi'yi tanıtırken şöyle demiştir: "Kimsenin benzerini yazmadığı bir tefsir kitabı vardır."<sup>193</sup> Sübki şöyle anlatır: "Tasniflerinden biri de tefsir kitabıdır."<sup>194</sup> Suyuti de şöyle yazmıştır: <sup>195</sup>"تفسير الامام ابي جعفر بن جرير الطبري" Davudi de Hatib

<sup>192</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 37.

<sup>193</sup> Hatib Bağdadi, *Tarih-i Bağdad*, c. 2, s. 163.

<sup>194</sup> Sübki, *Tabakatu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, c. 3, s. 121.

<sup>195</sup> Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1237.

Bağdadi'nin *Tefsir-i Taberi* hakkındaki sözünü nakletmiştir.<sup>196</sup> Fakat müellif *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk* kitabında tefsirinin adını *Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an* olarak beyan etmiştir.<sup>197</sup> Yakut Hamevi de bu tefsirin asli adını belirtmiştir.<sup>198</sup>

*Camiu'l-Beyan* tefsiri ilk olarak Mısır'da Emiriyye Bulak matbaasında hicri kameri 1323 senesinde oniki cilt halinde yayınlanmıştır. Daha sonra Mısır Darulmearifi onbeş cüzünü Ahmed Şakir ve Mahmud Şakir'in tahki-kiyle basmış, ama eksik bırakmıştır. Hicri kameri 1373 yılında Ahmed Saad Ali'nin nezaretinde kitabın tamamı oniki cilt olarak yayınlanmıştır. Bundan sonra Emiriyye Bulak baskısının nüshası Mısır ve Beyrut'ta defalarca basılmıştır. Yine onbeş cilt halinde bir başka baskı da Beyrut'ta yapılmıştır.

Müellif tefsirin mukaddimesinde, tefsir yazmaktaki saikini ve eser-  
rin nasıl yazıldığını anlattıktan<sup>199</sup> sonra aşağıda sıralanan on mevzu hak-  
kında söz söylemiştir:

1. Kur'an ayetlerindeki anlamların, Kur'an'ın nazil olduğu halkın di-  
liyle ahengi, mucize oluşunun ispatı, Kur'an'ın anlaşılır olduğu, Arap di-  
linin bütün özelliklerinin Kur'an'da mevcut bulunması.

2. Kur'an'ın saf Arapça olması ve bunun, bazı müşterek kelimelerin  
(Arapça ve başka bir dil arasında) kullanılmasına aykırı olmaması.

3. Kur'an'ın nazil olduğu lügat (Arap lügatı arasından) ve yedi harf,  
kıraat rivayetleriyle ilgili bahisler.

4. Kur'an'ın cennetin yedi kapısından nüzulüyle ilgili rivayetler hak-  
kında bahis ve kıraatlar.

<sup>196</sup> Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 2, s. 109. Bu tefsir hakkındaki diğer sözleri görmek için bkz: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 437; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, c. 4, s. 191.

<sup>197</sup> Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, c. 1, s. 89. İfadesi şöyledir:

“قد حكيها منها جملاً في كتابنا المسمى البيان عن تأويل آي القرآن”

<sup>198</sup> Hamevi, *Mu'cemu'l-Udeba*, c. 18, s. 44 ve 61.

<sup>199</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*'ı yazmaktaki motivasyonunu, insanların ilmi ihtiyaçlarına c -  
vap verecek ve onları başka kitaplara muhtaç olmaktan kurtaracak kapsamlı ve dört  
başı mamur bir tefsir ortaya çıkarmak şeklinde izah eder. Taberi, tefsirde ümmetin  
üzerinde ittifak ettiği delilleri beyan etmek ve yanlış görüşleri eleştirmek niyetinde-  
dir. Ona sahih görüneni detaylandırmalı ama aynı zamanda mümkün mertebe hata-  
lardan kaçınmalı ve icaza riayet etmelidir. (Bkz: Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 3 ve 4).

5. Kur'an tefsirine ulaşma yolları.
6. Reyle tefsiri meneden rivayetler hakkında bahis.
7. Kur'an'ın tefsirini öğrenmeye teşvik etmek üzere gelmiş rivayetler hakkında bahis ve sahabe müfessirlerin tanıtılması.
8. Tefsirin caiz olduğuna muhalif rivayetlerin incelenmesi, onlardan yanlış istidlal ve hatalı anlamalar.
9. İlk müfessirler hakkında selefin görüşünü (övgü veya kınama) beyan eden rivayetler ve en iyi müfessirin şartları hakkında hüküm.
10. Kur'an'ın adları, sureler ve ayetler.<sup>200</sup>

### Müellif

Bu tefsirin müellifi hiç tereddütsüz ve ihtilafsız Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib (Halid) b. Kesir Taberi'dir.<sup>201</sup> Anlatıldığına göre hicri kameri 224 yılında Amul'da dünyaya geldi.<sup>202</sup> Hicri kameri 236 yılında oniki yaşındayken ilim talebiyle doğduğu şehri terketti<sup>203</sup> ve muhtelif mekânlara seyahat etti, zamanının âlim ve muhaddislerinden nasiplendi. O kadar ki kendi zamanının isim yapmış âlimlerinden oldu ve Bağdad'da ikameti seçti.<sup>204</sup> Çalışkan bir âlimdi ve geriye *Camîu'l-Beyan*'dan başka çok sayıda telif bıraktı. Bunların arasında *Tarihu't-Taberi* adıyla bilinen *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, *Kitabu'l-Kıraat ve'l-Aded ve't-Tenzil*, *Kitabu İhtilafî'l-Ulema*, *Tarihu'r-Rical mine's-Sahabe ve't-Tabiin*, *Kitabu Ahkâmî Şerayii'l-İslam*, fıkıha dair özet bir kitap olan *Kitabu'l-Hafif*, *Kitabu't-Tefsir fi Usuli'd-Din* vardır.<sup>205</sup>

Taberi, çeşitli rivayetlerin tamamının incelemenin ardına düştüğü hayranlık uyandıran kitabı *Tehzibu'l-Asar*'ın bazı bölümlerini yazdıktan

<sup>200</sup> Bkz: A.g.e., 4-36.

<sup>201</sup> Bkz: İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 37; Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 2, s. 109; Hacı H - life, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 437; Zerkeli, *el-A'lam*, c. 6, s. 69.

<sup>202</sup> Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, c. 2, s. 101-102.

<sup>203</sup> İbn Hacer Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, c. 5, s. 117.

<sup>204</sup> Hatib, Bağdadi, *Tarih-i Bağdad*, c. 2, s. 162.

<sup>205</sup> Bkz: Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, c. 3, s. 121; İbn Nedim ve Suyuti de bazı teliflerini başlıklardaki küçük farklarla bildirmişlerdir. (Bkz: İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 291-292; Suyuti, *Tabakatu'l-Müfessirin*, s. 96. Onun diğer bazı teliflerini görmek için bkz: Taberi, *Camîu'l-Beyan*, c. 1, s. 11-12). Muhaddis Kummi onun teliflerini sıralarken şöyle demiştir:

sonra 28 Şevval 310'da Pazar günü dünyadan göçtü. Bağdad'da Rahbetu Yakub'taki evinde defnedildi.<sup>206</sup> Ömrünün sonuna kadar evlenmedi.<sup>207</sup> Yazdıkları, ömrünün günleri hesabıyla (bülüğdan vefata kadar) her güne on-dört sayfa düşmektedir.<sup>208</sup>

### Müellifin Mezhebi

*Camiu'l-Beyan* tefsirinin müellifi Muhammed b. Cerir Taberi'nin Ehl-i Sünnet âlimlerinden olduğuna tereddüt yoktur. Akaidde Eş'ari, fıkıhta Şafii kabul edilmiştir. Kendisinden şöyle nakledilmiştir: "Şafii fıkhını ortaya çıkararak on yıl Bağdad'da onunla fetva verdim."<sup>209</sup> Tabii ki şöyle de söylenmiştir: "O sonraları bağımsız bir fıkıh mektebi kurdu ve kendi içtihadına göre fetva vermeye başladı. Onun fıkıh okulunu takip eden belli bir kesim de vardı."<sup>210</sup> Bununla birlikte kimisi de onu Şia veya Şii eğilim sahibi görmüştür.

Hatta kimisi onun Şia lehine hadis uydurduğunu bile iddia etmiştir. Fakat Ehl-i Sünnet'in ünlü rical âlimi Zehebi bu yakıştırma reddetmiş ve onun hakkında şöyle demiştir: "O sika biridir ve doğru sözlüdür. Bir miktar Şialık ve mevalatısı (Ehl-i Beyt'e -a.s- bağlılık) vardır, ama bunun (güvenilirliğine) zararı yoktur."<sup>211</sup> İbn Hacer Askalani

"كتاب طرق حديث الغدير اللسمى بكتاب الولاية الذي قال الذهبي انى وقتت عليه فاندھشت لكثرة طرقه و قال اسماعيل بن عمر الشافعى فى ترجمته: انى رأيت كتاباً جمع فيه احاديث غدير خم فى مجلدين ضخمين و كتاباً جمع فيه طرق حديث الطير"  
(Kummi, *Elkeni ve Elkab*, c. 1, s. 241).

<sup>206</sup> Bkz: Sübki, a.g.e., s. 121 ve 126; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, c. 4, s. 192.

<sup>207</sup> İbn Hacer Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, c. 5, s. 117.

<sup>208</sup> Sübki, *Tabakatu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, c. 3, s. 123.

<sup>209</sup> Aynı yer.

<sup>210</sup> İbn Hallikan, *Vefayatu'l-A'yan*, c. 4, s. 191. Suyuti de şöyle demiştir:

"و كان أولاً شافعيّاً ثم انفرد بمذهب مستقل و اقاويل و اختيارات و له اتباع و مقلدون"  
(*Tabakatu'l-Müfessirin*, s. 96).

<sup>211</sup> Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, c. 3, s. 498-499. Askalani, Taberi'nin mezhebinin açıklarken Ebu Hayyan Endülüsi'yi, neden Hamd suresinin tefsirinde "sırat" kelimesinin zeylinde Taberi'den bir mesele aktardığı sırada onu Şia'nın önderlerinden tanıttığı yolunda eleştiri yağmuruna tutar. Oysa Ebu Hayyan Taberi'den bir söz nakletmiş değildir ve ona böyle bir şeyi de nispet etmemiştir. Bilakis Ebu Cafer Tusi'den -*Tıbyan* tefsirinden- bir konu nakletmiş ve onun İmamîyenin önderlerinden olduğunu belirt-

de o yakıştırmayı reddetmiş ve adı, künyesi, baba adı ve doğum yeri Taberi'ninkiyle aynı olan onun çağdaşı imami birinin onunla karıştırıldığını belirtmiştir.<sup>212</sup> *Ravdatu'l-Cennat* sahibi de Taberi hakkında şöyle demektedir: "Tahminim o ki, o da hak mezhep ehliendir. Birincisi, o, eski zamanlardan beri Şia'nın beşiği olan, hatta bu konuda taassup sahibi toprakların, özellikle de imamiye mezhebinden Âl-i Buveyh'in hâkimiyeti zamanının insanı olması bakımından öyledir. İkincisi Gadir hadisi hakkındaki telifi bakımındandır.... Üçüncüsü, Ehl-i Sünnet'in dört (fıkıh) mezhebinden hiçbirini kabul etmemesidir (İbn Hallikan'ın şahitliğiyle)... Öyleyse o, açığa vurmamış olsa da aslında bu taifeden (imamiye) idi."<sup>213</sup>

Fakat bu bir tahminden fazlası değildir. Çünkü zikredilen üç delilden hiçbirisi onun Şii olduğuna delalet etmemektedir. Zira Sünnilerin yaşadığı bölgelerden nice Şiiler, Şiilerin yaşadığı bölgelerden nice Sünniler çıkmıştır. Taberi'nin Gadir hadisi üzerine telifi de onun Şii olduğuna delalet etmez. Çünkü bir hadisin senedini sahih görmek onun muhtevasının kabul edildiği anlamına gelmez. Hususen Gadir hadisinin tariklelerini tashih etmek için yazdığı kitapta halifelerin faziletlerini de zikrettiği hatırlanırsa.<sup>214</sup> Yine Ehl-i Sünnet'in fıkıh mezheplerinden hiçbirini kabul etmemesi de Şii olduğuna delil sayılmaz. Bir kimsenin Ehl-i Sünnet mezhebine göre fetva vermemesi ile Ehl-i Beyt (a.s) mezhebine göre içtihad yapması arasında fark vardır. Şeyh Abbas Kummi de Taberi'nin adının, iki fırkanın ünlü iki âliminkiyle ortak olduğunu açıkladıktan sonra muhaddis, fakih, tarihçi, *Tefsir-i Kebir* ve meşhur tarih kitabının sahibi Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi'yi âmmi (Ehl-i Sünnet) kabul etmişve *el-Velayet* kitabını da (Gadir hadisinin tariklerine dair kitap) onun telifleri arasında sayarak şöyle demiştir:

miştir. (Bkz: İbn Hacer Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, c. 5, s. 115; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1, s. 25).

<sup>212</sup> İbn Hacer Askalani, aynı yer.

<sup>213</sup> Musevi Hansari, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 7, s. 295.

<sup>214</sup> Davudi şöyle demektedir: "Anlatıldığına göre Taberi, Ebibekr b. Ebi Davud Sicistani'nin Gadir Hum hadisi hakkında (uygunsuz) konuştuğunu işittiğinde *Fedail* kitabını yazmış ve dört halifenin faziletlerini açıkladıktan sonra Gadir Hum hadisini tashihe koyulmuş ve Ali b. Ebi Talib'in (a.s) faziletlerini beyan etmiştir. Fakat kitabı eksik kalmıştır." (Bkz: Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 2, s. 113).



“(Taberi) özgür düşünceli ve açık sözlü bir müçtehididir. Ne zaman bir şeye inansa açıkça ifade ederdi. Bu sebeple onun âmmeden, özellikle Hanbelilerden düşmanları çoktu. Çünkü fakihlerin ihtilafı üzerine bir kitap yazdığı ve içinde Ahmed b. Hanbel’den görüş aktarmadığında ona hücum ettiler. Bunun üzerine verdiği cevapta onun (İbn Hanbel) fakih olmadığını, muhaddis olduğunu söyledi. Bu söz Hanbelilere ağır geldi. Bağdad’da Hanbeliler çok kalabalıktı. Kindarlık güderek onu ilhadla suçladılar. (Ama) o buna hiç önem vermiyordu.”<sup>215</sup>

Çağdaş araştırmacılar da Taberi’nin mezhebi hakkında söz birliği içinde değildir. Kimisi onu Şii kabul eder ve buna çok sayıda şahit gösterir.<sup>216</sup> Ama kimisi de onu Sünni<sup>217</sup>, hatta mutaassıp biri kabul eder.<sup>218</sup>

<sup>215</sup> Kummi, *Elkeni ve Elkab*, c. 1, s. 241.

<sup>216</sup> Bkz: Caferiyan, “Şahsiyyet-i ilmi ve ferhengi-yi Taberi”, *Keyhan-i Endişe*, sayı 25, s. 12-18. Sıraladığı şahitler özetle şöyledir: 1) Sünni rical âlimlerine göre rafizilerden olan Ebubekir Harzemi, Muhammed b. Cerir Taberi’nin kızkardeşinin oğluydu. Bir şiirinde rafzı dayısına nispet etmişti. 2) Hanbelilerin Taberi’ye öfkesi. 3) Gadir hadisinin tariklerini açıklamak üzere bir kitap yazması ve “tayr müşevva” hadisi üzerine bir kitap kaleme alması. 4) Sünni bilinmesinin nedeni tefsir ve tarih kitapları nede niyledir. Belki sonradan Şii olmuştur. 5) Fikir bağımsızlığı ve Gadir hadisine odaklanması belki onu yol göstermiştir. 6) Amul şehrendir ve orada Şiiler çoğunlukta idi.

Bu şahitlerin hiçbiri kafi değildir ve kastedilene doğrulamaz. Çünkü: 1) Muhammed b. Cerir Taberi, başka birkaç kişinin de ortak adydı. Belmi Harzemi, imami olan Taberi’nin yeğeni idi. Ayrıca Yakut Hamevi bu akrabalığı tezkir etmiştir. (Mu’cemu’l-Buldan, c. 1, s. 57). 2) Bazıları Harzemi’ye ait şiiri başka türlü rivayet etmiştir:

“فها انا رافضى عن تراث و غيرى رافضى عن كلاله.”

Bu durumda onun Şiiliğine delalet etmemektedir. 3) Daha önce söylediğimiz gibi, Taberi, Ahmed b. Hanbel’i fakih kabul etmiyordu. Hanbeliler bu yüzden ona öfkeliydiler. 4) Gadir hadisinin tariklerine dair kitabı elde mevcut olmadığından onun hakkında hüküm veremeyiz. Ayrıca söylendiği gibiye kitapta üç halifenin faziletlerine de yer verilmiştir. 5) Taberi’nin Sünni olduğu kesindir ve bu, eserlerinde ortadadır. Ama Şii olduğu bir ihtimaldir. 6) Amul halkının Şii olması onun da Şii olduğuna delil kabul edilemez. Buna ilaveten, anlatıldığına göre Amul’e geri döndüğünde halkın Şii olduğunu gördü ve insanların sahabelere uygunsuz sözler sarfettiği işitince buna itiraz eden bir kitap yazdı. Bunun üzerine yöneticiler onu tutuklamak için harekete geçti. Bu sebeple onların saldırısından emanda kalabilmek için çareyi oradan kaçmakta buldu. (Hamevi, *Mu’cemu’l-Udeba*, c. 18, s. 85 ve 86.)

<sup>217</sup> Bkz: Cennati, “Bu’d-i fıkhi ve içtihadı-yi Taberi”, *Keyhan-i Endişe*, sayı 25, s. 84.

<sup>218</sup> Bkz: Üstadi, *Aşnayı ba Tefasir-i Kur’an-i Mecid ve Müfessiran*, s. 194; Ma’rifet, *el-Tefsir ve’l-Müfessirin fi Sevbihî’l-Kaşib*, c. 2, s. 319.

### Taberi Tefsirinin Önemi

Hiç kuşku yok, Taberi tefsiri (*Camii'l-Beyan*) çok eski zamanlardan beri Ehl-i Sünnet'in âlimleri ve Kur'an muhakkikleri nezdinde üstün bir yere sahip olmuştur. Bu tefsir hakkında, burada bazılarına yer vereceğimiz çok fazla övgüde bulunmuşlardır. Suyuti onu şöyle vasfeder: "Taberi'nin kitabı, tefsirlerin en üstünü ve en büyüğüdür."

Yine, güvenilir tefsirin hangisi olduğuna dair bir soruya cevap verirken şöyle demiştir: "Bütün âlimlerin, tefsirde eşsiz olduğuna ittifak ettiği İmam Cafer b. Cerir Taberi'nin tefsiri." Nevevi'den şöyle nakletmiştir: "Kimse tefsirde Taberi'nin tefsirinin benzerini telif edememiştir."<sup>219</sup>

Hatib Bağdadi şöyle der: "Ebu Hamid Ahmed b. Ebi Tahir Fekih İsfereyani'den bana (bir söz) ulaştı. Demiş ki: Birisi Taberi'nin tefsirini elde etmek için Çin'e (uzak ülkelere ve uzun seyahatlere) gitse yine de [buna değer ve] büyük iş yapmış sayılmaz." Aynı şekilde İbn Huzeyme'den şöyle nakledilmiştir: "Ona (*Tefsir-i Taberi*) baştan sona baktım, yeryüzünde Muhammed b. Cerir'den daha bilgisine rastlamadım."<sup>220</sup>

### Taberi Tefsiriyle İrtibatlı Eserler

Mansur b. Nuh Samani'nin hükümranlıığı zamanında peygamberler tarihinden kıssalar ve asr-ı saadetten olayları da (bazı bölümleri Kur'an ayetlerine dayanmaktadır) içeren bir Kur'an tercümesi hazırlandı. Buna "Terceme-i Tefsir-i Taberi" adı verildi.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Suyuti, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1237 ve 1235.

<sup>220</sup> Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, c. 2, s. 163 ve 164.

<sup>221</sup> Bu tercüme ilk olarak hicri şemsi 1339-1342 (1975-78, Çev.) yılları arasında Habib Yağmayi'nin tashih ve çabasıyla dört cilt (yedi cüz) halinde Tehran Üniversitesi tarafından yayınlandı. 1356 ve 1367 (1989-2000, Çev.) yıllarında da Tus Yayınları tarafından yeni baskısı yapıldı. Kitabın mukaddimesinde şöyle denmiştir: "Bu kitap, Muhammed b. Cerir Taberi'nin (rahmetullahi aleyh) rivayetinden Farsça ve Deri lisanına tercüme edilmiş büyük bir tefsirdir. Bu kitabı Bağdat'tan kırk mushaf olarak getirdiler. Kitap Arapça yazılmıştır ve uzun senedleri vardır. Emir Seyyid Muzaffer Ebu Salih Mansur b. Nuh b. Nasr b. Ahmed b. İsmail'in (rahmetullahi aleyhim ecmain) huzuruna getirdiler. Bunu kitabı okumak ona zor geldi. Çünkü Arap diliyle kaleme alınmıştı. Bunun üzerine onun Farsça'ya tercüme edilmesini istedi. (Bkz: Yağmayi, *Terceme-i Tefsir-i Taberi*, c. 1, s. 5).

Bu kitap, içinde Farsça'ya en eski Kur'an tercümesinin yer alması bakımından önemlidir. Asıl metni Arapça bir mukaddimeyle başlamakta, ondan sonra Kur'an'ın toplanması ve tedvini, Kur'an'ın fazileti, Mekki ve Medeni surelerin sayısı, Kur'an'daki sureler, ayetler, kelimeler ve harflerin sayısı babında bazı noktalar gelmektedir. Bu konuların hiçbirinin (hatta Arapça mukaddimenin bile) *Camîu'l-Beyan* tefsirinde mevcut bulunmadığı, kıssaların başka bir yerden (*Tarihu Taberi*) iktibas edildiği ve olsa olsa *Tefsir-i Taberi*'nin bazı yerlerinden yararlanılmış olabileceği dikkate alınırsa bahsi geçen tercüme, müellif veya müelliflerin büyük Taberi tefsiri yerine Farsça okuyanlar için kaleme aldığı bağımsız bir kitaptır. Dolayısıyla zikredilen kitap, *Camîu'l-Beyan*'ın tercümesi değildir ve Hacı Halife'nin onu tanıtırken sarfettiği sözlerin<sup>222</sup> temeli yoktur.<sup>223</sup> En son Muhammed Bakır Halisi, *Camîu'l-Beyan*'dan Bakara suresi tefsirini tercüme etmiş ve Kum'da Darulilm onu iki cilt halinde (birinci cildi 1364 yılında, ikinci cildi de 1370 yılında) yayınlamıştır.

Yine çağdaş dönemlerde *Camîu'l-Beyan*'ı tanıtop kritik eden ve onun sened ve rivayetlerini değerlendiren çok sayıda kitap ortaya çıkmıştır. Konuyu kısa tutmak için içlerinden bazılarını dipnotta değinmekle yetineceğiz.<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Bkz: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 437.

<sup>223</sup> *Tefsir-i Taberi*'nin tercümesinin varolduğu ama şimdi ortadan kaybolduğu söyleniyorsa o başkadır.

<sup>224</sup> a) *İbn Cerir el-Taberi ve Menhecehu fi't-Tefsir*, Muhammed Bekr İsmail'in eseri.  
b) *el-İmamü't-Taberi*, Muhammed Zuhayli'nin eseri.  
c) "Yadname-i Taberi", Ayetullah Abdullah Cevad Amuli, Dr. Seyyid Muhammed Bakır Hücceti, Ali Rıza Mirza Muhammed, Dr. Muhammed Fazlı vs.'nin makalelerini kapsamaktadır.  
d) *Keyhan-i Endişe* (Taberi özel sayısı), sayı 25, hicri şemsi 1368 (2001, Çev.), Üstad Rıza Üstadi ve Muhammed Alevi Mukaddem'den iki makale.  
e) "Rical-i Tefsir-i Taberi", Ahmed Şakir ve Mahmud Şakir'in tahkiki, derleme ve düzenleme: Muhammed Subhi b. Hasan Tallak.  
f) *Muhtasarü Tefsiri't-Taberi*, Muhammed Hammad Tahbibî'nin eseri ve Ebu'l-Azm'in tahkikiyle. Bu kitap ilk olarak iki cilt halinde hicri kameri 1390 yılında Mısır'da basılmıştır.  
g) *Muhtasarü Tefsiri't-Taberi*, Muhammed Ali Sabuni ve Salih Ahmed Rıza (2 cilt), birinci baskı Kahire'de Daru't-Turasi'l-Arabi tarafından, ikinci baskı ise Beyrut'ta İlmü'l-Kütüb tarafından 1413'te gerçekleştirilmiştir.  
h) *Muhtasarü Tefsiri't-Taberi*, Mervan Sevar (1 cilt), Şam: Daru'l-Fecri'l-İslami, 1412.

### Taberi'nin Tefsir Ekolü

Taberi, *Camii'l-Beyan*'ın mukaddimesinde şöyle demektedir: “Kur'an'ın tamamının tevili (tefsiri) üç şekildedir. Bir şekline ulaşmak için yol yoktur. O, bilgisini Allah'ın kendine tahsis ettiği ve tüm yaratılmışlara gizlediği tevidir. O, Allah'ın, kitabında vuku bulacağını haber verdiği olayların vadesinin dolacağı zamandır. Mesela kıyametin kopacağı zaman, Hz. İsa'nın (a.s) düşeceği (ineceği) zaman, güneşin batıdan doğacağı zaman, Sur'a üfleneceği zaman ve bunun benzeri diğer şeyler. İkinci şekil, bilgisi sadece Peygamber'e (s.a.a) tahsis edilmiş ve ümmetinden geriye kalana verilmemiş olan tevidir. Bu, Kur'an'ın, kulların tevil bilgisine muhtaç olduğu ve anlamak için Peygamber'in (s.a.a) beyanı haricinde yol bulamayacakları bölümüdür. Üçüncü şekil, bilgisi Kur'an dilinin ustası olanların nezdinde bulunan tevil ve tefsirdir. Bu bilgi, lisan ehlinin aracılığı haricinde yol bulunmayan Arapça kelimelerin tefsiri ve irabtır. Bu durumda kullar için doğruya erişmenin yolu olan Kur'an tefsirinde hakkı elde etmek için en liyakat sahibi müfessir, bilgisi Allah Rasulü'ne (s.a.a) tahsis edilmiş Kur'an tevilini beyan ederken elinde Allah Rasulü'nden (s.a.a) en açık delil bulunan kimsedir. Yani Hz. Rasül'den (s.a.a) müste-fiz<sup>225</sup> nakille veya adil ve titiz kişilerin nakliyle ya da sahih olduklarına delalet eden karineler yoluyla sâdır oldukları ispatlanan rivayetler. Araplar arasında yaygın şiirlerden çıkarılmış şahitlerin yardımıyla veya onla-

i) *Tefsiru't-Taberi min Kitabihî Camii'l-Beyan* (7 cilt), Beşşar Avvad Maruf ve İzam Faris el-Harastani tahkikiyle, ilk olarak Beyrut'ta Müessesetu'r-Risale tarafından hicri kameri 1415'te basılmıştır.

j) *Tefsiru'l-Fatihati Taberi*, Muhammed Şibli'nin tahkikiyle (1 cilt), Beyrut'ta Daru'l-Ma'rufe'de hicri kameri 1395'de basılmıştır.

k) “Mütalaa ve terceme-i tefsir-i Taberi”, Muhamed Cevad Şeriat'ın doktora tezi, Tehran Üniversitesi, hicri şemsi 1346 (1967, Çev.), danışman: Muhammed Taki Müderris Rezevi.

l) Tahkik der Nehostin tefsir-i Farisi-yi mevcud-i mevsûm *Terceme-i Tefsir-i Taberi*, Şahrûh Muhammed Bigi'nin doktora tezi, Müderris Eğitim Üniversitesi, hicri şemsi 1372, (1993, Çev.), danışman: Seyyid Muhammed Bakır Hücceti.

Zikredilen kitaplara ilaveten, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami*'de Goldziher, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*'de Muhammed Hüseyin Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbihî'l-Kaşib*'te Muhammed Hadi Ma'rifet, *Aşinayi ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*'da Rıza Üstadi gibi *Tabakatu'l-Müfessirin* ve *Menahicu Tefsiri* müellifleri de bu kitaptan ve müellifinden bahsetmişlerdir.

<sup>225</sup> Üçten fazla kişinin naklettği ama tevatür seviyesine ulaşmayan rivayet. (*Logatname-i Dehhoda*, Çev.).

rın meşhur ve bilinen sözleri, kelimeleri yoluyla anlaşılabilir Kur'an'ı tevîl ve tefsirinin o bölümünün tercümesi ve izahında da en net kanıtı sahip olmak gerekir. Bir şartla ki, onun tevîl ve tefsiri sahabe ve imamlardan öncekiler, tabiin ve ümmetin âlimlerinden de sonrakilerin sözlerinin dairesinden dışarı çıkmamalıdır.<sup>226</sup>

Taberi yine, Kur'an'ın tevîl ve tefsirinin ancak çerçevesine riayet edilerek bilinebileceği katmanları beyan ederken Kur'an-ı Kerim'den birkaç ayet<sup>227</sup> aktardıktan sonra şöyle demiştir: "Allah Azze ve Celle'nin beyanına göre Peygamberine indirdiği Kur'an'ın bir kısmının teviline, Allah Rasulü'nün açıklaması dışında (s.a.a) erişilmesinin imkânsız olduğu aşîkârdır."<sup>228</sup>

Nakledilen konulardan aşağıdaki sonuçlar çıkmaktadır:

1. Taberi bazı ayetler hakkında konuşmayı bütünüyle uygunsuz görmektedir.

2. Ayetlerin bir bölümünün tefsirini sadece Peygamber'in (s.a.a) rivayetleri esas alınrsa göre sahih saymaktadır.

3. Diğer bölümlerin tefsirini edebi verilere ve müfessirin içtihadına dayanarak kolay görmekte ama bu içtihadın sahabiler, tabiin ve eski müfessirlerin söylediklerine aykırı olmama şartını koşmaktadır.

<sup>226</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, s. 30 ve 31.

<sup>227</sup> "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (İnsanlara kendilerine indirileni beyan etmen için bu zikri -Kur'an- sana indirdik. Umulur ki düşünürler) (Nahl 44),

"وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"

(Bu kitabı sana, aralarında ihtilaf ettiklerini onlara beyan etmen ve iman eden toplum için hidayet ve rahmet olması dışında bir nedenle indirmedik) (Nahl 64),

"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"

(Kitabı sana indiren O'dur [Allah]. Onun bazı ayetleri, kitabın anası ve aslı olan muhkemlerdir. Diğer bazıları ise müteşabihlerdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve tevîlini aramak için müteşabih olanları takip ederler. Halbuki onun tevîlini Allah'tan başkası ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez) (Âl-i İmran 7)

<sup>228</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 25-26.



Ayetlerin tefsirinde de herşeyden çok Peygamber'den (s.a.a), sahabe ve tabiinden ulaşmış rivayetlere istinat etmiştir. Mesela;

”وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ“<sup>229</sup>

([Hatırla ki] Rabbi İbrahim'i bazı şeylerle sınamıştı.)

Ayetinin tefsirinde kitabın iki sayfasını rivayetlere ayırmış ve kendi açıklamasını sayfanın yarısında zikretmiştir.<sup>230</sup>

Buna göre Taberi'nin tefsir ekolünün rivayetle tefsirin içtihad okuludur.

### *İnceleme ve Eleştiri*

Daha önce rivayetle tefsirin içtihad ekolünün eleştirisi sırasında söylemiştik ve burada birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz:

1. Sahabi, tabiin vs. müfessirlerin görüşlerini kabul etmede ısrar ve onlara şiddetli tabiiyet tahkik, içtihad ve delillere tabi olma metoduna aykırıdır. Çünkü sahabiler Kur'an'ın nüzul çağında yaşıyor olsalar da, ayetlerin nüzul ortamı, tarihsel özellikleri ve coğrafi şartlarına aşına idilerse de ve diyalog dilleri Kur'an diline yakındıysa da bu, delil ve karinelere aykırı düşse bile onların sözlerini kabul etmemizi, buna karşılık delil ve karineye uygun olduğu halde diğer görüşleri -sırf onlara karşı çıkıldığı için- reddetmeyi gerektirmez.

Sahabilerin sözlerinin diğer müfessirlerin görüşlerine tek üstünlüğü, onların sözlerinin -o sözlerin onlara aidiyetinin sahih olması durumunda- Kur'an'ın nüzulünün çağdaşlarının, ayetlerin kelime ve terkiplerinin anlaşılmasına şahit olması bakımındandır. Yahut onlar Kur'an'da kullanılan bazı kelimeleri kendi konuşmalarında o dönemde yaygın olduğu anlaşılan özel bir anlamda zikretmiş olabilirler. Bu da ayetlerin terkibindeki kelime ve manaların nüzul zamanındaki anlamlarını kavramak için diğer yolların yanında bir yoldur.

<sup>229</sup> Bakara 124.

<sup>230</sup> Taberi, a.g.e., s. 414-417. Kureyş suresinin zeylinde de 58 satır rivayet nakletmiş ve kendi açıklamasını 44 satırda dile getirmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 30, s. 197-200).

Taberi, tabiin müfessirlerden birinin, delil ve karinelere aykırı bir söz söylediğinde ona şiddetle karşılık vermektedir. Mesela Mücahid'in Bakara suresi 65. ayetin tefsirinde sarfettiği söze tenkidi gibi. Mücahid'den naklettiği "İsrailoğullarının kalpleri başkalaşmıştı. Aslında maymun olmadılar." görüşünü tenkit ederken şöyle demiştir: "Mücahid'in bu sözü Allah'ın kitabının zâhirine aykırıdır. Çünkü Allah, kitabında, onlardan bazılarının maymun ve domuza dönüştüğünü bildirmiştir, Tağuta tapan kişi de..."<sup>231</sup>

Mücahid'in bu sözünü sahabi müfessirler de söylemiş olsa yanlışlığı açısından farketmez. Zira Kur'an'ın zâhirine aykırı bir sözdür ve onun kastedildiğine açık bir delil bulunmadıkça ayetin zâhirini gözardı etmenin izahı yoktur. İster sahabi, ister tabiin, ister başkaları olsun eski müfessirlerin diğer müfessirlere hiçbir üstünlükleri yoktur. İttifak ettikleri görüşleri de sonraki dönemlerin görüşleri gibi, Kur'an'ı anlamanın delil ve karinelere aykırı olduğu takdirde herhangi bir değeri yoktur, onlara güvenmek yersizdir. O halde içtihadın sonucunun öncekilerin sözlerinden çıkmama şartı geçersizdir. Çünkü sahabiler, tabiin ve eski müfessirler mevzulara vakıf olmayabilirler veya sözleri muteber delil ve karinelere aykırı olabilir.

2. Kur'an'daki tevillerin bir bölümünü Allah'a has görmek yanlıştır. Bunun yanlışlığı, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) Kur'an'ın bütün maarifine vakıf olması bahsinde açıklanmıştır.<sup>232</sup>

3. Kur'an maarifinden bir kısmı anlamayı Allah'ın Rasulü'nün (s.a.a) açıklamasına bağlı görmek ve Kur'an tefsirinde onun rivayetlerinden yararlanmanın lüzumu sonucuna varmak, Taberi'nin Kur'an'ın nasıl edileceğiyle ilgili görüşünün kuvvetli olduğu noktalardır. Ama sahabilerin görüşünü Allah Rasulü'nden (s.a.a) gelen rivayetlerle aynı hizaya yerleştirmesi ve Peygamber'in masum Ehl-i Bey'tinin (a.s) rivayetlerine önem vermemesi, onun tefsir ekolünün zayıf yerlerindendir.

4. Tefsir ekolünün diğer bir eksikliği de tefsirin rivayet dışındaki kaynaklarına az önem vermesidir. Bunlar arasında Kur'an ayetleri ve akli kanıtlar vardır.

<sup>231</sup> Bkz: Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. 1, s. 263.

<sup>232</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 34-36.

### Taberi'nin Üslup<sup>233</sup> ve Tarzı

Taberi'nin tefsirde üslubu, önce bir ayeti zikretmek, ardından tefsir görüşünü açıklamak, daha sonra da belirttiği tefsiri destekleyen rivayetleri tafsilatıyla aktarmak şeklindedir. Bazen müşkül kelimeleri ve ihtiyaç duyulan yerlerde irabı değerlendirmiş, Arap şiirini vs. şahit göstererek kelimelerin anlamlarını açıklamış, bahse konu olan ayetin kıraatının sahih şeklini -kıraatta ihtilaf olması durumunda- ele almış, sonra da kısa bir tefsirin ardından görüşünü destekleyen rivayetleri beyan etmiştir. Eğer ayetin tefsiri ihtilaflysa her görüşten sonra onunla ilgili rivayetleri senediyle birlikte ortaya koymuştur. Bazen bütün görüşleri kabul etmiş, bazen de içlerinden birini seçip onu tercih sebebini anlatmıştır.

Bazı yerlerde Arap şiiri ve edebiyatından veya öncekilerin sözlerinden şahit gösterirken sözü uzatmıştır. Taberi'nin tefsir metodunu ve Kur'an tefsirinin metodolojisinde açıklanmış kurallara uygunluğunu incelemek için bu tefsirdeki pratiğini, zikredilmiş eksen ve tertibe göre açıklayıp tahkik edeceğiz.<sup>234</sup>

#### **Birinci Kural: "Ayetlerin Sahih Kıraatını Dikkate Almak"**

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, müfessirin ayetleri anlama, şerh ve izahtan önce atması gereken adım, ayetlerin sahih kıraatını öğrenmektir. Sahih kıraat, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) insanlara okuduğu kıraattır. Kıraat farklılığı bulunmayan yerlerde şu anki musafıta kayıtlı kıraatın Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı olduğu açıktır ve

<sup>233</sup> Burada üsluptan kasıt, müfessirin ayetlerin tefsirine giriş ve çıkışta izlediği metod, tefsir mevzularının nasıl açıklandığı ve düzene konup derlendığıdir.

<sup>234</sup> *Camii'l-Beyan* tefsiri hakkında söz söylemiş Taberi araştırmacıları da aşağıdaki eserleri incelemişlerdir:

a) Taberi ve kıraat, b) Taberi ve Arap edebiyatı (lugat, irab, belâgat), c) Taberi ve tefsirde ayetlerden istifade, d) Taberi ve tefsir rivayetleri, e) Taberi ve tarihsel mevzular, f) Taberi ve tefsirde farklı görüşler, g) Taberi ve tefsiri Allah'a has ayetlerin tevili, h) Taberi ve ahkam ayetleri. (Bkz: Zuhayli, *el-İmamu't-Taberi*, s. 130, 133, 134 ve 138; İsmail, Muhammed Bekr, *İbn Ceriri't-Taberi ve Menhecehu fi't-Tefsir*, s. 39-40, 52, 79, 87, 99-100 ve 128; Cevad Amuli, "Edeb-i Nakd", *Yadname-i Taberi*, s. 108, 112-117; Hücçeti, "Medheli ber ahval ve asar-i Taberi", *Yadname-i Taberi*, s. 71 ve 75; *Tefsiru't-Taberi*, c. 1, "Mukaddime", Mahmud Şakir'in tahkiki; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 214-216; Muni, *Menahicu'l-Müfessirin*, s. 42-46.



sahih kıraatı araştırmaya ihtiyaç yoktur. Ama kıraat ihtilafı bulunan yerlerde kıraat nakil yoluyla kayda geçileceğinden ve istidlal ve kanıtın burada rolü olmadığından sadece nakletme yoluyla, karşısında başka bir meşhur kıraat bulunmayan meşhur kıraat veya ittifak edilmiş kıraat sahih kıraat olarak tespit edilebilecektir. Eğer bazı yerlerde sahih kıraatı teşhis mümkün değilse muhtelif kıraatlardan kapsayıcı ortalama Allah Teâla'nın muradı kabul edilmeli ve o kıratların her birinin kendine özgü anlamı Allah'a nispet edilmemelidir.<sup>235</sup>

Taberi, Kur'an kıraatı ustalarından ve bu alanın müelliflerinden biridir. Bu tefsirde şöyle demiştir: “Bazı kıraatları tercih etmenin sebebi -ihtilafı yerlerde- *Kıraat* kitabında izah edilmiştir. *Camiu'l-Beyan*'da sadece ayetlerin tefsiriyle meşgul olunmuştur.”<sup>236</sup> Hal böyle olunca denebilir ki bu tefsirde ayetlerin kıraatı bahsine pek o kadar girmemiş ve *Kıraat* kitabının konularını burada tekrarlamaya ihtiyaç duymamıştır. Aslında tefsir kaidelerinden birinci kuralla ilgili meseleleri tefsirden ayrı bir mukaddime olarak kaleme almıştır. Ama bununla buna rağmen bazı yerlerde ayetlerin kıraatından sözetmeyi öne çıkarmış ve bir kıraatı diğer kıraatlara tercih etmek için birtakım kriterler zikretmiştir. Şimdi bu kriterlerden bazılarına değinip onları inceleyeceğiz.

### Bir Kıraatı Diğer Kıraatlara Tercih Etmenin Kriterleri

#### a) Daha fasih ve daha meşhur olması

Taberi'nin bir kıraatı diğer kıraatlara tercih etmede kullandığı kriterlerden biri, onun daha fasih ve daha meşhur olmasıdır. Mesela <sup>237</sup>“ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا” ayetindeki “تَتْرًا” kelimesini bazı Medineliler ve Babililer “تَتْرًا” (tenvinli) okumuşlar, bazı Mekkeliler ve Medineliler ve Kufelilerin tamamı “تَتْرِي” (tenvinsiz) okumuşlardır. Taberi her iki kıraatı zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Her iki kıraat da meşhurdur, her iki kelime de Arapça'da bilinir ve aynı anlama gelir. Kelimeyi her iki kıra-

<sup>235</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 64-67.

<sup>236</sup> Şöyle demiştir:

<sup>237</sup> Mü'minin 44. (Sonra elçilerimizi birbiri ardınca gönderdik).

ata göre okumak da caizdir. Fakat ben tensinsiz kıraatı tercih ediyorum. Çünkü daha fasih ve daha meşhurdur.”<sup>238</sup>

### b) Önceki ve sonraki ayetlerle lafız ahengi

Bu da Taberi nezdinde tercih kriterlerinden biridir. Hatta bazen bu kriteri önceki kriterin (daha fasih ve daha meşhur olma) önüne geçirir. Mesela <sup>239</sup>”أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً” ayetindeki ”نَّخِرَةً” kelimesini bazıları ”نَخِرَةً”, bir grup da ”تَاخِرَةً” okumuştur. Taberi şöyle demiştir:

Bizim nezdimizde daha sahih ve meşhur olan, ”بَالِيَةً” (çürümüş) manasına ”نَخِرَةً” dir (elifsiz). Ama önceki ayetlerin hepsinin sonu elif olduğundan, önceki ve sonraki ayetlerin ahengi için ”تَاخِرَةً” okumamız daha doğrudur. Eğer bu cihet olmasaydı ”نَخِرَةً” daha uygundu.<sup>240</sup>

### c) Siyakla mana mutabakatı

Onun nazarında bir kıraatı tercih ettiren etkenlerden biri de siyakla uyumdur. Yani bir kelime ne zaman iki türlü okunursa ve kıraatlardan biri, söyleyen, muhatap ve gaip (birinci tekil şahıs, ikinci tekil şahıs ve üçüncü tekil şahıs) açısından siyakla mutabakat içindeyse o kıraatı diğer kıraattan daha doğru kabul etmektedir. Mesela <sup>241</sup>”وَنُفِضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ” ayetindeki ”نُفِضِلُ”yu Mekkeliler, Medineliler, Basralılar ve bazı Kufeliler ”نَفِضِلُ” (nunla), Kufelilerin geneli ise ”يُفِضِلُ” (ya ile) okumuştur. Taberi her iki kıraatın da müstefiz<sup>242</sup> olduğu ve aynı anlama geldiğini, okuyucu hangisini okursa doğru sayılacağını, ama ”يُفِضِلُ” kıraatının kendisi nezdinde daha doğru olduğunu söylemiştir. Çünkü başı ”اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ” olan sözün siyakındadır. Dolayısıyla onu ”ya” ha - fiyle okumak daha münasiptir.<sup>243</sup>

<sup>238</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 18, s. 18.

<sup>239</sup> Naziat 11 (Çürümüş kemik olduğumuzda mı?).

<sup>240</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 30, s. 23.

<sup>241</sup> Ra'd 4.

<sup>242</sup> Üçten fazla kişinin naklettiği ama tevatür seviyesine ulaşmayan rivayet. (*Logatname-i Dehhoda*, Çev.).

<sup>243</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 13, s. 68.

#### d) Kıraatta icma bulunması veya müstefiz olması

Mesela bazılarının “دَوْلَة” okuduğu Haşr suresi yedinci ayette geçen “دَوْلَة” kelimesini Taberi, üzerinde icma bulunduğu için “دَوْلَة” okumayı tercih etmiş ve “دَوْلَة” kıraatını uygunsuz bulmuştur.<sup>244</sup>

Yine, bazılarının “الْحَيِّ الْقَيُّومُ” okuduğu Âl-i İmran suresinin ilk ayetindeki “الْحَيِّ الْقَيُّومُ” kelimesi için Taberi şöyle demiştir: “Bunun dışındaki okuyuşun nezdimizde caiz olmadığı kıraat, Müslümanların nesilden nesile müstefiz nakille aktardığı ve Kur’an’larda kayıtlı kıraattır ve bu da “الْحَيِّ الْقَيُّومُ”dur.”<sup>245</sup> Bazılarının “وَضَعْتُ” (ta sükunlu), bazılarının da “وَضَعْتُ” (ta zammeli) okuduğu <sup>246</sup> “وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ” ayetinde Taberi, müstefiz nakil nedeniyle “ta”yı sükunlu okuyan kıraatı tercih etmiştir.<sup>247</sup>

#### e) Mananın üstünlüğü

Bazı yerlerde kelimenin daha üstün manayı ifade ettiği bir kıraatı daha sahih bulmuştur. Mesela iki şekilde de (مَالِكِ، مَلِكِ) okunabilen <sup>248</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetini tefsir ederken, ayeti her iki kıraata göre de tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: “Bu iki tefsirin ayete en yakışanı ve onu tilavette bu iki kıraattan en doğrusu bana göre birinci tefsirdir; o da, مَلِكِ okuyan kimsenin kıraatıdır. Çünkü bu kıraatta Allah’ın mülkte bir tek oluşunu ispat vardır. Ayrıca مَلِكِ’nin مَالِكِ’ye üstünlüğü barizdir. Zira her مَلِكِ olan مَالِكِ’tir ama مَالِكِ bazen مَلِكِ değildir. Buna ilaveten, Allah önceki ayetlerde <sup>(249)</sup> (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) kullarına, bütün âlemlerin mâliki, onların efendisi ve ıslah edicisi olduğunu, onlara karşı dünya ve ahirette müşfik davranacağını haber vermiştir. En yakışan sıfat, tekrara yolaçmayan sıfattır. Hâlbuki “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” sifa-

<sup>244</sup> A.g.e., c. 28, s. 27.

<sup>245</sup> A.g.e., c. 3, s. 109.

<sup>246</sup> Âl-i İmran 36 (Allah onun [Meryem’in annesi] ne doğurduğunu daha iyi bilir).

<sup>247</sup> Taberi, *Camiu’l-Beyan*, c. 3, s. 159. Aynı şekilde s. 153’te de müstefiz nakle dayanarak bir kıraatı tercih etmiştir.

<sup>248</sup> Hamd 4 (Ödül gününün hakimi ve rabbi).

<sup>249</sup> Hamd 2 ve 3 (Hamd ve övgü âlemlerin rabbidir. O, bağışlayandır, merhametlidir).

tında “رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinde geçen vasfın tekrarı vardır. Oysa arada hiç boşluk yoktur ve dinleyen bu tekrardan, ihtiyaç duyacağı hiçbir faydayı sağlayamayacaktır.”<sup>250</sup>

#### f) Fıkhi icma

<sup>251</sup> “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ” (temizlenene dek onlara yaklaşmayın) ayeti iki şekilde okunmuştur. Birincisi, “ha”nın tahfif ve zammeli haliyle “يَطْهُرْنَ”, ikincisi ise “ha”nın şeddeli ve fethalı haliyle “يَطْهُرْنَ”. Taberi şöyle demektedir: “En doğru kıraat, “حتى يغتسلن” (guslettikleri zaman dek) manasına يَطْهُرْنَ (şeddeli) okuyan kimsenin kıraatıdır. Çünkü herkesin icmaı<sup>252</sup>, erkeğin kadınla cinsel ilişkisi kanın (hayız) kesilmesinden ve gusülden önce haram olduğu üzerinedir... Dolayısıyla temizlenmedikçe kanın kesilmesiyle kadının kocasına helal olmadığına dair icma bulunduğundan doğruya en uygun kıraatın ve dinleyenin yanlış anlayışa varmasını engelleyen kıraatın bizim tercih ettiğimiz kıraat olduğu ortaya çıkmaktadır.”<sup>253</sup>

#### g) Arap edebiyatına uygunluk

Taberi bazı yerlerde Arap edebiyatının kurallarına daha uygun kıraatı, sahih veya daha sahih kıraat olarak tercih etmiştir. Mesela “لَا يَبِينُ” ve “لَا يَبِينُ فِيهَا أَحْقَابًا”<sup>254</sup> (Uzun zamanlar boyunca orada sıkışıp kalacaklar) ayetinde şöyle demiştir: “Daha fasih ve daha sahih kıraat, elif ile okunan kıraattır. Çünkü Araplar ‘feil’ veznindeki sıfatı eyleme geçirici olarak bir kelimedede kullanmaz ve لَا هَذَا رَجُلٌ بَخْلٌ بِمَالِهِ وَلَا عَسِرَ عَلَيْنَا وَلَا هُوَ خَصِمٌ لَنَا demez. Çünkü ‘feil’, övgü veya yergi dışında sıfat olarak gelmez. Zira övgü ve yergi kendi dışında hareket etmez. Eğer sıfatın isim veya başka bir şekilde davranmasını isterse onu ‘fâil’ şekline sokar ve şöyle der: هُوَ بَاخِلٌ بِمَالِهِ وَهُوَ طَامِعٌ. Dolayısıyla لَا يَبِينُ kıraatı Arapça’da daha sahih ve daha fasihtir.”

<sup>250</sup> Taberi, Camiu’l-Beyan, c. 1, s. 50.

<sup>251</sup> Bakara 222.

<sup>252</sup> Bu icma, Ehl-i Sünnet âlimlerinin icmasıdır.

<sup>253</sup> Taberi, Camiu’l-Beyan, c. 2, s. 227.

<sup>254</sup> Nebe 23.

Sözün devamında ise “Ben **لَبِيشِن** kıraatını da terketmiyorum, ötekisi daha fasih olmasına rağmen. Çünkü Araplar bazen övgüyü isimlerde etken yapar.” demiş ve Lebid ve İbn Abbas’ın şiirinden beyitleri iddiasına şahit göstermiştir.<sup>255</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*’da açıkladığımız kurala göre sahih kıraat, Allah Rasulü’nün (s.a.a) kıraatıdır ve o Hazret’in kıraatına vakıf olduğumuz her tarikten takip edilebilir. Dolayısıyla Taberi’nin kıraatları tercih ederken kullandığı kriterler eğer kıraatın sıhhatine güven ve Allah Rasulü’nün (s.a.a) kıraatına mutabakat sağlıyorsa makbul bir kriterdir. Böyle olmadığı takdirde bir kıraatın sıhhatinde kuşkuya yolaçsa bile belirleyici kriter olmayacaktır.

Onun kullandığı kriterler arasından icma belirleyici kriter olabilir. Çünkü tarih boyunca Müslümanların ve Kur’an kâriyelerinin ittifak ettiği bir kıraat hiç kuşku yok Allah Rasulü’nün (s.a.a) kıraatıdır. Normal olarak onun kıraatının tamamen unutulmuş olması ve onun yerine başka bir kıraat icap edilip tüm müminlerin ve kâriyelerin kabul ettiği kıraat haline gelmesi mümkün değildir. Fakat bu kriterden, kıraat farklılıkları konusunda tercihe şayan bir kriter olarak bahsedilemez. Çünkü kıraatların çok olduğu yerde icma mevcut değildir. Mesela Haşr suresi yedinci ayette “**دولة**” kelimesi iki şekilde (dal zammeli ve sonu fethalı ya da dal fethalı ve sonu zammeli) okunmuşsa birinci kıraatın tercih edilmesinin icma ile olması manasızdır.

Müstefiz nakle gelince, iki kıraattan birini meşhur, diğerini ise şaz gösterecek biçimdeyse kriter, kabul edilebilirdir ve tayin edicidir. Çünkü

<sup>255</sup> A.g.e., c. 30, s. 7. Kimileri, Taberi’nin kıraatlarla ilgili metodunun tefsir metoduyla tutarlı olduğunu söylemiştir. Yani kullandığı kriter, müstefiz nakle varmış rivayetin kâriyelerin icma ve mushafın hattıyla ahenkli olması, lugatta daha fasih olma ve Araplık bakımından güçlü olmasıdır. Bir yerde ihtilaf varsa ekseriyeti kabul ettiğini söylemiştir. Yahut müfessirlerin onun hakkındaki sözünü diğer sözlere tercih etmektedir. Ya da onu siyaka ve kelamın üslubuna uygunluğuna göre seçmektedir. Eğer bütün kıraatlar bu bakımlardan eşitse hepsini caiz görmektedir. Meşhur kıraata aykırı olan okuyuşu şaz saymakta ve kıraat hakkında ulaşılmış rivayetlerin sened incelemesine yönelmektedir. Eğer bir kıraatın sahih delilini bulursa kendi tercihinin aykırı bile olsa onu kabul etmektedir. (Zuhayli, *el-İmamu’t-Taberi*, s. 133).

normalde Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatının terkedilip şaz kıraat şekline dönüşmüş olması, buna karşılık uydurulmuş kıraatın ise meşhur olacak kadar yaygınlaşıp ünlü kâriilerin (yedi veya on) hepsinin kabul edeceği hale gelmesi mümkün değildir. Fakat yine ded bir kıraatın şöhrat bulması ve diğer kıraatın şaz hale gelmesine yolaçacak boyutta çokça nakil, belirleyice kriter olamaz.

Aynı şekilde, eğer bir kıraata göre bir mana yanlış olsa ve siyakla bağdaşmasa ya da Kur'an'ın diğer ayetleri ve Allah Rasulü'nün (s.a.a) kesin sünnetiyle çatışsa, ama başka bir kıraata göre mana sahih olsa ve siyaka, Kur'an'ın diğer ayetlerine ve Allah Rasulü'nün (s.a.a) kesin sünnetine uygun düşse, bir kıraat, sırf tekrarın sonucu olduğu düşünölüp bir kenara atılamaz ve diğer kıraat belirleyici görülemez veya ona tercih edilemez. Çünkü belki tekid makamındadır. Vurgulama için mananın çeşitli lafızlarla tekrar edilmesi ve Kur'an ayetlerindeki, hatta bir tek lafızdaki bile tekrarlar az değildir.

Arap edebiyatına uygunluk da, eğer diğer kıraatı Arap fasihçilerinin ittifak ettiği kurala aykırı ve yanlış gösteriyorsa belirleyici kriterdir. Yok eğer böyle değilse ve kıraatlardan biri Arap edebiyatına daha uygun ama diğer kıraatın da fasih Arap edebiyatçıları arasında taraftarı varsa onu bir kıraatı diğer kıraatın önüne geçirecek belirleyici kriter kabul etmek mümkün değildir.

Yine eğer bir kıraata göre ayetin aşikâr ve tevil edilemez manası dinin zaruri ilkelerine ve tüm Müslümanların icmama aykırıysa o kıraat kabul edilemez. Ama eğer ayetin manası, bir mezhebin fakihlerinin icmaı ile bir kıraata uygunsa ve diğer kıraat bu icmaya aykırıysa onların icmama uygun kıraat Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatına uygun sahih kıraat addedilemez.

### ***İkinci Kural: “Kelimelerin Nüzul Zamanındaki Anlamlarını Dikkate Almak”***

Zamanın geçmesi, insanların Kur'an'ın nüzul zamanından uzaklaşması ve dilde kelimelerin anlamının değişmesiyle Kur'an'daki bazı kelimeleri anlamının zorlaşması doğaldır ve nüzul zamanındaki manalarına ulaşmak için ciddi çaba gösterilmesi gereklidir. Çünkü kelimelerin yeni anlamlarına göre tefsir, bizi Allah'ın ayetlerdeki muradını anlamaktan

uzaklaştırmakta ve müfessirin ayetin anlamındaki hakikati idrak etmesini engellemektedir. Müfessirin bu yolda hangi güçlüklerle karşı karşıya bulunduğu ve büyük bir birikime muhtaç olduğu ortadadır.

Taberi'nin *Camii'l-Beyan*'ı incelendiğinde kelimelerin manasını anlamada nispeten başarılı olduğu görülecektir. Gerçi onun çalışması da, her Kur'an araştırmacısınıninki gibi eksiklikten uzak değildir. Burada Taberi'nin bu alandaki gayretinin kıyısından köşesinden tutacak bir inceleme için onun kelimelerin anlamlarını açıklarken kullandığı bazı dayanaklara değineceğiz:

### Taberi'nin Kavramların Anlamlarını Açıklarken Dayanakları

#### a) Arapça konuşanların sözleri ve şiir

Taberi, <sup>256</sup>”وَالْأَ تَضْرِفُ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَضْبُ إِلَيْهِنَّ“ (O kadınların tuzaklarını benden çevirmezsen onlara meylederim) ayetinin tefsirinde “أَضْبُ” kelimesine, “ألى هند صبا قلبى” (Kalbim Hind'e meyyal) şiirine dayanarak <sup>257</sup>”أَمِيلُ وَ أَتَابِعُ“ (meylettim ve ardına düştüm) manası vermiştir.

<sup>258</sup>”وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا“ (Üstünüzde sağlam yedi gök inşa ettik) ayetinin tefsirinde <sup>259</sup>”سَقَفْنَا فَوْقَكُمْ“nın manasını açıklarken şöyle demiştir: “(başınızın üstünde tavan yaptık). Çünkü Araplar, evin göğü olan tavanını bina olarak adlandırırlar. Gök de yeryüzünün tavanıdır. O halde onların diliyle onlarla diyalog kurulmalıdır. Çünkü Kur'an onların diliyle nazil olmuştur.”<sup>259</sup>

#### b) Müfessirlerin icmama konu olan ve meşhur anlam

<sup>260</sup>”أَفَلَمْ يَتَّيَسَّرَ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا“

(İman edenler [kâfirlerin iman etmesinden] umutsuzluğa kapıldılar mı (ve hala öğrenemediler mi)?

<sup>256</sup> Yusuf 33.

<sup>257</sup> Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. 12, s. 125.

<sup>258</sup> Nebe 12.

<sup>259</sup> Taberi, a.g.e, c. 30, s. 4.

<sup>260</sup> Ra'd 31.

Allah dileseydi tüm insanlara hidayet ederdi) ayetinde “لَمْ يَيْئَسْ”nin manasında ihtilaf edilmiştir. Bazıları ona “umutsuzluğa kapılmadılar” manası, bazıları da “bilemediler” manası vermiştir. Taberi bu iki kesim arasında hakemlik yaparken şöyle demiştir: “Doğru olan, müfessirlerin icmaı ve şahit gösterdiğimiz şiirler nedeniyle افلم يتبين و يعلم افلم يئأس'nin geldiğidir.”<sup>261</sup>

<sup>262</sup> “قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ” (insanı türlü zorluklar ve çileler içinde yarattık) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “فِي كَبَدٍ” kelimesi فى شدة (zorluk) manasındadır. Çünkü Arapların dilinde كَبَد'in anlamları arasında en meşhur olan anlam budur.”

### c) Selefin sözleri

Taberi, selefin sözlerine çokça önem vermiştir. Bazen onlardan birinin sözüne dayanarak kelimenin anlamını göstermiştir. Mesela <sup>263</sup> “وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ” (eğer Allah evlerinden çıkarılmalarını o - lara yazmamış olsaydı) ayetinin tefsirinde İbn Abbas'ın sözüne istinatla şöyle demiştir: “جَلَاءَ”, onları bir yurttan diğer bir yurda sürmek demektir. “جَلَاءَ'nın firar manasına geldiği de söylenmektedir.”<sup>264</sup>

Elbette ki bu, lugata aykırı bile olsa her yerde geçmiştekilerin sözünü kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim <sup>265</sup> “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” (Bir tek olan Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik eder) ayetinin tefsirinde “شَهِدَ”nin manasını açıklarken bazı Basralıların, شهد الله'nun قضى الله manasına geldiğine dair görüşünü zikretmiş, ama s - zün devamında şöyle demiştir: “Ne Arap lüğatinde, ne de Acem lüğatinde شهد kelimesi قضى manasına gelmez. Çünkü şahitliğin manası başka, k - zanın manası başkadır.”<sup>266</sup>

<sup>261</sup> Taberi, a.g.e, c. 13, s. 103.

<sup>262</sup> Beled 4.

<sup>263</sup> Haşr 3.

<sup>264</sup> Taberi, a.g.e, c. 28, s. 21.

<sup>265</sup> Âl-i İmran 18.

<sup>266</sup> Taberi, a.g.e, c. 3, s. 140.



## Eksiklikler

### 1. Müsterek mananın örneklerden birine karinesiz hamledilmesi

Taberi, <sup>267</sup>“هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ” (insanın üzerinden belli bir müddet geçmedi mi?) ayetinin tefsirinde hiçbir karine zikretmeksizin şöyle demiştir: “Allah’ın bu ayette kastettiği insan Âdem’dir (a.s)”<sup>268</sup> Hâlbuki “الْإِنْسَانِ” tüm insanları kapsamaktadır ve karine olmadıkça özel bir kişi anlamında kullanılamaz.

<sup>269</sup>“إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا” (Hiç kuşku yok insan sabırsız -veya hırslı- yaratılmıştır) ayetindeki “الْإِنْسَانِ” dan muradı kâfir insan kabul etmiştir.<sup>270</sup> Oysa buna bir karine yoktur ve bu, her insanın temel tabiatıdır. Buna ilâveten, daha sonra gelen “إِلَّا الْمُصْلِيْنَ” istisnası muttasıl istisnadır. Çünkü istisnada asıl olan muttasıl olmasıdır. İstisnanın muttasıl olması “الْإِنْسَانِ” ın kâfir olan bazılarını değil, bütün insanları kapsadığını teyit etmektedir.

### 2. Hakiki mananın kullanılan mana ile karıştırılması

Arapça’da, diğer dillerde olduğu gibi birçok kelime hakiki manasının -vazedilen mananın- dışında da kullanılır. Bu sebeple kullanılan mananın hakiki anlamın içinde olduğu söylenir. Mesela rûkû kelimesinin öne çıkan hakiki manası eğilip bükülmedir. Lugatçıların da kelime için zikrettikleri ilk anlam budur.<sup>271</sup> Arapça’da beli bükülmüş yaşlı adama “şeyh râkî” denir.<sup>272</sup> Fakat kelimenin tezahürlerinden biri olan namazdaki rûkûda alçakgönüllülük manası bulunduğundan kelime alçakgönüllülük manasında da kullanılmıştır. Ama alçakgönüllülük onun hakiki manası değildir. Taberi, bir kelimeyi şiirlerdeki aslı olmayan özel kullanımıyla sınırlandırmamak gerektiğini bizzat kendisi ikaz etmiş olmasına rağmen bu manayı Allah Teâla’nın muradı kabul etmiştir. Tıpkı şu şiirde “حِصْنِ” manasına kullanılmış “أَكْبَرُونَ” kelimesi gibi:

<sup>267</sup> İnsan 1.

<sup>268</sup> Taberi, a.g.e., c. 59, s. 125.

<sup>269</sup> Mearic 19.

<sup>270</sup> Taberi, a.g.e., c. 29, s. 49.

<sup>271</sup> Bkz: İbn Faris, *Tertibu Mekayisi'l-Luga*; Feyyumi, *el-Misbahu'l-Münir*; Cevheri, *el-Sıhah* vs. “rûku” kelimesi.

<sup>272</sup> Aynı yerler.

## نَأْتِي النِّسَاءَ عَلَى أَطْهَارِهِنَّ وَ لَا / نَأْتِي النِّسَاءَ إِذَا أَكْبَرْنَ إِجْبَارًا

(Kadınlarla temizlik [günlerinde] yatağa gireriz / Kadınlarla hayızlı olduklarında yatağa girmeyiz)

“فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ”<sup>273</sup> (Onu gördüklerinde gözlerinde b - yüttüler ve -meyve yerine- ellerini kestiler) ayet-i şerifesinde “أَكْبَرْنَ”nin “حُضْنَ” (hayız oldular) manasına gelmediğine, çünkü bahsi geçen şiirin bu manaya delil veya şahit kullanılamayacağına inanmaktadır.<sup>274</sup> Ama Taberi bazı yerlerde bu noktaya dikkat etmemiştir. Mesela;

“وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَازْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ”<sup>275</sup>

(Namazı ikame edin, zekâtı verin ve rükû edenlerle birlikte rükû edin)

Ayetinin tefsirinde rükû kelimesine alçakgönüllülük manası vermiş ve bunu açıklarken “يقال: ركع فلان لكذا وكذا إذا خضع له” (Filan kişi falan kişi için alçakgönüllülük gösterdiğinde “ona rükû etti” denir) demiş ve rükûnun alçakgönüllülük manasında kullanıldığı bir şiire dayanmıştır.<sup>276</sup> Rükû kelimesini içeren diğer ayetlerin tefsirinde de aynı manaya işaret etmiştir.<sup>277</sup> Hâlbuki istinat ettiği cümle ve şiir, rükûnun alçakgönüllülük manasında da kullanıldığından fazlasına delalet etmemektedir ve buna dayanarak rükû kelimesi her yerde alçakgönüllülük manasında kabul edilemez.

“طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ”<sup>278</sup>

(Evimi; tavaf edenler, oranın sakinleri, rükû edenler ve secde edenler için temizle) ayetinde siyak hesaba katıldığında “رُكَّع”den maksadın genel olarak alçakgönüllülük gösteren kimseler değil, namazda rükû edenler olduğu açıktır. Yine;

<sup>273</sup> Yusuf 31.

<sup>274</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 12, s. 122.

<sup>275</sup> Bakara 43.

<sup>276</sup> Taberi, a.g.e., c. 1, s. 203.

<sup>277</sup> A.g.e., s. 425; c. 3, s. 182.

<sup>278</sup> Bakara 125.

”وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ“<sup>279</sup>

(Her kim Allah'ı, Peygamberini ve iman edenleri veli seçerse [Allah'ın hizbindendir]. Hiç kuşku yok zafer kazanacak olan Allah'ın hizbidir)

Ayetinin tefsirinde “حِزْبٌ” kelimesinin manasını açıklarken, “حِزْبٌ” in “yardımcı” anlamında kullanıldığı bir şiire başvurmuştur: “وَكَيْفَ اضْوَى (Daha ne kadar zayıf ve hakir olabilirim ki Bilal benim ya - dımcımken). “حِزْبُ اللَّهِ” a da “انصار الله” manası vermiştir.<sup>280</sup> Hâlbuki luga- tta “حِزْبٌ” in başka bir anlamı vardır. Ferahidi şöyle der:

”الحزب: اصحاب الرجل على رأيه و امره... و المؤمنون حزب الله و الكافرون حزب الشيطانو كان طائفة تكون اهوائهم واحدة فهم حزب“<sup>281</sup>

(Hizb, kişinin görüş ve emrinde yoldaşı olanlar... Müminler Allah'ın hizbi, kâfirler ise şeytanın hizbidir. İstekleri aynı olan her grup ve ke- sim hizptir.)

İbn Faris şöyle yazmıştır:

”حزب... اصل واحد و هو تجمّع الشيء. فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس. قال الله تعالى: كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ“<sup>282</sup> و الطائفة من كل شيء حزب“<sup>283</sup>

(Hizbin bir kökü vardır; o da bir şeyi toplamak demektir. Bu [kök] itibarla hizb, insanlardan bir grup manasındadır. Allah Teâla şöyle bu- yurmuştur: “Her bir grup elinde olanla hoşnuttur.” Herşeyin grup ve topluluğu hizptir.)

### 3. Dayanak olmaksızın anlamın zikredilmesi

”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا“<sup>284</sup>

<sup>279</sup> Maide 56.

<sup>280</sup> Taberi, a.g.e., c. 6, s. 187.

<sup>281</sup> Ferahidi, *el-Ayn*, c. 1, s. 375, “hizb” kelimesi.

<sup>282</sup> Rum 32.

<sup>283</sup> İbn Faris, *Tertibu Mekayisi'l-Luga*, s. 223.

<sup>284</sup> Maide 55.

(Hiç kuşku yok sizin veliniz Allah, onun Peygamberi ve iman edenlerdir...)

Ayetinin tefsirinde “ولی” kelimesine hiçbir dayanak zikretmeksiz “ناصر” manası vermiştir;<sup>285</sup> ne geçmiştekilerin lugat incelemesine (eğer mevcutsa) başvurmuş, ne de bu ayetin zeylinde ondan bahsetmiştir. Hâlbuki “yardım”, velayetin manalarından biridir ve “ولی” kelimesinden bu mananın kastedilmesi için mutlaka bir karineye ihtiyaç vardır ama Taberi burada herhangi bir karine zikretmemiş, genel olarak “ولی” kelimesi hakkında morfolojik araştırma yapmamıştır.

#### 4. Mananın incelemeksizin âlimin görüşüne istinatla açıklanması

“وَمَنْ يُوقِ شَحِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”<sup>286</sup>

(Kendini cimrilik ve hırstan sakınanlar kurtuluşa ermişlerdir)

Ayetindeki “شَحِّ” kelimesi hakkında şöyle demiştir: “شَحِّ” Arap kelamında cimrilik ve çok mal alıkoymak manasına gelir... Ama ulemanın görüşüne göre buradaki شَحِّ insanların malını haksız yere yemek anlamındadır.”<sup>287</sup> Daha sonra bu konuda, tutum belirtmeksiz ve yanlış olduğunu söylemeksiz geçmiştekilerin sözlerinden rivayetler zikretmiştir. Bu, Taberi’nin, selefın sözleriyle karşılaştığında izlediği metod nedeniyledir. Bu sözleri eleştirmek bir yana, aksine onlara ilgi göstermeyenleri kınamaktadır.

#### Üçüncü Kural: “Arap Edebiyatının Üzerinde İttifak Edilmiş Kurallarını Dikkate Almak”

Reveşşınası-yi Tefsir-i Kur’an’da açıklandığı gibi, tefsirin kurallarından biri de Arap edebiyatının kurallarını dikkate almak ve ayetlerin manasının Arapça’nın en fasih söz ve yazılarından çıkarılmış edebi kurallara uygun

<sup>285</sup> Taberi, *Camii’l-Beyan*, c. 6, s. 186. Bu ayetten önce ve sonra da “ولی” kelimesine yardımcı, destekçi, hâmi anlamları vermiş ve bunun için herhangi bir dayanak göstermemiştir.

<sup>286</sup> Haşr 9, Tegabün 16.

<sup>287</sup> Taberi, a.g.e., c. 28, s. 29.

olmasıdır.<sup>288</sup> Taberi de bu kurala önem vermiş ve bazı yerlerde Arap edebiyatının kurallarına göre ayetin manasını verip tefsir etmeye veya başkalarının kimi ayetleri yanlış anladığını göstermeye çalışmıştır.<sup>289</sup> “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde “غَيْرِ”nin irabına dair uzun bahisten sonra, bu tartışmaya girmesinin, bu kelimenin irab çeşitlerinin ayetin tefsiri ve manası üzerindeki etkisi nedeniyle olduğunu izah etmiştir.<sup>290</sup> Bazı yerlerde ayetlerin irabı üzerindeki ihtilaf konusunda görüşleri belirtmekle yetinmiş ve bir görüşü diğerine tercih etmeye ilişkin söz söylememiştir. Bazı yerlerde de bir sözü diğerine tercih etmiştir. Mesela “وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ” “وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ”<sup>291</sup> cülesini “لَوْ”in cevabı kabul ettiğini ve ayetin manasını “Dağlar Kur’an sebebiyle yürütülse bile Allah’a kâfir olur” şeklinde verdiğini; kimilerinin de “لَوْ”in cevabının hazfedildiğini düşündüğünü, çünkü malum olsaydı onu zikretmeye ihtiyaç kalmayacağını bildirmiş ve bu iki görüşün sahihlik ve sağlamlığına ya da birini diğerine tercihe ilişkin herhangi bir söz söylememiştir.<sup>293</sup> Ama “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاى بُرْهَانَ رَبِّهٖ”<sup>294</sup> ayetinin tefsirinde “لولا”nın cevabının önüne geldiğini kabul eden ve ayetin manasını “Eğer rabbinin kanıtını görmeseydi o da kadını arzuları” şeklinde veren kişinin sözünü onaylamamış ve “لولا”nın cevabı “لولا”nın önüne gelmez” demiştir.<sup>295</sup>

”اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا“<sup>296</sup>

(Allah, gökleri, görebileceğiniz sütunlar olmaksızın yükseltendir)

<sup>288</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 105-107.

<sup>289</sup> Hamd 7.

<sup>290</sup> “و اما اعتراضنا فى ذلك من بيان وجوه اعرابه... لما فى اختلاف وجوه اعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله فاضطررنا الحاجة الى كشف وجوه اعرابه لتكشف لطالب تأويله وجوه تأويله” (Taberi, *Camii’l-Beyan*, c. 1, s. 61).

<sup>291</sup> Ra’d 31.

<sup>292</sup> Ra’d 30.

<sup>293</sup> Bkz: Taberi, a.g.e., c. 13, s. 102.

<sup>294</sup> Yusuf 24.

<sup>295</sup> Bkz: Taberi, c. 12, s. 110.

<sup>296</sup> Ra’d 2.

Ayetinin tefsirinde anlama ilişkin iki görüşü (1. Gökleri, görebileceğiniz sütunlar olmaksızın yükseltti, 2. Gökleri, sütunsuz yükseltti) naklettikten ve bu iki görüşü dile getirenlerin sunduğu rivayetlere yer verdikten sonra birinci görüşü tercih etmiş ve şöyle demiştir: “Allah’ın **اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا** buyurduğu ayetin manasına dair doğruya en yakın söz şudur: Gökleri, görebileceğiniz sütunlar olmaksızın yükseltti.”<sup>297</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Taberî’nin, irabın ayetlerin manasına etkisini gözönünde bulundurması ve ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkaracak kadarıyla edebi bahislerle yetinmeyi gerekli görmesi tefsirinin kuvvetli yanlarından sayılabilir. Fakat bazı edebi konulardaki açıklamaları çürük ve temelsizdir. Örnek vermek gerekirse:

<sup>298</sup> **أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ**” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: **”اللَّاتُ”** k - limesi **الله**’tan türetilmiş ve dişilik **تَا**’sı ilave edilerek müennes yapılmıştır. Tıpkı eril **عمرو** ve dişil **عمره** ya da eril **عباس** ve dişil **عباسه** denmesi gibi. Müşrikler putlarını Allah’ın isimleriyle adlandırırlardı. Onları Allah’ın kızları farzettiklerinden putları için **الله** yerine **اللَّات** ve **العزیز** yerine **العزى**’yı kullanırlardı.”<sup>299</sup>

Bu açıklamanın çürüklüğü kimseye gizli değildir. Çünkü birincisi, **”اللَّاتُ”**’ın **”الله”**’tan türetilmediğinin hiçbir şahidi ve delili yoktur. İkincisi, **”اللَّاتُ”** taki **”تَا”**’nın dişilik için olduğuna bir delil ve şahit yoktur. Belki de bazılarının söylediği gibi **”تَا”** harfi, **”اللَّاتُ”** kelimesinin asli harflerinden ve onun **”lamu’l-fi’l”**’idir.<sup>300</sup> Üçüncüsü, putların **”اللَّاتُ”** olarak adlandırılmasının onları Allah’ın kızları kabul ettikleri için olduğu belli değildir. Belki de Mücahid’den rivayet edildiği gibi, **”اللَّاتُ”** müşrikler için sevik

<sup>297</sup> Taberî, a.g.e., s. 64. **”تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يٰٓوَسْفُ”** (Allah’a yemin olsun ki, sen sürekli Yusufu anıyorsun) (Yusuf 85) ayetinde nefy harfinin hazfedilmesi hakkında da bkz: A.g.e., s. 28.

<sup>298</sup> Necm 19.

<sup>299</sup> Bkz: Taberî, a.g.e., c. 11, cüz 27, s. 34.

<sup>300</sup> Bkz: Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, c. 10, s. 15.

pişiren ve öldükten sonra (ihtiram ve saygı niyetiyle) kabrinin başında çokça durulup bağımlık gösterilen bir adamdı ve giderek “اللات” adında bir put ortaya çıktı.

Bazı yerlerde çeşitli görüşleri naklettikten sonra seçtiği veya tercih ettiği görüşü görüşü belirtmiştir. Mesela;

”لَكِنَّ الرَّاٰسِحُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ“<sup>301</sup>

Ayetinin tefsirinde “المقيمين” in irabına ilişkin farklı görüşleri zikrettikten sonra onun “مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ” ye atf olduğunu savunan ve “الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” ye tespih ve istiğfarları nedeniyle melekler manası veren görüşü doğruya en yakın kabul etmiş ve şöyle demiştir: “O halde bu sözün tevili (ayetin bu cümlesinin tefsiri) şöyle olur: Onlardan müminler, ey Muhammed (s.a.a) sana indirilen kitaptakilere ve senden önceki kitaplarımda indirilenlere ve namazı ikame eden (Allah’ı tespih eden ve yeryüzündekiler için istiğfarda bulunan) meleklerle iman ederler.” Sonra [söz] ilimde derinleşenler sıfatına döner. “O halde [buna göre bu ayetin manasına ilişkin] deriz ki: Fakat onlardan ilimde derinleşenler, kitaplara iman eden, zekâtı veren, Allah’a ve kıyamet gününe mümin olanlar...”<sup>302</sup>

Onun tercih ettiği görüşün tercihe şayan olduğu ve bunu esas alarak “الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” için ve ayetin tamamıyla ilgili beyan ettiği mana gayet açıktır, ayrıca şerh ve izaha muhtaç değildir.<sup>303</sup>

#### **Dördüncü Kural: “Sözün Karinelerini Dikkate Almak”**

Metinleri anlamada rolü bulunan noktalar arasında, söyleyenin, örfe uygun diyaloglarda o esasa göre söz söylediği ve muhatapların da konuşanın muradını anlamada gözönünde bulundurduğu karineleri dikkate almak da vardır. Bu bakımdan Kur’an tefsirinde de onlar hesaba

<sup>301</sup> Nisa 162.

<sup>302</sup> Taberi, a.g.e., c. 4, cüz 6, s. 19.

<sup>303</sup> Taberi’nin bu ayetin tefsirinde yaptığı tercihin eleştirisi ve edebi bahislerle ilgili diğer yerlerin eleştirisi hakkında daha fazla bilgi için bkz: İsmail, Muhammed Bekr, *İbn Cerir el-Taberi ve Menhecehu fi’t-Tefsir*, s. 79, 87, 99-100.

katılmalıdır. Bu karinelerin çeşitleri vardır ve “lafzi”, “gayri lafzi”, “mut-tasıl” ve “munfasıl” şeklinde gruplara ayrılır. Taberi bunlardan bazılarını dikkate almış, diğer bazılarını ise ihmal etmiştir.

### Siyak

Taberi'nin hesaba kattığı ve yararlandığı karinelerden biri siyaktır. <sup>304</sup>“وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ” (Ehl-i kitaptan, onun -veya İsa'nın [a.s]- ölümünden önce ona inanmayacak hiçkimse yoktur.) ayetinin tefsirinde ihtilaf vardır. Bazıları “بِهِ” ve “مَوْتِهِ” zamirinin merciini Hz. İsa (a.s) kabul etmiş ve ayete şöyle mana vermiştir: “Ehl-i kitabın tamamı Hz. İsa'nın (a.s) ölümünden önce o Hazret'e iman edecektir.” Başkaları ise “بِهِ” zamirinin merciinin Hz. İsa (a.s), “مَوْتِهِ” zamirinin merciinin de ehl-i kitap olduğunu düşünmüş ve ayete şöyle mana vermiştir: “Her ehl-i kitap, ölümünden önce Hz. İsa'ya (a.s) iman edecektir.” Kimileri de “بِهِ” zamirinin merciini Hz. Muhammed (s.a.a) ve “مَوْتِهِ” zamirinin merciini de ehl-i kitap kabul etmiş ve ayete şöyle mana vermiştir: “Her ehl-i kitap, ölümünden önce Hz. Muhammed'e (s.a.a) iman edecektir.”

Taberi bu ayetin tefsirinde birinci görüşü doğruya en yakın kabul etmiş ve ikinci görüşün yanlışlığına delil zikrettikten sonra üçüncü görüşü iptal etmeye koyulmuştur. Bu görüşü iptal ederken ikinci görüşün yanlışlığı için zikrettiği delile ilaveten ayetin siyakıyla da istidlal yapmıştır. Siyakın bu görüşü çürüttüğüne delaletini açıklarken şöyle demiştir: “Bundan önceki ayetler Hz. Muhammed'den (s.a.a) bahsetmemiştir. لَيُؤْمَنَّ بِهِ cümlesi siyakta İsa (a.s) ve annesi ile Yahudileri zikretmektedir. Öyleyse, kabul edilmesi vacip olan Kur'an'ın zâhirinden bir delil veya onun aracılığıyla hüccetin sağlamlaşacağı Peygamber'den bir rivayet bulunmadıkça sözün, siyakında geçen şeyden başkasına atfedilmesi caiz değildir.”<sup>305</sup>

### Nüzul sebebi

Ayetlerin manası üzerinde etkili diğer karineler arasında nüzul sebebi de vardır. Çünkü bazen ayetin örneğini tayin, sadece onun nüzul sebebi dikkate alınarak anlaşılır. Mesela;

<sup>304</sup> Nisa 159.

<sup>305</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 5, s. 17.



”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“<sup>306</sup>

(Hiç kuşku yok sizin veliniz Allah, onun Peygamberi ve iman edenlerdir. Onlar namazı ikame eder ve rükûdayken zekâtı verirler.)

Ayet-i şerifesinin nüzul sebebi, Hz. Ali'nin (a.s) rükû halindeyken infakta bulunması ve müstehap zekâtı vermesiydi. Ayetin nüzul zamanında hazır bulunmayanların ayetin maksadını anlaması, nüzul sebebini bilmeksizin ve onu dikkate almaksızın mümkün değildir. Taberi de zikredilen nüzul sebebini bazı rivayetlerine yer vermiştir. Gerçi bunun Hz. Ali'ye (a.s) özgü olduğunu vurgulamamakta ve Ali'nin de (namazdayken öyle yapan) müminlerden olduğunu söyleyen bazılarının sözünü kendi görüşünü açıklamadan ve tartışıp incelemenden nakletmiştir.<sup>307</sup>

#### Sözün mevzusunun özellikleri

Bu karinelere biri de, tefsirde dikkate alınması gereken sözün mevzusunun özellikleridir. Taberi bazı yerlerde bu karineden yararlanmış. Bazı yerlerde de onu ihmal etmiştir.

”وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ“<sup>308</sup>

(O iki kişiden kurtulacağını anladığı kimseye dedi ki: Efendinin yanında beni an.)

Katade “ظَنَّ”ı tahmin manasında almıştır. Ama Taberi, ayetin mevzusunun Hz. Yusuf (a.s) olduğu karinesiyle onu kesin bilgi manasında kabul etmiş ve izah ederken şöyle demiştir: “Eğer peygamberler, kesin bilmedikleri bir konuyu beyan eder ve sonra söylediklerinin hilafına bir durum ortaya çıkarsa insanların onlara güveni sarsılır ve davetlerinin esası ortadan kalkar.”<sup>309</sup>

<sup>306</sup> Maide 55.

<sup>307</sup> Taberi, a.g.e., c. 6, s. 186.

<sup>308</sup> Yusuf 42.

<sup>309</sup> Taberi, a.g.e., c. 12, s. 132.

Fakat <sup>310</sup>“وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي” (Kendimi günahsız saymıyorum. Çünkü [insandaki] nefis, rabbimin merhameti gösterdiği dışında o kadar çok kötülüğü ve günahı emreder ki. ) ayetinin tefsirinde birkaç noktayı açıklamıştır:

1. Bu cümle, Yusuf'un (a.s) <sup>311</sup>“ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ” (Bu [zindandan çıkmayışım], kendisine gizli saklı ihanet etmediğimi [azizin] bilmesi içindir) dediğini işittiğinde duraksamaksızın Yusuf'a <sup>312</sup>“وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي” diyen meleğe cevap verilirken söylenmiştir.

2. Bu cümle [Yusuf'un], “يا يوسف و لا يوم حلت راويلك” diyen Mısır azizinin karısına cevaptır.

3. Hiçkimse bir şey söylemeden Yusuf o sahneyi hatırlayıp şöyle dedi: <sup>313</sup>“وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي” ...

Taberi, bu izahların yanlışlığı veya zayıflığı konusunda sessiz kalmıştır. Hâlbuki bu izahların hiçbirisi ayetin mevzusunun (Hz. Yusuf, a.s) özelliğiyle tutarlı değildir. Öyleyse Taberi eğer Hz. Yusuf'un (a.s) Allah'ın büyük bir peygamberi olduğunu ve bu tür şeylerin onun masumluluğu ve kudsiyet alanıyla bağdaşmayacağını hesaba katsaydı ya o izahların hiçbirini bir ihtimal olarak bile zikretmezdi ya da zikrettikten sonra onların yanlışlığına işaret ederdi.<sup>313</sup>

### Akli malumat

Gözönünde bulundurulması gereken ama Taberi'nin ihmal ettiği veya kelam mezhebi (yani Eş'ari olması) onu dikkate almaktan alıkoymadığı

<sup>310</sup> Yusuf 53.

<sup>311</sup> Yusuf 52.

<sup>312</sup> Taberi, a.g.e., c. 13, s. 2-3.

<sup>313</sup> Taberi'nin sözün mevzusunun özelliklerini hesaba katmadığı diğer örnekleri görmek için bkz: Taberi, a.g.e., c. 3, cüz 3, s. 175-176 (Hazret-i Zekeriyâ'nın -a.s- makamını gözardı etme. Taberi'nin zannına göre şeytan onu, ona vahyedilenlerde şüphe ve tereddüde düşürebildi.); c. 7, cüz 13, s. 19 (Ehl-i tevilden bazısının Yusuf'tan hata sâdır olduğuna dair görüşünü naklederek ve onu reddetmeyerek Hazret-i Yusuf'un -a.s- ismetini hesaba katmama.); c. 12, cüz 30, s. 32 ve devamı (Abese suresini tefsir ederken âmâ İbn Mektum'a yüzünü buruşturduğunu ve sırtını döndüğünü söylemekle Peygamber'in -s.a.a- “hulku azim”ini [yüce yaratılış] dikkate almaması).

karinelerden bir diğeri de apaçık bilgiler ve akli kanıtlardır. Mesela **إِلَى** **رَبِّهَا نَازِلَةٌ**<sup>314</sup> ayetinin tefsirinde Hasan ve İkrime'nin görüşünü tercih etmiş ve şöyle demiştir:

“Gözler (kıyamet günü) Allah’a bakacak ve onu göreceklerdir.”<sup>315</sup> Nitekim tefsirinin başka bir yerinde bir rivayet nakletmiştir (onu kabul ettiği anlaşılmaktadır). Bu rivayete göre Allah Teâla [kıyamet günü] kendisini müminlere gösterecektir. Onu gördüklerinde ise şöyle diyeceklerdir: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**<sup>317</sup> Oysa akli kanıtın, Allah’ın cisim olması ve cisim olarak görülmesini reddettiğine delaleti çok açıktır. **اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمَنْكَ السَّلَامُ**<sup>316</sup> ayetinin de Yüce Allah’ın görülemeyeceğine aşikâr delaleti vardır.

Hatırlatılması gereken nokta şudur ki, Taberi, akli tefsirin kaynaklarından ve ayetlerin karinelerinden biri olarak kabul etmiş ve bazı ayetlerin tefsirinde aklın ve akli kanıtın, ayetlerin genelliği karşısında hüccet olduğunu belirtmiştir. Mesela **وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ**<sup>318</sup> (yemin olsun babaya ve doğana) ayetinin tefsirinde başkalarının sözlerini naklettikten sonra şöyle yazmıştır:

و الصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا ان الله اقسم بكل والد و ولده لان الله عم كل والد و ما ولد و غير جائز ان يص ذلك الا بحجة يجب التسليم لها من خبر او عقل و لا خبر بخصوص ذلك و لا برهان يجب التسليم له بخصوص فهو على عمومه كما عمه<sup>319</sup>

Bu konudaki sahih söz şudur ki, Allah’ın bütün baba ve evlatlara yemin ettiği söylenmiştir. Çünkü Allah mutlak manada baba ve evlada yemin etmiştir. Uymanın gerekli olduğu rivayet delili veya akli delil bulunmadıkça onun [özel olarak bir baba ve oğula] tahsis edilmesi caiz değildir. Bu hususta uyulması gereken ne bir rivayet, ne de akli kanıt

<sup>314</sup> Kıyamet 23.

<sup>315</sup> Bkz: Taberi, a.g.e., c. 29, s. 120.

<sup>316</sup> Taberi, a.g.e., c. 13, s. 100.

<sup>317</sup> En’am 103.

<sup>318</sup> Beled 3.

<sup>319</sup> Bkz: Taberi, a.g.e., c. 30, s. 125.



vardır. Dolayısıyla ayet, Allah'ın umum olarak buyurduğu gibi genel haliyle kalmaktadır.<sup>320</sup>

### Kur'an'ın diğer ayetleri

Reveşsinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da açıkladığımız<sup>321</sup> gibi, munfasıl karinelerden biri, Kur'an'ın diğer ayetleridir. Bu nedenle her ayetin tefsirinde Allah Teâla'nın muradını keşfetmek için o ayetin mevzuuyla irtibatlı diğer ayetlere de bakılmalı ve onlar dikkate alınarak ayetin mana ve maksadına ulaşılmalıdır. Taberi de bu noktaya odaklanmış ve bazı yerlerde ayetin şerhi ve tefsiri için diğer ayetlerden yararlanmıştır. Bunlar arasında <sup>322</sup>”وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ“ (Allah'ın bağlanmasını emrettiğini keserler.) ayeti vardır. Şöyle demiştir: “Allah'ın bağ kurmayı teşvik ettiği ve bu ayette kesilmesi kınanmış olan şey, Allah'ın başka bir ayette açıkladığı akrabalıktır:

فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ<sup>323</sup>

(O halde [ey münafıklar] eğer [insanların başına] veli olursanız [iktidarı ele geçirirseniz] yeryüzünde fesat çıkarmak ve akrabalarınızı kesmekten başka umduğunuz şey yok mu?)<sup>324</sup>

Fakat bazı yerlerde bu karineyi pek dikkate almamıştır. Örnek vermek gerekirse, <sup>325</sup>”وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ“ (Dediler ki: Ey sihirbaz, rabbini bizim için çağır.) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bir kimse, ondan (Hz. Musa, a.s) üzerlerindeki azabı kaldırmasını rabbinden istemesini talep etmelerine rağmen يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ hitabının sebenin ne olduğunu sorsa cevap olarak denebilir ki, sihirbaz onların nezdinde âlim manasına geliyordu ve sihir kötü görülen bir şey değildi.” Sonra geçmişteki müfessirlerin sözünü bu görüşü teyit etmek için aktarmıştır.<sup>326</sup> Hâlbuki;

<sup>320</sup> Aklın delil olduğuna değinilerinin geçtiği diğer bir örnek için bkz: A.g.e., c. 6, s. 87:

”إِذَا كَانَ لَا دَلَالَهَ عَلَىٰ خُصُوصِهِ مِنْ خَبَرٍ وَ عَقْلٍ“.

<sup>321</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, Reveşsinasi-yi Tefsir-i Kur'an, s. 192-196.

<sup>322</sup> Bakara 27.

<sup>323</sup> Muhammed 22.

<sup>324</sup> Taberi, Camiul-Beyan, c. 1, s. 144. Bu tefsirde Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin diğer örneklerini görmek için bkz: A.g.e., s. 129, 418; c. 29, s. 123; c. 30, s. 9.

<sup>325</sup> Zuhurf 49.

<sup>326</sup> Bkz: Taberi, a.g.e., c. 25, s. 48.

”كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ“<sup>327</sup>

(İşte böyle. Bunlardan -Mekke kâfirleri- önce olanlara da, sihirbaz veya deli denmemiş hiçbir peygamber gelmedi.)

Gibi ayetlere dikkat etseydi böyle bir tefsir ve sözü kabul etmezdi. Çünkü bu ayete göre peygamberlerin önceki ümmetlerde sihirbaz olarak adlandırılması, halkın onlara inanmasını önlemek için onlara karşı verilmiş bir mücadele idi. Söz konusu ayette de siyaktan anlaşılmaktadır ki, konuşanlar, töhmet ve alay için böyle bir hitapta bulunmuş ve o isteği ortaya atmışlardır.

Çağdaş müfessirlerden biri de Taberi'nin Kur'an tefsirinde ayetleri kullanması hakkında şöyle yazmıştır:

Taberi bazı görüşleri tercih ederken veya yeni bir görüş ortaya koyarken Kur'an ayetlerinin metninden yararlanmıştır. Bu konuda şöyle demektedir: ”كَتَابَ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا“ Lakin muhkem ayetleri müteşabihlerden ayırıp müteşabihleri muhkemlere irca etmek ve böylece onun ışığında güçlükleri ve sorunları halletmek için doğru yolu katetmemiştir. Bazen muhkemi müteşabihe irca etmiş, aslı ve fer'i tanımada yönetimi hadise bırakmıştır.<sup>328</sup>

Bahsi geçen müfessir, sonraki fasılda, Taberi'nin ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“<sup>329</sup> ayetinin zeylinde naklettiği görüşleri zikretmekte; Taberi'nin, müminlerin kıyamet günü Allah'ı göreceği ama kâfirlerin önünde perde çekileceğine dair görüşüne ve Kıyamet suresi 23. ayetin zeylinde dile getirdiği;

”أُولَى الْقَوْلِينَ فِي ذَلِكَ عِنْدَنَا بِالصَّوَابِ إِنْ مَعْنَى ذَلِكَ تَنْظُرُ إِلَى خَالِقِهَا“

İfadesine değinmekte ve onu eleştirirken şöyle demektedir: “Hem akli bilgiler konusunda güçlü bir konuşmacı, hem de nakli manalar konusunda kuvvetli bir dinleyici olan aklın görüşlerini açıklarken pek o kadar müdahalesi yoktur. Aksi olsaydı muhkem müteşabihe ve müteşabih

<sup>327</sup> Zariyat 52.

<sup>328</sup> Cevad Amuli, “Edeb-i Nakd”, *Yadname-i Taberi*, s. 108.

<sup>329</sup> En'am 103.



muhkeme dönüşmez ve **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** ayeti, **وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** ayetine mahkûm olmazdı.<sup>330</sup>

### Rivayetler

Sözden ayrık karineler arasında, Peygamber ve masum imamlardan (a.s) gelmiş rivayetler de vardır. Taberi, ayetlerin tefsirinde senedi sahih Nebevi (s.a.a) rivayetin rolünü defalarca vurgulamış ve onun hüccet olduğunda ısrar etmiştir.<sup>331</sup> Tefsir okulunu açıklarken değindiğimiz gibi, Kur'an'ın bir bölümünün tefsirini sadece bu yoldan mümkün görek bazı yerlerde Nebevi rivayeti edebiyatçıların sözüne tercih etmiştir.<sup>332</sup> Taberi rivayetlerden fazlasıyla yararlanmış ve tefsirinin büyük kısmını rivayetler oluşturmaktadır. Bu sebeple onun tefsiri, rivayet tefsirlerin en meşhurlarından biri sayılmaktadır.<sup>333</sup>

Biz de onun tefsirini rivayetle tefsirin içtihad okuluna ait tefsirler arasında zikrettik. Fakat hatırlatmak gerekir ki, Taberi, çok az yer hariç Peygamber'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'inden gelen rivayetlere ilgi göstermemiştir. Hatta bazen Nebevi rivayeti bile ihmal etmiş<sup>334</sup> ama sahabe, tabiin ve sonraki müfessirlerin sözlerine çokça yer vermiştir. Tabii ki sahabe görüşü, selef ulema üzerinde ittifak etmedikçe Taberi nezdinde Nebevi rivayet değerinde değildir.<sup>335</sup> Bu nedenle bazen eskilerden değişik sözler zikretmiş ama hiçbirini hüccet kabul etmemiştir. Fakat eskilerin icması da Peygamber'in (s.a.a) ve ondan sonra da masumların (a.s) görüşünü keşfediyor veya aktarıyorsa hüccettir ve böyle bir icma Taberi'nin cümlelerinde mevcut değildir. Taberi'nin naklettiği icma, kelimenin gerçek anlamıyla icma değildir. Çünkü o, sahabe, tabiin ve Ehl-i Sünnet ulemasının

<sup>330</sup> Bkz: Cevad Amuli, a.g.e., s. 110-113.

<sup>331</sup> Bkz: Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 263, 266; c. 6, s. 81; c. 16, s. 109 ve c. 29, s. 90.

<sup>332</sup> Bkz: A.g.e., c. 13, s. 101, "طَوْبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ" (Ra'd 29) ayetinin tefsiri.

<sup>333</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 204; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevhil-Kaşib*, c. 2, s. 312.

<sup>334</sup> Örnek olarak "وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ" (İsra 97) ayetinin tefsirinde A - lah Rasulü'nden (s.a.a) bir rivayet Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçmektedir (Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 3, s. 69) ama Taberi o rivayeti bu ayetin tefsirinde zikretmemiştir. (Bkz: Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 15, s. 112).

<sup>335</sup> Bkz: Taberi, a.g.e., c. 12, s. 110 ve 138.

görüşlerini dikkate almış, Ehl-i Beyt'in (a.s) ve bu mektebin ulemasının tefsir görüşlerini gözardı etmiştir. Kesin olan şu ki, Ehl-i Beyt'in (a.s) görüşleri çok yerde Âmm'e'nin görüşlerinden farklıdır. Bu sebeple onun iddia ettiği icmalar muteber değildir ve ona muhalefet etmenin, özellikle de aksine karine veya delil bulunduğu, hiç mahzuru yoktur.

Bazı çağdaş müfessirler şöyle der:

Taberi, yönetimi hadise bırakmıştır. Oysa hadisin muteber olup olmaması, ister çatışan rivayet bulunsun, ister bulunmasın Kur'an-ı Kerim'e arzettikten sonradır. O hadisin hüccet olabilmesi de Kur'an'a aykırılık ve terslik bulunmadığının kesinleşmesinden sonra gelir. Onun kabulünün eksenini ise hiç kuşku yok rivayet oluşturmaktadır. Üstelik de muttasıl veya munfasıl şifahi tahsis veya takyidi asla gözden uzak tutmayan, akıl ve şeriati, biri içeriden, diğeri dışarıdan iki değerli ilahi peyk kabul eden dirayet ehlinden yardım alarak değil, rivayet ehlinin istinbatıyla.<sup>336</sup>

Birçok yerde rivayetin sahihlik veya zayıflığına hükmetmemiştir ve bu işi uzmanına bıraktığı da söylenemez. Çünkü bu tefsir, eğitilmiş olmayan kimselerin eline de geçecektir. Bazıları, Taberi'nin muradının bu rivayetlerle istidlal olmadığını, bilakis yalnızca lafzın manasını incelemek istediğini veya ibarenin siyakını tefsir etmek değil, açıklamak olduğunu söylemiştir. Fakat bu söz doğru değildir. Çünkü ayetin zeylinde rivayet zikretmek, ayetin belirtilen manasına delil ve şahit göstermek demektir.

#### **Beşinci Kural: “Tefsir Dayanaklarının İlim veya İlmî Olması”**

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da, ayetler için beyan veya tercih edilmiş tefsir ve mananın dayanağının ilim (kesin delil) veya ilmî (muteber zanni delil) olması gerektiği açıklanmıştır.<sup>337</sup> Bu kural, tefsirde istinat edilen rivayetlerin sened bakımından ve sâdır olduğuna delalet eden karineler açısından incelenmesini; kesin karinelerin sâdır olduğuna delalet ettiği veya muteber senede sahip her rivayete delil olarak istinat edilmesini, aksi takdirde ondan ancak destekleyici seviyede yararlanılmasını gerektirir. Taberi, tefsirinin mukaddimesinde her ne kadar Allah Rasulü'nden (s.a.a) sâdır olduğu müstefiz nakille veya adil ve titiz kişilerin aktarmasıyla ya

<sup>336</sup> Cevad Amuli, “Edeb-i Nakd”, *Yadname-i Taberi*, s. 108.

<sup>337</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.



da sahih olduğuna delalet eden karineler yoluyla sabit olmuş rivayetleri açık delil kabul etmişse de<sup>338</sup> ve bazen de zikrettiği rivayetin sıhhatine değinmiş<sup>339</sup> olsa da çoğu yerde bu kurala uymadığı görülmektedir. Bu nedenle, seçtiği manayı tercihe şayan bulduğu ve dayanak yaptığı durumlar ve rivayetlerin ilim ve ilmî olması konusundan bahsetmemiştir. Bunun sonucu olarak da birçok zayıf ve bâtlı konu bu tefsire sızabilmiştir.

Yine Taberi, güçlü bir tarihçi olması ve İslam'dan önceki ve sonraki tarihi bilmesi itibariyle ayetlerin tefsirinde başkalarından daha fazla kendi tarihi malumatından yardım almış ama aktarılan tarihi konuların çoğuna hiçbir tahkik ve tahlile gitmeksizin tefsirinde yer vermiştir. Bunun neticesi ise bâtlı tarihsel konuların onun tefsirine girmiş olmasıdır. Öyle ki, İslam düşmanları, Peygamber (s.a.a) ve İslam kültürü aleyhindeki propagandalarında Taberi tefsirindeki bazı tarihsel mevzulara dayanmışlardır. Bu tefsirin önemli zaaflarından biri işte budur.<sup>340</sup>

Taberi'nin, eleştiri ve incelemeye tabi tutmaksızın ayetlerin zeylinde tarihsel olayları naklettiği yerler arasında, bâtlı olduğuna delil göstermeye ihtiyaç duyurmayan noktalar barındıran, Bakara suresi 102. ayetin tefsirinde zikrettiği ve konular vardır. Mesela:

1. Şeytanın Hz. Süleyman'ın (a.s) kılığına bürünmesi ve Süleyman'ın yüzüğünü eşinin elinden alması.
2. Harut ve Marut'un (Allah'ın iki meleği) bir günde çok sayıda günah işlemesi.
3. Bir kadının başkalaşıp Zühre<sup>341</sup> yıldızına dönüşmesi.

<sup>338</sup> Mukaddimedeki ifadesi şöyledir:

”فاحق المفسرين باصابة الحق تأويل القرآن الذي الى علم تأويله للعباد السبيل، اوضحهم حجة في ما تأول وفسر مما كان تأويله الى رسول الله صلى الله عليه وآله دون سائر امته من اخبار رسول الله صلى الله عليه وآله الثابتة عنه اما من وجه النقل المستفيض في ما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض و اما من وجه نقل العدول الاثبات في ما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض او من وجه الدلالة المنصوبة على صحته“

(Taberi, Camiul-Beyan, c. 1, s. 32).

<sup>339</sup> Bkz: A.g.e., c. 28, s. 95.

<sup>340</sup> Bunun örneği, Taberi'nin “أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ” ayetinin zeylinde (Camiul-Beyan, c. 11, s. 34) zikrettiği Garanik öyküsüdür.

<sup>341</sup> Venüs (Çev.)



Çağdaş Kur'an araştırmacılarından biri, Taberi'nin, tefsirinde tarihsel konuları kullanması bahsinde şöyle demiştir:

Taberi'nin tefsirinde tarihsel rivayetler çokça geçmektedir ve ciddi bir eleştiri ve incelemeye muhtaçtır. İçlerinden bazıları geçmiş ümmetler ve peygamberler hakkındadır. Bazıları ise Kur'an'ın nüzulüyle alakalı İslam'ın asr-ı saadetindeki olaylara dairdir. Taberi'nin tarihsel olaylardaki bariz hatalarından biri;

”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا“<sup>342</sup>

(Mescidlerde Allah'ın adının anılmasını meneden ve onları tahribe çalışandan daha zalim kim vardır?)

Ayetinin zeylinde tercih ettiği sözdür. Şöyle demiştir: “En doğru görüş, bunlardan muradın, Buhtunnasır'ın yardımıyla Beytulmakdis'i tahrip eden Hristiyanlar olduğunu söyleyendir.” Oysa Buhtunnasır Mesih'in doğumundan yaklaşık yedi yüzyıl önce yaşamıştı ve o sırada Hristiyanlık diye bir şey yoktu.<sup>343</sup>

#### Altıncı Kural: “Delaletlerin Çeşitlerini Dikkate Almak”

Taberi tefsirinde, iktiza, tenbih, ima ve işaret kabilinden gayri mutabık delaletlerin kullanıldığı<sup>344</sup> düşünülen yerler incelendiğinde, hamileliğin en kısa süresinin altı ay olabileceği anlaşılan<sup>345</sup> ”وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“<sup>346</sup> ayeti<sup>346</sup> ve ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“<sup>347</sup> ayetinin zeylinde İbn

<sup>342</sup> Bakara 114.

<sup>343</sup> Bkz: Hüceti, “Medheli ber Ahval ve Asar-i Taberi”, *Yadname-i Taberi*, s. 75-76.

<sup>344</sup> Bu tefsirin bazı bölümlerinin incelenmesine ilaveten, gayri mutabık delaletlerin di -  
kate alındığı tahmin edilen Hamd suresi 2. ayetin (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) ve Bakara suresi 186, 233, 236. ayetlerinin tefsirine de bakılmalıdır.

<sup>345</sup> Ahkaf 15.

<sup>346</sup> Ahkaf suresi 15. ayetin zeylinde Ebu Ubeyde'den şöyle rivayet edilmiştir:

”رفع الى عثمان امرأة ولدت لسته اشهر فقال انها رفعت لا اراها الا قد جاءت بشراً او نحو هذا ولدت لسته اشهر. فقال ابن عباس اذا امت الرضاع كان الحمل لسته اشهر قال و تلا ابن عباس وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا فاذا امت الرضاع كان الحمل لسته اشهر فخلّى عثمان سبيلها“ (Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. 2, s. 302).

<sup>347</sup> Bakara 233.



Abbas'tan nakledilmiş rivayet hariç, gayri mutabık delaletlere işaret edilen bir yere rastlamadık. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı<sup>348</sup> gibi bu konu, bu iki ayetin işari medlulüdür. Dolayısıyla denebilir ki, bu tefsirde delaletlerin çeşitlerinin dikkate alındığı yer azdır. Belki de bunun sebebi, bu tefsirin rivayetle içtihad tefsir olması ve müellifin daha ziyade ayetlerin rivayetlerde işaret edilmiş manasına odaklanmasıdır.

### **Yedinci Kural: “Bâtınları Zikretmekten Kaçınmak”**

Taberi, tefsirinin mukaddimesinde, Allah Rasulü'nden (s.a.a), Kur'an'ın her bir harfinin bir zâhiri, bir de bâtını bulduğuna ilişkin bir rivayet zikretmiş<sup>349</sup> ve onu naklettikten sonra şöyle demiştir:

”فظهره الظاهر في التلاوة و بطنه ما بطن من تأويله“<sup>350</sup>

(Kur'an'ın zâhiri, tilavet sırasında aşikâr olandır. Bâtını ise gizli olan tevilinden (tefsirinden) anlaşılandır.”

Bu cümlede açıklanan manasıyla bâtın, her ne kadar Kur'an'ın tilavet sırasında aşikâr olmayan ve anlaşılması için tefsire ihtiyaç duyuran ama edebi kurallar ve diyalogun rasyonel ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir ve yorumlanabilir olan mana ve maarifine uygunsa da ona mahsus değildir ve örfü aşan bâtını anlamları da kapsamına almaktadır. Bu sebeple onun bâtının manasına ilişkin açıklaması, bizim bazı makalelerde Kur'an-ı Kerim'deki bâtın için gösterdiğimiz tarife aykırı değildir. Tabii ki onun, Kur'an'daki bâtının örfü aşan manaları kapsadığına dair izahı bizim tarifimiz gibi net değildir ve ayetlerin örfü aşan bâtını manalarına değinilmediği dikkate alınırsa onun Kur'an'da örfü aşan bâtını manalara inancında tereddüt olduğu bellidir. Fakat her halükarda mukaddime bu rivayetin nakledilmesinden ve onun bâtının manasına dair izahından anlaşılmaktadır ki, o, Kur'an'ın bâtını bulduğunda inanıyordu ama tefsirde bâtını ve irfani eğilimi yoktu. Ayetler için, edebiyatın kurallarına ve

<sup>348</sup> Bkz: Babai, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 247-248.

<sup>349</sup> ”... عن عبدالله بن مسعود قال: رسول الله صلى الله عليه وآله انزل القرآن على سبعة احرف لكل حرف منها ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع“

(Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. 1, s. 9).

<sup>350</sup> A.g.e., s. 25.

rasyonel ilkelere göre anlaşılabilir olmayan, ayrıca hakkında bir rivayet de ulaşmamış manayı beyan etmemekteydi. Bu, tefsirin güçlü yanlarındandır. Bazı yerlerde bu tür manaları sahabilerden veya tabiinden nakletmiş olsa da.<sup>351</sup>

### Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç şudur ki, *Tefsir-i Taberi* (*Camii'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*), kendi zamanında eşsizdi ve Ehl-i Sünnet arasında yüksek bir yere sahipti. Tefsirin müellifi Muhammed b. Cerir Taberi (vefatı hicri kameri 310), Eş'ari, Şafii, çalışkan ve çok sayıda telifi bulunan bir âlimdi. Tefsir ekolü, rivayetle tefsirin içtihad ekolüdür. Bu tefsirin mukaddimesinde Kur'an'ın dili, onun mutlak Arapça oluşu, Arapça lûgatı (lehçesi), Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğine dair rivayetler, Kur'an'ın cennetin yedi kapısından nazil olduğu ve kıraatlar, tefsir yolları, reyile tefsir, Kur'an tefsirini teşvik eden rivayetler, sahabe müfessirler, tefsir muhaliflerinin rivayatlarla istidlali, selevin müfessirler hakkındaki görüşü, Kur'an'ın adları, sureler ve ayetlerden bahsedilmiştir.

Tefsir bahsinde önce bir ayeti zikretmekte, kendi tefsir görüşünü açıklamakta ve bunu destekleyen rivayetleri zikretmektedir. Ayetlerin tefsirinde görüş ihtilaflarının bulunduğu yerlerde de her görüşü açıkladıktan sonra onunla ilgili rivayetleri senediyle belirtmekte ve bazen tercihte bulunmaksızın geçmekte, bazen de bazı görüşleri neden tercih ettiğini anlatmaktadır. Bu tefsirin kuvvetli yanları arasında ayetlerin kelimeleri ve irablarını ele alınması, edebi bahislerde aşırıya kaçılmaması, rivayet ve haberlerin senedinin nakledilmesi, siyakın gözönünde bulundurulması, bazı ayetleri tefsir ederken diğer ayetlere istinat edilmesi, bazı ayetlerin tefsirinde sözün mevzusunun özelliklerine bakılması ve rivayetlere dayanmaksızın örfü aşan bâtını manaların zikredilmesinden kaçınılması sayılabilir.

Kelimeleri açıklama ve edebi kuralları dikkate almada tefsirin eksiklikleri ise bazı ayetlerin tefsirinde herhangi bir dayanak göstermeksizin mana belirtilmesi, incelemeksizin âlimlerin görüşüne dayanarak mana

<sup>351</sup> Örnek için bkz: Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. 30, s. 217.



açıklanması, hakiki mana ile kullanılan anlamın birbirine karıştırılması, müşterek mananın karine olmaksızın örneklerden birine hamledilmesi, bazı kelimelerin türetildiğini açıklarken şahit ve delil gösterilmemesi, ayetlerin irabında cerhedilmiş bazı görüşlerin tercih edilmesidir.

Bazı ayetlerin tefsirinde sözün konusunun özelliklerine dikkat edilmemesi, bazı ayetlerin tefsirinde apaçık bilgilerin ve akli burhanların görmezden gelinmesi, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodundan az yararlanılması, ayetlerin tefsirinde Peygamber'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'inin rivayetlerinden istifade edilmemesi, rivayet ve haberlerin senedi, sahihlik ve sağlamlığının incelenmemesi, birçok ayetin tefsirinde ilim ve ilmî olmaya dayanma kuralına dikkat edilmemesi, tarihsel konuların tahkik ve tahlil etmeksizin nakledilmesi, ayetlerin gayri mutabık delaletlerine pek önem verilmemesi de bu tefsirin, tefsir metodunu incelerken açıkladığımız diğer eksikliklerindendir.

Taberi, ayetlerin muhtelif kıraatlarını açıklama ve incelemeye dair *Kitabu'l-Kıraat* adında bağımsız bir telif kaleme almış ve bazı kıraatları tercih etme nedenini o kitapta izah etmiştir. Bu tefsirde ise o kitabın bahislerine güvenip dayanmıştır. Bununla birlikte bu tefsirde, daha fasih ve daha meşhur olma, önceki ve sonraki ayetlerle lafzi ahenk, mananın siyaka uygunluğu, kıraatın müstefiz olması ve icmaya dayanması, anlamın üstünlüğü, fıkhi icma ve Arap edebiyatına uygunluk kriterleriyle bazı kıraatları tercih etmiştir. Ama sorun şu ki, her yerde bu kriterlerle ayetlerin gerçek kıraatına ulaşılamaz ve zanni tercih, ayetlerin sahih kıraatının belirleyicisi değildir.

### • Tefsir-i İbn Kesir

Müellifi İsmail b. Ömer b Kesir Dimeşki olduğu için *Tefsir-i İbn Kesir* olarak ün yapmış ve daha ziyade bu isimle anılmış *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Kur'an'ın Arapça yazılmış tam tefsiridir ve Ehl-i Sünnet'in rivayetle içtihad tefsirlerinden biridir. Çünkü onun müellifi içtihadda ayetlerin mana ve maksadına erişmek için herşeyden daha fazla Ehl-i Sünnet'in rivayet ve haberlerinden<sup>352</sup> yardım almaktadır.<sup>353</sup> Bazı yerlerde rivayetle-

<sup>352</sup> Tabii ki Ehl-i Sünnet'in rivayet ve haberlerinin ağırlıklı bölümünün sahabe ve tabiin görüşleri olduğuna dikkat edilmelidir.

<sup>353</sup> Muhammed Hüseyin Zehebi bu tefsiri rivayet tefsirlerden saymış ve onu Suyuti'nin *el-Dürü'l-Mensur fi't-Tefsiri bi'l-Me'sur'u* ile aynı grupta değerlendirmiştir. (Bkz: *el-Tefsir*

rin senedini de inceleyerek her rivayete güvenmemiş ve kimi rivayetleri “İsrailiyat” saymıştır.<sup>354</sup>

Bu tefsirin Türkiye, Hindistan vs. kütüphanelerinde yedi elyazma nüshasının mevcut bulunduğu ve eserin defalarca basıldığı bildirilmiştir. Anlatıldığına göre ilk baskısı, Sadık Hasan Han'ın telifi *Fethu'l-Beyan fi Mekasidi'l-Kur'an*'ın haşiyesinde hicri kameri 1302 yılında Bulak'ta (Kahire'de bir mıntika veya küçük şehir)<sup>355</sup> basılmış; hicri kameri 1342 ve 1347 yıllarında Beğavi'nin *Mealimu't-Tenzil*'i ile birlikte ve sayfaların altında yayınlanmış; bağımsız olarak ise hicri kameri 1356 yılında *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* adıyla, hicri kameri 1372 yılında *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim* adıyla ve hicri kameri 1386 yılında da *Tefsiru İbn Kesir* adıyla basılmıştır. Tahkikli ilk baskı, Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşur ve Abdulaziz Anim'in tahkikiyle sekiz cüz halinde hicri kameri 1393 yılında yapılmıştır.<sup>356</sup> Şu an elimizde olan o tefsirin bir nüshası, Yusuf Abdurrahman Mer'eşli'nin mukaddimesiyle dört cilt halinde yayınlanmış hicri kameri 1415 tarihli Beyrut Daru'l-Ma'rife baskısıdır.<sup>357</sup>

Bu tefsiri Ehl-i Sünnet'ten birkaç kişi özetlemiş ve içlerinden bazıları da ona talikler yazmıştır. Söz konusu özetler ve bunları hazırlayanlara Ehl-i Sünnet'in çağdaş yazarlarından birinin sıralamasına göre değineceğiz:

1. *Umdetu't-Tefsir*, Ahmed Muhammed Şakir'in nefis talikleriyle, Enfal suresi dokuzuncu ayete kadar, üç cüz halinde basılmıştır.

2. *Muhtasar-i Tefsir-i İbn Kesir*, Muhammed Nesib Rufai'nin kaleminden, dört ciltte tam özet.

ve'l-Müfessirin, c. 1, s. 204 ve 244). Muhammed Hadi Ma'rifet de onu rivayetle tefsirin en meşhur kitaplarından saymış ve *Tefsiru'l-Ayyaşi, Nuru's-Sakaleyn, el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an* ve *el-Dürrü'l-Mensur* vs. ile aynı hizada zikretmiştir. (Bkz: el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbih'il-Kaşib, c. 2, s. 312-340). Fakat biz, bu tefsirde ayetlerin manasını anlamak ve rivayetlerin muteber olup olmadığını tahkik için içtihad edilmiş ve görüş açıklanmış olması bakımından onu rivayetle tefsirin içtihad okuluna mensup tefsirlerden saymakta ve bu tür tefsirleri *el-Dürrü'l-Mensur, el-Burhan* gibi mutlak rivayet tefsirlerinden ayırmaktayız.

<sup>354</sup> Mesela bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 26, 114, 270, 272; c. 4, s. 236.

<sup>355</sup> Bkz: Muin, *Ferheng-i Farisi*, c. 5, s. 297.

<sup>356</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 24-25 (Mer'eşli'nin mukaddimesi).

<sup>357</sup> Bu kitapta tefsire ilişkin referanslarımızda işte baskı esas alınmıştır.



3. *Muhtasar-i Tefsir-i İbn Kesir*, Muhammed Ali Sabuni'nin kalemin-den, üç cilt halinde.

4. *Muhtasar-i Tefsir-i İbn Kesir*, Kerim Recaî'nin kaleminden, iki cilt halinde tam özet.

5. *Muhtasar-i Tefsir-i İbn Kesir*, Kur'an'ın haşiyesinde nakledilmiş, Suud b. Abdullah el-Fenisan'ın kaleminden.<sup>358</sup>

Bu tefsirin özelliklerinden biri, rivayetleri senediyle zikretmesi ve senedlerinin sahihlik ve sağlamlığı üzerine söz söylemesidir.<sup>359</sup> Bazı rivayetlerin senedini sahih ve ceyyid, bazılarının senedini ise zayıf, munkatı, mevkuf, münker ve garip olarak tanımlamıştır.<sup>360</sup> Kimileri bu tefsiri kendi metodunda benzersiz kabul etmiştir.<sup>361</sup> Kimisi de onu rivayet tefsirlerin en meşhuru<sup>362</sup>, hatta onların en iyisi saymıştır.<sup>363</sup>

Bu tefsirde Ehl-i Sünnet kitaplarının çeşitli kategorilerine, hatta basılmamış bazı kitaplara itimat edilmiş ve onlardan hadis veya başka konular nakledilmiştir.<sup>364</sup>

### Müellif

Bu tefsirin müellifinin İsmail b. Ömer<sup>365</sup> b. Kesir olduğunda ihtilaf ve tereddüt yoktur. Hem bu tefsirin başında;

<sup>358</sup> Bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 1, s. 23-24.

<sup>359</sup> Hacı Halife tefsiri şöyle tanımlamaktadır:

”هو كبير في عشر مجلدات فسر بالاحاديث والآثار مسندة من اصحابها مع الكلام على ما يحتاج اليه جرحاً وتعديلاً“ (Kesfu'z-Zünun, c. 1, s. 439).

<sup>360</sup> Rivayetlerin sahihliği veya zayıflığına dair söz söylediği yerler hakkında daha fazla bilgi için bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 1, s. 271-402.

<sup>361</sup> Suyuti, İbn Kesir'i tanıtırken şöyle demiştir:

”له التفسير الذي لم يؤلف على نمطه مثله“ (Metod ve üslubunun eşi benzeri telif edilmemiş bir tefsiri vardır) (*Tabakatu'l-Hafız*, s. 534).

<sup>362</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 244; *Ma'rifet, el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 340.

<sup>363</sup> Ma'rifet, aynı yer. Diğerlerinin bu tefsirle ilgili tariflerini görmek için bkz: Nedvi, *el-İmam İbn Kesir*, s. 96-97.

<sup>364</sup> Bu kitaplar ve yararlanıldıkları konular hakkında daha fazla bilgi için bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 1, s. 35, 99-196, 235-268.

<sup>365</sup> Müellifin babasının adı, kendisinin belirttiğine göre “Ömer”dir. Müellif hicri kameri 703 senesinin olaylarını açıklarken şöyle demiştir:

”قال الشيخ الامام الاوحد، البارع الحافظ المتيقن، عمادالدين ابوالفداء اسماعيل بن الخطيب ابي حفص عمر بن كثير الشافعي“

Cümlesiyle tefsirin müellifi belirtilmiştir<sup>366</sup>, hem de Ehl-i Sünnet’in müfessirlerini ve kitaplarını tanıtmak üzere kitap yazmış kimseler onun müfessir olduğu veya tefsir kitabına sahip olduğuna işaret etmişlerdir. Yahut *Tefsiru İbn Kesir*, *Tefsiru’l-Kur’an* veya *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim* adıyla onun tefsirinden bahsetmiş ve vasfı üzerine söz söylemişlerdir.<sup>367</sup>

Biyografisini anlatırken hicri kameri 700 senesinde veya bundan biraz sonra Şam’da bir şehir olan Busra’nın<sup>368</sup> köylerinden “Mecdelu’l-Karye”de dünyaya geldiği söylenmektedir. 703 yılında babasını kaybetti. 707’de Dimeşk’e gitti<sup>369</sup> ve ilim talebi, meşayih (Ehl-i Sünnet ulemasını) dinlemek ve metinleri [Ehl-i Sünnet] hıfz etmekle meşgul oldu. Hadis, tarih ve tefsir ilimlerinde yetiştii ve birtakım eserler telif etti.<sup>370</sup>

”و فيها توفي الوالد و هو الخطيب شهاب الدين ابو حفص عمر بن كثير“

(İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. 14, s. 33). O halde ondan “İbn Kesir” olarak bahsetmekte ve hicri kameri 739 senesinin olaylarının sonunda, atalarının nesebine dair

babta “كتبه اسماعيل بن كثير” cümlesinde kendisinden “İsmail b. Kesir” olarak söz etmektedir (a.g.e., s. 195).

<sup>366</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, c. 1, s. 3.

<sup>367</sup> Suyuti, Davudi ve İbnu’l-İmad onun tefsir kitabı bulunduğuna işaret etmiştir. (Bkz: S - yuti, *Tabakatu’l-Huffaz*, s. 534; Davudi, *Tabakatu’l-Müfessirin*, c. 1, s. 110-111; İbnu’l-İmad el-Hanbeli, *Şezeratu’z-Zeheb*, c. 6, s. 231). Hacı Halife *Tefsiru İbn Kesir* adıyla, Bağdadi *Tefsiru’l-Kur’an* adıyla, Zerkeli *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim* adıyla onun tefsirinden bahsetmiştir. (Bkz: Hacı Halife, *Keşfu’z-Zünun*, c. 1, s. 439; Bağdadi, *Hediiyetu’l-Arifin*, c. 5, s. 215; Zerkeli, *el-A’lam*, c. 1, s. 320).

<sup>368</sup> Dehhoda, Busra’nın bir Şam şehri olduğunu naklettikten sonra şöyle demiştir: “Suriye’nin Havran mıntikasında Şam’ın güneydoğusunda 90 bin gez (130 km./Çev.) mesafede bir şehirdi. Romalılar zamanında büyük öneme sahipti. Hicri onüçüncü yılda Halid b. Velid burayı fethetti. (*Logatname-i Dehhoda*, c. 3, s. 4204).

<sup>369</sup> Bu sebeple ona hem “Busriyyi”, hem de “Dimeşki” denmektedir. (Bkz: Davudi, *Tabakatu’l-Müfessirin*, c. 1, s. 110).

<sup>370</sup> Müellifin ve babasının biyografisini görmek için bkz: İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. 4, s. 33-34; İbn Hacer, *el-Dürrü’l-Kamîne fi A’yani’l-Mietî’s-Samîne*, c. 1, s. 218; Suyuti, *Tabakatu’l-Huffaz*, s. 533-534, madde 1161; Hüseyin Dimeşki, *Zeylu Tezkireti’l-Huffaz*, c. 5, s. 38; Davudi, *Tabakatu’l-Müfessirin*, c. 1, s. 110-111, madde 103; İbnu’l-İmad el-Hanbeli, *Şezeratu’z-Zeheb*, c. 6, s. 231; Bağdadi, *Hediiyetu’l-Arifin*, c. 5, s. 215; Zerkeli, *el-A’lam*, c. 1, s. 320; Nüveyhiz, *Mu’cemu’l-Müfessirin*, c. 1, s. 92.



En önemli eserleri arasında tarihte ondört cilt olarak *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, hadiste sekiz cilt olarak *Camii'l-Mesaniid*, hadis ilimleri ıstılahları konusunda *İhtisaru Ulumi'l-Hadis* ve tefsirde, bazı baskılarında on cüz, bazı baskılarında ise dört cilt olarak yayınlanmış bu tefsirdir.<sup>371</sup>

İbn Kesir'in mezhebinin Şafii olduğu söylenmiş<sup>372</sup> ve Şafii fakihlerinden sayılmıştır.<sup>373</sup> Bu tefsirde de ahkâm ayetlerinin zeylinde birçok yerde Şafii'nin görüşünü tercih etmiş ve bunu desteklemek üzere görüş ve rivayetlere yer vermiştir.<sup>374</sup> Tabii ki bazı ayetlerin tefsirinde Şafii'nin görüşünü kabul etmemiş ve onun görüşü dışında başka bir kavli sahih saymıştır.<sup>375</sup>

İbn Hacer, Suyuti ve Davudi, Zehebi'den onu şöyle vasfettiğini nakletmişlerdir:

“الامام المفتي، ثقة متفنن، محدث متقن، مفسر نقاد”<sup>376</sup>

İbn Kesir'in Ehl-i Sünnet âlimlerinden çok sayıda üstadı vardı.<sup>377</sup> Nitekim tefsirinde onlardan çok sayıda görüş ve söze yer vermiştir. Bunların

<sup>371</sup> Zikredilen telifler hakkında daha fazla bilgi için bkz: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 228, 439, 573; Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifin*, c. 5, s. 215; Zerkeli, *el-A'lam*, c. 1, s. 253, 286, 320; Elyan Sarkis, *Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabiyye*, c. 2, s. 1204, madde 24. Diğer telifleri hakkında bilgi için de bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 1, s. 26-42; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 9-12 (Mer'eşli mukaddimesi).

<sup>372</sup> Bkz: Hüseyini Dimeşki, *Zeylu Tezkireti'l-Huffaz*, c. 5, s. 380; Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 111. Bu tefsirin başında da ondan Şafii olarak bahsedilmiştir. (Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 3).

<sup>373</sup> Bkz: Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 92.

<sup>374</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 18 (Hamd suresinin ve diğer surelerin

başındaki بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ'i açıktan okuma konusunda Şafii'nin görüşünü sahabe ve tabiinden rivayetlerle ve siretle teyid); s. 205 (Safa ve Merve arasındaki say yapmayı rükün kabul eden Şafii'nin görüşünü teyit ve takviye, buna delil gösterme); s. 260 (dört kadından fazlasıyla birlikte evliliğin caiz olmadığına dair Şafii'nin görüşüne icma ve rivayetlerle destek); c. 3, s. 516 (namazın son teşehhüdünde Allah Rasulü'ne -s.a.a- salavat getirmenin vacip olduğu ve bunu terketmenin namazı bätül yapacağına dair Şafii'nin görüşünü teyit ve takviye).

<sup>375</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 461 (“أَلَّا تَعُولُوا”)nun tefsiri, Nisa 3).

<sup>376</sup> Bkz: İbn Hacer, *el-Dürerü'l-Kamine*, c. 1, s. 218; Suyuti, *Tabakatu'l-Huffaz*, s. 534; Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 111.

<sup>377</sup> Hocaları ve talebeleri hakkında bilgi için bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 1, s. 17-21. Bazıları üstatlarının sayısını 44 kişiye kadar çıkarmıştır. (Bkz:



arasında *Tehzibu'l-Kemal* müellifi Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman el-Mizz, *Minhacu's-Sunne* kitabının müellifi İbn Teymiyye<sup>378</sup>, Ehl-i Sünnet'in ünlü rical âlimi ve tenkit üstadı Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Zehebi<sup>379</sup> vardır. İbn Kesir, İbn Teymiyye'nin müritlerinden ve ona alaka duyan biriydi ve görüşlerinin hayranıydı. Çünkü bu tefsirde ve diğer bazı teliflerinde ondan “şeyhu'l-imami'l-allame”, “şeyhuna el-imamu'l-allame”, “cehbiz<sup>380</sup> u'l-vakt şeyhulislam” vs. gibi seçkin lakaplarla anmış ve onun görüş ve sözlerini vasıtasız olarak, bazen de Ebu'l-Haccac Mizzi vasıtasıyla nakletmiştir.<sup>381</sup> Yusuf suresi 52 ve 53. ayetlerin tefsirinde,

”ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ. وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي  
إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ“

Yusufun -ala nebiyyina ve alihi ve a.s- sözü değil, Mısır azizinin karısının sözü olduğunu tercih etmiş ve şöyle demiştir: “Bu görüş daha meşhur, daha yaraşır ve siyaka daha uygundur. Maverdi, tefsirinde onu anlatmış ve İmam Ebu'l-Abbass İbn Teymiyye bu görüşü desteklemiş, hatta bu konuda ayrı bir telif ortaya koymuştur. Hepsisi de bu ayetlerin Yusufun (a.s) sözü olduğunu söylemiştir... İbn Cerir ve İbn Ebi Hatem sadece bu görüşü anlatmışlardır... Birinci görüş daha kuvvetli ve aşikârdır. Çünkü sözün siyaki da azizin karısının kralın huzurunda sarfettiği sözden alınmadır...”<sup>382</sup>

İbn Kesir'in tefsir okulunu incelerken açıklanacağı gibi, tefsirinin mukaddimesinde en doğru tefsir metoduna ilişkin dile getirdiği görüş, İbn

Nedvi, *el-İmam İbn Kesir*, s. 43-57).

<sup>378</sup> İbn Teymiyye adıyla meşhur Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam... İbn Teymiyye el-Harrani. Hicri kameri 661 senesinde Türkiye'de Dicle ve Fırat arasındaki Harran şehrinde doğdu. Hicri kameri 728 senesinde Dimeşk kalesinin zindanında vefat etti. Süfiyye kabristanında medfundur. (Bkz: İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 14, s. 156, 160).

<sup>379</sup> Mesela bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 40, 482; c. 2, s. 324. Tefsirinde bu üç kişiden yaptığı diğer nakilleri görmek için bkz: Lahim, *Menhecu İbn Kesir fi't-Tefsir*, s. 166-176.

<sup>380</sup> Cehbiz: Titiz, dakik, eleştiren, arif tenkitçi (İlyas, *Ferheng-i Novin*, s. 126).

<sup>381</sup> Örnek olarak bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 40, 304, 336, 541; c. 2, s. 324, 499; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 2, s. 178; c. 5, s. 369; c. 6, s. 78, 91, 93-94, 280; c. 7, s. 281; c. 9, s. 25, 179; c. 11, s. 216, 292.

<sup>382</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 499.



Teymiyye'nin "*Mukaddimetu fî Usulî't-Tefsîr*"deki izahıyla benzeşmektedir. Gerçi onu İbn Teymiyye'den nakletmemiş ve ona nispet etmemiştir.

Bazı kişilerin yazdığına göre İbn Kesir, bazı ayetlerin tefsirinde de İbn Teymiyye'nin kitaplarından yararlanmış ve adını anmaksızın İbn Teymiyye'nin görüşünü tercih etmiştir.<sup>383</sup>

Aynı şekilde onun, İbn Teymiyye'nin birçok görüşünü izlediği ve boşanma meselesinde onun reyıyla fetva verdiği, bu yüzden de mihnet ve eziyete düşer olduğu anlatılmıştır.<sup>384</sup> İbn Kesir hicri kameri 774 senesinde dünyadan göçtü ve Şam'da Süfiyye kabristanına üstadı İbn Teymiyye'nin yanına defnedildi.<sup>385</sup>

### Tefsir Ekolü

İbn Kesir, tefsirinin mukaddimesinde, Kur'an'ı tefsir etme ve onu öğrenip öğretmenin ulemaya vacip olduğuna değindikten sonra en iyi tefsir metodlarının hangisi olduğu sorusuna cevap verirken şöyle demiştir: "Kur'an tefsirinde en doğru metod, Kur'an'ın yine Kur'an'la tefsir edilmesidir... Bu yolda yetersiz kalırsan Sünnet'e yönelmen gerekir. Çünkü o, Kur'an'ı şerh ve izah eder. Hatta İmam Ebu Abdullah Muhammed b. İdris Şafii der ki, Allah Rasulü'nün hükmettiği herşey, Kur'an'dan anladığı şeydir. Allah Teâla şöyle buyurmuştur:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا.

Yine şöyle buyurmuştur:

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۖ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

<sup>383</sup> Bkz: İbn Teymiyye, *Tefsîru Ayatî Eşkelet*, c. 1, s. 75-78 (el-Mebhasu's-sani, hayatı'l-müellif ve şahsiyyetuhu'l-ilmiyye, eseruhu fî İbn Kesir).

<sup>384</sup> Bkz: Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 111; İbnu'l-İmad el-Hanbeli, *Şezeratu'z-Zeheb*, c. 6, s. 232.

<sup>385</sup> Bkz: Davudi, aynı yer; İbnu'l-İmad el-Hanbeli, aynı yer.

Yine şöyle buyurmuştur:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

Bu sebeple Allah Rasulü (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

الا اِنِّى اوتيت القرآن و مثله معه

(Dikkat edin! Hiç kuşku yok bana Kur'an ve benzeri verilmiştir).

Kastedilen [benzeriyle] Sünnet'tir. Sünnet de Kur'an gibi vahiyle ona nazil olmaktadır. Bir farkla ki o (Sünnet), Kur'an'ın tilaveti gibi tilavet edilmiyordu. İmam Şafii ve diğer imamlar, bu[rası] onun [naklinin] yeri olmayan çok sayıda delille buna istidlal etmişlerdir ve maksatları, Kur'an tefsirinin kendisinden talep edilmesi ve eğer bulunamazsa Sünnet'ten [elde edilmesi] meselesidir. Nitekim Allah Rasulü (s.a.a) Muaz'ı Yemen'e gönderdiğinde ona şöyle buyurmuştu:

'Neyle hükmedeceksin?' Dedi ki: 'Allah'ın kitabıyla.' Buyurdu ki: 'Eğer [Allah'ın kitabında] bulamazsan?' Dedi ki: 'Allah Rasulü'nün sünnetiyle'. Buyurdu ki: 'Eğer [Allah Rasulü'nün sünnetinde de] bulamazsan?' Dedi ki: 'Reyimle içtihad ederim'. Bunun üzerine Allah Rasulü [eliyle] göğsüne dokundu ve dedi ki: 'Hamd, Allah Rasulü'nün elçisini Allah Rasulü'nün hoşnut olduğu şeye muvaffak eden Allah'a mahsustur'.

Bu hadis Müsned ve Sünende hasen senedle gelmiştir... Hal böyle olunca tefsiri Kur'an ve Sünnet'te bulamadığımızda bu konuda sahabenin sözlerine müracaat edeceğiz. Çünkü onlar, müşahede ettikleri kariyeler, onunla kazandıkları haller ve sahip oldukları kâmil anlayış, sahih ilim ve salih amel nedeniyle Kur'an'ın tefsirine vakıftırlar. Hususen dört imam, raşid halifeler, hidayet edilmiş ve hidayeti bulmuş imamlar, Abdullah b. Mesud vs. gibi onların âlimleri ve büyükleri. Bunların arasında derya âlim Allah Rasulü'nün (s.a.a) amcaoğlu ve Allah Rasulü'nün duasının (اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوِيلَ) bereketiyle Kur'an'ı tefsir eden Abdullah b. Abbas vardır...<sup>386</sup>

<sup>386</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 4 (müellifin mukaddimesi).



İbn Kesir sonraki fasılda da şöyle demiştir: “Tefsiri Kur’an ve Sünnet’te ve sahabede bulamadığında, [tefsirde] imam olan pek çoğu tabiinin görüşlerine başvururdu.” Sözün devamında tabiinin görüşünün hüccet olduğunu reddeden Şu’be b. Haccac’ın sözünü naklettikten sonra tabiinin üzerinde bulunduğu meselenin hüccet oluşunu kabul etmiş, ihtilaf halinde onlardan hiçbirinin sözünü hüccet saymamış ve soyut reyle Kur’an tefsirini haram görmüştür.<sup>387</sup>

Mukaddimedeki sözlerinin bütününden anlaşılan şudur ki, onun tefsir ekolü nakle dayalı içtihad ekolüdür. Çünkü ayetlerin manasını anlamak için içtihad ederken önce Kur’an ayetlerinden yardım almak gerektiğine, ayet bulunamadığı takdirde Peygamber’in sünnetinden (s.a.a), Sünnet’te bulunamadığında sahabe görüşlerinden, sahabe görüşlerinde bulunamadığında tabiinin ittifak ettiği görüş ve sözlerden yararlanmanın lazım geldiğine inanmaktadır.

### İnceleme ve Eleştiri

İbn Kesir tefsirinin mukaddimesinde en sahih tefsir metodunun açıklanması sırasında söylenenler, İbn Teymiyye’nin (vefatı hicri kameri 728) “*Mukaddimetu fi Usuli’t-Tefsir*”de yaptığı izahın<sup>388</sup> aynısıdır. Bu benzeşmeden anlaşıldığı kadarıyla İbn Kesir, Kur’an’ın nasıl tefsir edileceği konusunda İbn Teymiyye’nin ekol ve görüşünü izlemektedir, kendisine has bir tefsir ekolü yoktur. Bu görüşün kuvvetli yanı, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’i tefsirin kaynaklarından kabul etmesidir. Ama bazı eksiklikleri de vardır:

1. Sünnet’in kaynak oluşunu Kur’an’ın kaynaklığına paralel kabul etmiştir. Çünkü Kur’an tefsirinde Sünnet’e yönelmeyi, Kur’an aracılığıyla

<sup>387</sup> Bkz: A.g.e., s. 5-6.

<sup>388</sup> Bkz: İbn Kesir, aynı yer. İbn Teymiyye, *Mukaddimetu fi Usuli’t-Tefsir*, s. 44-46. *Te-siru İbn Kesir*’in mukaddimesinin büyük bölümünün İbn Teymiyye’ye ait *Mukaddimetu fi Usuli’t-Tefsir*’den iktibas edildiği, hatta İbn Kesir’in mukaddimesindeki ifadelerin İbn Teymiyye’nin cümlelerinden bazı kelimeleri çıkartıp bazılarını ilave etmesi, bazı ayetleri naklederken de öne alıp sonraya bırakması olduğu hesaba katılırsa İbn Kesir’in, İbn Teymiyye’den iktibas yaptığı ve ifadelerini naklettiğine değinmesi yerinde olurdu. Fakat ne yazık ki buna hiçbir şekilde işaret etmemiştir. İbn Teymiyye’nin kitabından ve ifadelerinden haberdar olmayan bir kimse bu cümlelerin İbn Kesir’e ait olduğu sanacaktır.

tefsirde yetersiz kalındıktan sonra gerekli görmüştür. Bu takdim ve tehir, her ne kadar Kur'an'ın Allah'ın kelamı ve südurunun kesin olması, Sünnet'in ise Allah'ın Peygamberi'nin (s.a.a) söz, fiil, onayı ve onu aktaran rivayetlerin çoğunun südurunun zanni olması bakımından açıklayıcı görünüyorsa da *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da, Peygamber'in (s.a.a) ve o Hazret'in Ehl-i Bey'tinin (a.s) rivayetlerinin de ayetlerin munfasıl karinelerinden olduğu üç tarikle ispatlanmıştır.<sup>389</sup>

Sonuç itibariyle, rivayetlerde zâhirden sarfı nazar etmeyi gerektirecek karine araştırılmadan ve ayetlerin zâhirine aykırı karine bulunmadığından emin olunmadan ayetlerin zâhirinin Allah Teâla'nın muradı olmadığı iddia edilemez ve zâhirlle istidlal edilip onun hüccet sayılması lazım gelir. Bu nokta gözönünde bulundurulduğunda birçok ayetin tefsirinde ayetlere başvurmaya paralel olarak Sünnet'e de başvurulması gereği açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Tabii ki Kur'an'ın kendisi üzerinde tedebbürle ayetlerin manası ve Allah Teâla'nın muradının Sünnet'e başvurmaksızın da apaçık ve kesin olduğu, Sünnet'e müracaat edildiğinde ayetlerin mana ve muradının değişeceğine ihtimal verilmediği durumlarda İbn Kesir'in sözü ve görüşü sahihtir ve makbuldür. Fakat böyle durumların pek az olduğu, konunun ehline ve Kur'an tefsirine vakıf olanlara gizli değildir.

2. Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) Kur'an'ın açıklayıcısı ve müfessiri olduğu ve o Hazret'ten geriye kalan Sünnet'in Kur'an'daki ayetlerin manasını şerh ve izah ettiğinde ihtilaf ve tereddüt yoktur.

“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”<sup>390</sup> ayeti buna delalet etmektedir ve “وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ”<sup>391</sup> ayetinin genellemesinden de bu sonuç çıkartılabilir.

Fakat “إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ”<sup>392</sup> ayeti bu mevzuya delalet etmemektedir. Çünkü bu ayetin mana ve maksadı, Allah Teâla'nın, Hazret'in insanlar arasında Kur'an'a göre hükmedip hakemlik yapması için Kur'an'ı hak olarak Peygamber'e nazil ettiğidir. Ayetin ifade

<sup>389</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 196-213.

<sup>390</sup> Nahl 44.

<sup>391</sup> Nahl 64.

<sup>392</sup> Nisa 105.



ettiği bu manadan çıkartılabilecek sonuçlardan biri Peygamber'in Allah tarafından hakem olarak gönderildiği, diğeri ise Kur'an'ın Peygamber'in (s.a.a) yargılaması ve hakemliği için kaynak oluşturmastır. Ayette, Peygamber'in müfessir olduğu ve Hazret'in sünnetinin Kur'an'ı şerhettiğine hiçbir işaret yoktur.

Yine “**إِنِّي أَوْتِيتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ**” hadisinden de bu mesele çıkartılamaz. Çünkü sahih olduğu farzedilse bile<sup>393</sup> bu hadisten ancak Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) Kur'an'a ilaveten, Kur'an ölçeğinde başka maarif ve ilimler de verildiği sonucuna varılabilir. Ama bu maarif ve ilimlerin, Kur'an'daki ayetlerin şerh ve tefsiri olduğuna hiçbir delalet yoktur. Sahih olduğu varsayılrsa bile Muaz hadisinden de<sup>394</sup>, Allah Rasulü'nün (s.a.a) sünnetinin

<sup>393</sup> Bu hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde (c. 4, s. 130) ve Eşib Bağdadi, *Cüzü Eşib* (s. 73); Taberani, *Müsnedü's-Şamiin* (c. 2, s. 137) gibi Ehl-i Sünnet'in diğer bazı kitaplarında geçmektedir ve senedi Ehl-i Sünnet nezdinde muteberdir. Çünkü Ahmed'in Müsned'indeki senedinde ricali şöyledir: Yezid b. Harun, Hureyz b. Osman, Abdurrahman b. Ebi Avf Curesi ve el-Mikdem b. Ma'dikerb Kindi. “El-Mikdam” meşhur sahabilerdendir (bkz: İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, c. 2, s. 210; *Tehzibu't-Tehzib*, c. 10, s. 255) ve Ehl-i Sünnet nezdinde tevsikine ihtiyaç duyulmamaktadır. Seneddeki diğer rical de Ehl-i Sünnet'in rical âlimleri nezdinde sikadırlar. (Abdurrahman b. Ebi Avf hakkında bkz: İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, c. 1, s. 595, madde 3988; *Tehzibu't-Tehzib*, c. 6, s. 222; Hureyz hakkında bkz: Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, c. 7, s. 79; Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, c. 3, s. 257, madde 8462 ve Yezid b. Harun hakkında bkz: İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, c. 2, s. 333; *Tehzibu't-Tehzib*, c. 11, s. 221, madde 612). Ehl-i Sünnet'ten bazıları bu hadisin senedinin sahih olduğunu belirtmiştir. (Bkz: Mübarekfuri, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, c. 5, s. 324; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, c. 2, s. 118, 187; Acluni, *Keşfu'l-Hafa*, c. 2, s. 423). Fakat hadisin sıhhati Şia nezdinde sabit değildir. Çünkü senedindeki ricalin Şia nezdinde güvenilirliğinin sabit olmamasına ilaveten, Hureyz b. Osman “vadda”lardan (hadis imal eden) sayılmıştır. (Bkz: Emini, *el-Vaddaun*, s. 345, madde 10). Menzelet hadisinde Harun'un Karun'a dönüşmesi ondan nakledilmiş ve Müminlerin Emiri Ali'ye (a.s) sebb ona nispet edilmiştir. (Bkz: Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, c. 8, s. 259-261). Ehl-i Sünnet âlimlerden Ebu Reyze de bu hadisi garip saymış ve muhteva yönünden sahihliğinden tereddüt etmiştir. (Bkz: Ebu Reyze, *Edvau's-Sünneti'l-Muhammediyye*, s. 51-53).

<sup>394</sup> İbn Teymiyye, Muaz hadisini naklettikten sonra şöyle demiştir:

“وهذا الحديث في المساند والسنن باسناد جيد” (*Mukaddimetu fi Usuli't-Tefsir*, s. 46).

İbn Kesir de şöyle demiştir: “وهذا الحديث في المسند والسنن باسناد” (*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 4). Fakat İbn Hazm -Ehl-i Sünnet'in ünlü âlimi- şöyle demiştir:

“و اما خبر معاذ فانه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه و ذلك انه لم يَرَوْ قَطَّ الا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري احد من هو... ثم لا يعرف قط في

Kur'an'dan sonra hüküm ve yargılamanın kaynaklarından biri olduğu sonucu çıkartılabilir. Onda Kur'an'ın tefsiri olduğuna ve Peygamber'in sünnetinin Kur'an'ı şerh ve izah ettiğine hiçbir işaret yeralmamaktadır.

3. Sahabenin [tefsir konulu] sözlerine başvurmakta da, "sahabe tefsirinin değeri" bahsinde incelenip açıklandığı<sup>395</sup> gibi, onların duyusal haberler, içtihad görüşleri ve çıkarıma dayalı mevzularını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Duyusal haberler (mesela bir ayet ya da ayetlerin veya bir surenin nüzul sebebi olan bir soru veya olayın haberi, bazı ayetlerin nüzul ortamını somutlaştıran Arap Yarımadasındaki Araplar ve Yahudilerin âdet ve hallerinin malumatı, Kur'an'ın bazı kelimelerinin o dönemdeki Arapların diyaloglarında kullanıldığı anlamların aktarılması gibi) iki şartın yerine gelmesiyle güvenilebilirdir:

a) Onlardan nakledilen haberler, haberi aktaranın ve haberin güvenilirliğine sahip olmalıdır. Yani mevsuk raviler kanalıyla nakledilmiş olmalı veya dikkate alındığında haberin onlardan sâdır olduğuna güven oluşacak karine ve şahitleri bulunmalıdır.

b) Duyusal tefsir haberlerinin nakledildiği sahabenin adaleti veya asgari güvenilirliği sabit olmalıdır.

Ama onların içtihad görüşleri ve istinbata dayalı konularına (Kur'an'daki kelimelerin manasının Arap şiiri ve başka şeyler gözönünde bulundurularak tahmin ve beyan edilmesi veya siyaka dayanarak ayetlerin tezahürlerinin belirlenmesi yahut ayetlerin bilinmeyen maksatlarının ve yer yer ayetlerin bâtuni ve mecazi manalarının tahmin, varsayım ve anlayış kuvvetine göre açıklanması gibi) zikredilen iki şartla da tahkik ve inceleme olmaksızın güvenilemez. Çünkü içtihad onların içtihadlarında da diğer müfessirlerin içtihadları gibi hata ihtimali mevcuttur. Tefsirde uzman olan ve ayetlerin mana ve maksatlarını araştırma yeterliliğine sahip bir kimse

عصر الصحابة و لا ذكره احد منهم، ثم لم يعرفه احد قط في عصر التابعين حتى  
اخذه ابن عون وحده عمن لا يدري من هو فلما وجده اصحاب الرأي عند شعبة  
طاروا به كل مطار و اشاعوه في الدنيا وهو باطل لا اصل له“

(el-İhkam fî Usulî'l-Ahkam, c. 2, s. 211, cüz 6, bab 35). Şia nezdinde de onun sıhhati sabit değildir ve muteber görülmemiştir.

<sup>395</sup> Bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 187-188.



için onların sözü muteber değildir. Kur'an'ın nüzul asrında hazır bulunmaları ve ayetlerin nüzul zamanındaki karineleri müşahade etmiş olmaları her ne kadar istinbat yaparken hata etme ihtimallerini azaltmada etkili olabileceksede yine de istinbatlarını tümüyle hatadan masun kılmayacak, istinbat yoluyla vardıkları görüşlerini kesin gerçeklikle bağdaşır hale getirmeyecektir. Tabii ki bu grup görüşlerden teyit ve münebbih<sup>396</sup> seviyesinde de yararlanılabilir. Tabiinin ittifak ettiği konuların da hükmü budur. Zira onların icması da hata ihtimalini bütünüyle ortadan kaldırmamaktadır.

4. Şia ve Ehl-i Sünnet'in kitaplarında çok sayıda senedle geçmekte olan Sakaleyn<sup>397</sup> ve benzeri hadisler<sup>398</sup> hesaba katıldığında Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve alih) Ehl-i Bey'tinin (a.s) Kur'an tefsirinde özel bir konum ve yere sahip olduğunda tereddüt yoktur, onların tefsir haberleri ve sünneti de tefsirin muteber kaynaklarından biridir.<sup>399</sup> İbn Kesir'in, Kur'an'ın nasıl tefsir edileceği hakkında kendi görüşünü açıklarken Peygamber'in Ehl-i Bey'tinin (a.s) tefsir rivayetleri ve sünnetinin kaynak oluşuna ve ayetleri tefsir ederken onlara başvurulmasına işaret etmesi yerinde olurdu. Fakat üstadı İbn Teymiyye'yi izleyerek buna değinmemiştir ve bu da onun tefsir ekolünün eksikliklerinden biridir.

<sup>396</sup> Münebbih, Kur'an'dan bir kelime veya cümle ya da ayette şöyle bir anlamın kast - dildiğine müfessirin dikkatini çeken ve bunun sahih olup olmadığını tahkik etmeye müfessiri zorlayan şeydir.

<sup>397</sup> Sakaleyn hadisinin Ehl-i Sünnet kitaplarındaki senedlerinden bir bölümünü görmek için bkz: Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, c. 5, s. 621, hadis 3768, s. 622, hadis 3788; İbn Hanbel, *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, c. 3, s. 14, 17, 26 ve 59, c. 5, s. 181; Ebu Ya'la, *Müsned Ebu Ya'la el-Musuli*, c. 2, s. 297, hadis 47; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 5, s. 184; *Camiu'l-Mesaniid ve's-Sünen*, c. 19, s. 137; İb Sa'd, *el-Tabakatu'l-Kübra*, c. 2, s. 194; Hakim Nişaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 3, s. 109, 148; Fesevi, *el-Ma'rife ve't-Tarih*, c. 1, s. 536 ve 537. Şia'nın kitaplarında bkz: Saduk, *Kemalu'd-Din*, c. 1, s. 334 (bab 22, hadis 44-62), Hürr Amuli, *Vesailu's-Şia* c. 18, s. 19; *İsbatu'l-Hüdat*, c. 1, s. 608, hadis 599; Burucerci, *Camiu Ehadisi's-Şia*, c. 1, s. 200, hadis 302.

<sup>398</sup> Mesela Hakim Nişaburi'nin sahih kabul ettiği bir senedle ve Zehebi'nin de sıhhatini ikrar ederek Allah Rasulü'nden (s.a.a) naklettiği;

“علي مع القرآن و القرآن مع علي لن يفترقا حتى يردا على الحوض” rivayeti. (Bkz: Hakim Nişaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 3, s. 124). Yahut Kuleyni'nin sahih

senedle İmam Sadık'tan (a.s) naklettiği “نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله” rivayeti. (Bkz: Kuleyni, *Usülü'l-Kafi*, c. 1, s. 270; kitabı'l-hüccce, bab enne'r-rasihin fi'l-ilmi humu'l-eimme (aleyhimüsselam), hadis 1).

<sup>399</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Babai, “Şia ve menzilet-i vije-i Ehl-i Beyt (aleyhimüsselam) der tefsir-i Kur'an”, *Şiaşinası dergisi*, sayı 29, s. 105-136.



## Tefsir Metodunu İnceleme

İbn Kesir'in, ayetleri tefsirde izlediği tefsir metodu ve pratiği, tefsir ekolü ve ilmi uzmanlığı gereğince nakille içtihaddır. Çünkü ayetlerin tefsirinde ayetlere, Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetlere, sahabe, tabiin ve diğer müfessirlerin görüşlerine istinat ederek ayetlerin mana ve maksadını açıklamaktadır. Ayetlerin manasını beyan ederken hem kıraat farklılıklarını dikkate almakta, hem kelimeleri izaha girişmekte, hem edebi kaidelere riayet etmekte, hem siyak ve nüzul ortamı kabilinden muttasıl karinelere, hem de diğer ayetler ve ayetlerle irtibatlı rivayetler kabilinden munfasıl karinelere önem vermektedir. Tefsirin dayanaklarının ilim veya ilmî olmasını da belli ölçüde dikkate aldığı söylenebilir. Çünkü birçok yerde rivayetlerin sahih ve sağlam olup olmadığı, kuvvetli mi zayıf mı olduğu, İsrailiyat olup olmadığına işaret etmektedir. Bu yüzden onun tefsir metodunu da aşağıdaki eksenlerde inceleyip değerlendirmek yerinde olacaktır:

- a) Kıraat farklılıkları
- b) Kelimelerin izahı
- c) Arap edebiyatının kurallarına riayet
- d) Karineleri dikkate alma
- e) Tefsir dayanaklarının ilim veya ilmî olması
- f) Gayri mutabık delaletler ve ayetlerin bâtını manaları

### a) Kıraat Farklılıkları

İbn Kesir de diğer müfessirler gibi, ayetlerin şu anki mushafta kayıtlı olmayan diğer kıraatlarını dikkate almıştır. Bazen diğer kıraatları incelemeksizin zikretmekte, bazen de onları incelemeye koyulmaktadır. Yedi kıraatı zikretmekle yetinmemekte, sahabe ve tabiinden nakledilmiş kıraatları, hatta kelime ilavesini kapsayan kimi kıraatları bile bildirmektedir. Mesela <sup>400</sup>”فَمَا اسْتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً“ ayetinin tefsirinde belirttiğine göre İbn Abbas, Ubeyy b. Ka'b, Said b. Cübeyr ve Süddi [bu ayeti] ”فَمَا اسْتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ - إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى - فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً“ şeklinde okuyorlardı.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> Nisa 24.

<sup>401</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 486.



”لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ“<sup>402</sup>

Ayetinin tefsirinde Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mesud ve onun asha-bının “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَابَعَاتٍ” şeklinde okuduğunu belirten rivayeti zik-rederek şöyle demiştir: “Bu kıraatın mütevatir olduğu ispatlanamasa da en azından haber-i vahiddir ya da sahabenin tefsiridir ve merfu rivayet hükmündedir (Peygamber'den -s.a.a- nakledilmiş rivayet).”<sup>403</sup>

Muhtelif kıraatlarla ilgili görüşünde ve kıraat farklılıkları konusundaki tefsir metodunda, aşağıda altı başlık altında değineceğimiz bazı za-yıflıklar ve eksiklikler göze çarpmaktadır:

### 1. Yedi Kıraatın Tamamını Sahih ve Mütevatir Kabul Etmesi

İbn Kesir, yedi kıraatın tümünü sahih ve mütevatir kabul eden kişilerdendir. Çünkü <sup>404</sup>”مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Batı kârilere **مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ** ve diğerleri **مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ** okumuşlardır. Her ikisi de yedi kıraatta sahih ve mütevatirdir. Tercihle bulunanlar bu iki kıraattan birini mana bakımından tercih etmiş olsa da her ikisi de sahihtir ve güzeldir.”<sup>405</sup>

<sup>406</sup>”إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Meşhur kârilere biri olan Ebu Amr b. Ala **لِيَهَبَ** ve diğerleri **لِأَهَبَ** okumuşlardır. Her iki kıraatın da güzel bir izahı ve sahih manası vardır, her ikisi de birbirini tamamlar.”<sup>407</sup>

<sup>402</sup> Maide 89.

<sup>403</sup> Şöyle demiştir:

”و هذه اذا لم يثبت كونها قرآنا متواترا فلا اقل يكون خبرا واحدا او تفسيرا من الصحابة و هو فى حكم المرفوع“ (A.g.e., c. 2, s. 94).

<sup>404</sup> Hamd 4.

<sup>405</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 26.

<sup>406</sup> Meryem 19.

<sup>407</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 121.

<sup>408</sup>“وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينَ” ayetinin tefsirinde “بضنين” kelimesini “بظنين” şeklinde nakletmiş ve ona “suçlanmış” manası vermiştir. Kim - lerinin onu “ض” harfiyle okuduğuna ve “cimri” manası verdiğine işaret ettikten sonra şöyle demektedir: “Her iki kıraat da mütevatir ve manası, belirtildiği gibi [her iki kıraata göre] sahihtir.”<sup>409</sup>

Fakat *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'daki incelemeye göre bu görüşü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü yedi kıraatın tevatür ve sahih olduğuna herhangi bir delil bulunmaması bir yana, bu görüş, Kur'an'ın yedi kıraatla nazil olduğunu yanlışlayan ve Kur'an'ın tek olan Allah katından bir tek kıraatla nazil olduğunu söyleyen ve ihtilafın ravilerden kaynaklandığını ortaya koyan rivayetlere<sup>410</sup> aykındır.<sup>411</sup>

## 2. Mana Üzerinde Etkisiz Kıraatları Zikretmesi

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da sahih kıraatları gözönünde bulundurma bahsinde açıklananlar<sup>412</sup> dikkate alındığında, tefsirde, mana üzerinde etkisiz kıraatların zikredilmesine ihtiyaç bulunmadığı anlaşılabacaktır. Fakat İbn Kesir;

”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ“<sup>413</sup>

ayetinin tefsirinde “Cebrail ve Mikail [lafızları] konusunda lügat ve kıraat kitaplarında zikredilmiş lügat ve kıraatlar vardır. Manayı anlamak

<sup>408</sup> Tekvir 24.

<sup>409</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 4, s. 512.

<sup>410</sup> ”عن أبي جعفر عليه السلام قال: ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجرى من قبل الرواة“

(Kuleyni, *Usûlül-Kafi*, c. 2, s. 106, kitabı fadlîl-Kur'an babu'n-nevadir, hadis 12). Fudayl b. Yesar şöyle der:

”قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف، فقال: كذبوا اعداء الله و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد“

(A.g.e., hadis 13). Tabii ki bu rivayetlere istinat edilmesi gerçek durumu anlamak içindir, İbn Kesir'e karşı delil getirmek için değil.

<sup>411</sup> Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 69-73.

<sup>412</sup> Bkz: A.g.e., s. 64-67.

<sup>413</sup> Bakara 98.



için gerekli olmadıkça veya hükümleri için müracaat lazım gelmedikçe onları zikrederek konuyu uzatmayacağız.”<sup>414</sup> demiş olmasına rağmen bazı yerlerde mana üzerinde etkisiz kıraatları ve hükmünü beyan ettiği görülmektedir. Mesela:

- <sup>415</sup> “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ayetinde “ل” deki “ل” harfinin “د” in zammeli okunuşunu takiben kıraat edildiğinden ve “الْحَمْدُ” daki “د” in da “ل” deki “ل” harfinin kesreli okunuşunu takiben kıraat edildiğinden bahsetmiştir.<sup>416</sup> Hâlbuki bu iki kıraatın, ayetin manasını anlamada ve onun hakkındaki hükümde hiçbir etkisi yoktur.

- Ümmü Seleme’den, Allah Rasulü’nün (s.a.a) **“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”** ayetlerini ayrı ayrı okuduğuna dair bir hadis na - <sup>417</sup> lettikten sonra şöyle demiştir: “Kârilerden bir kesimi de aynen böyle okumuştur. İçlerinden bir grubu ise besmeleyi **“الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ”** e eklemiştir. Bu kıraatta onların çoğu **“الرَّحِيمِ”** deki mim harfini meksur ve bazıları da onu fethayla okumuşlardır.”<sup>418</sup> Bu kıraatların da manayı anlamada ve ayetlerin hükmü üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığı açıktır.

- <sup>419</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetindeki kıraat farklılıklarını açıklarken “ل” in sükun (مَلِكِي) olarak, “ل” in işba (مَلِيكِي) olarak ve “د” in işba (مَلِكِي) ola-

<sup>414</sup> “و في جبرائيل و ميكائيل و قرائات تذكر في كتب اللغة و القرائات و لم نطول كتابنا بسرد ذلك الا ان يدور فهم المعنى عليه او يرجع الحكم في ذلك اليه”

(İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 137).

<sup>415</sup> Hamd 2.

<sup>416</sup> “و قرأ ابن ابي الحَمدُ لله بضم الدال و اللام اتباعاً للثاني الاول و له شواهد و لكنه شاذ و عن الحسن و زيد بن علي الحَمدُ لله بكسر الدال اتباعاً للاول الثاني”

(İbn Kesir, a.g.e., s. 23).

<sup>417</sup> Hamd 1 ve 2.

<sup>418</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

“و قد جاء في حديث ام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يقطع قرائته حرفاً حرفاً بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ فقرء بعضهم كذلك و هم طائفة و منهم من وصلها بقوله الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ و كسرت الميم لالتقاء الساكنين و هم الجمهور و حكى الكسائي من الكوفيين عن بعض العرب انها تقرأ بفتح الميم وصلة الهمزة” (İbn Kesir, aynı yer).

<sup>419</sup> Hamd 4.

rak okunduğu kıraatlara da değinmiştir.<sup>420</sup> Bunların hiçbirisi mananın anlaşılmasında ve ayetin hükmü üzerinde etkili değildir.<sup>421</sup>

### 3. Şaz Kıraatlardan Kaçınmaması

*Reveşşinasi-yi Tefsir*'de yapılan araştırmaya göre şaz kıraatlar kesinlikle Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı değildir.<sup>422</sup> Kur'an'ın Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatına göre tefsir edilmesi gerektiği hesaba katılırsa tefsir içinde meşhur olmayan ve şaz kıraatların nakledilmesi faydasız yere sözü uzatmak olacaktır. Ama İbn Kesir, meşhur olmayan ve şaz kıraatları nakletmekten kaçınmamıştır. Bazen şaz kıraatı onun şaz olduğuna işaret ederek zikretmiştir. Mesela “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” in tefsirinde şöyle demektedir: “Ebu Hanife'nin fiil, fail ve mefulün bulunması için onu مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ okuduğu aktarılmıştır. Bu şaz ve gariptir.”<sup>423</sup> Bazen de şaz olduğunu belirtmeksizin zikretmiştir. Mesela <sup>424</sup> “يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقِّ” ayetinin tefsirinde kârielerin çoğunun “الْحَقِّ”<sup>1</sup> “دِينَهُمُ” un sıfatı olmak üzere mansub okuduğunu beyan ettikten sonra şöyle demiştir: “Mücahid onu, الله celaluhu lafzının sıfatı olmak üzere ref ederek okumuştur.”<sup>425</sup> Mücahid'den nakledilmiş kıraat meşhur olmayıp şaz olmasına rağmen onu şaz olduğuna işaret etmeksizin nakletmiştir.

<sup>426</sup> “وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ” ayetinin tefsirinde Ubeyy b. Ka'b'tan nakledilmiş kıraatı (وَمَا تُسْأَلُ) ve İbn Mesud'dan nakledilmiş kıraatı (وَلَنْ تُسْأَلَ) şaz olmalarına karşın İbn Cerir'den aktarmış ve ayete bu iki kıraata göre de mana vermiştir.<sup>427</sup>

<sup>420</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 26.

<sup>421</sup> “إِيَّاكَ” nin teşdid ve tahfilfi, hemzenin kesreli ve fethalı, “ى”nın şeddeli kıraatlarını ve “هياك” de hemze yerine “هاء” ile okunan kıraatı zikretmesi de (a.g.e., s. 27) bu kabil-dendir.

<sup>422</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 66.

<sup>423</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 26.

<sup>424</sup> Nur 25.

<sup>425</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 288.

<sup>426</sup> Bakara 119.

<sup>427</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 167.



#### 4. Mana Üzerinde Etkili Bazı Meşhur Kıraatları Dikkate Alınması

İbn Kesir'in tefsir metodunun bir diğer eksikliği, bazı ayetlerin tefsirinde manaya etki eden tüm kıraatları dikkate almamış olmasıdır. Örnek vermek gerekirse:

- 428“ **وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ**” ayetinin tefsirinde, mananın anlaşılması ve ayetten çıkarılan hüküm üzerinde temel rol oynayan teşdidli “**يَطْهَرْنَ**” kıraatına ilgi göstermeyip ayete şeddesiz “**يَطْهَرْنَ**” kıraatına göre mana vermiş ve şeddeli kıraatın manasını izaha hiç girmemiş hatta böyle bir kıraatın varlığına dahi değinmemiştir.<sup>429</sup>

- 430“ **وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**” ayetinin tefsirinde, sadece Atıyye Avfi'den rivayet edilen ve meşhur olmayan tahfif (فَضَّلَ) kıraatı<sup>431</sup> zikretmiş<sup>432</sup>, ama Hamza, Kesai ve Ebubekir'den nakledilmiş ve meşhur kıraatlardan olan “ف” ve “ح”nin zammeli kıraatına (فَضَّلَ) ve (حَرَّمَ)<sup>433</sup> hiçbir şekilde işaret etmemiştir.<sup>434</sup> Hâlbuki tefsirin ilk kuralında beyan edilenlere<sup>435</sup> göre her ayetin tefsirinde, manayı etkileyen meşhur kıraatların hepsi dikkate alınmalı ve onların arasından Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı tahkikle belirlenmelidir. Eğer Hazret'in kıraatı tanınmıyorsa ayete o kıraatların her birine göre anlam verilebilir ama bu mana Allah Teâlâ'ya nispet edilemez. Allah Teâlâ'ya nispet etmek, o manaları kapsayacak kadarıyla yetinmelidir. Elimizdeki mushafta kayıtlı kıraatı Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı ve tek sahih kıraat kabul eden kişi, diğer meşhur kıraatları tanımaya ve onları zikredip incelemeye

<sup>428</sup> Bakara 222.

<sup>429</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 266 ve 267.

<sup>430</sup> En'am 119.

<sup>431</sup> Bkz: Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 5, cüz 8, s. 10 (En'am suresi 119. ayet).

<sup>432</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 174.

<sup>433</sup> Bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 252-253. Taberi “فَضَّلَ”de “ف”nin ve “حَرَّمَ”de “ح”nin zammeli kıraatını bazı Mekkeliler ve bazı Basralılardan; “فَضَّلَ”de “ف”nin fethalı ve “حَرَّمَ”de “ح”nin zammeli kıraatını bütün Kufelilerden nakletmiş ve her ikisini, şehirlerin kârileri arasında görülen ünlü kıraatlar olarak tanıtmıştır. (Bkz: Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. 5, cüz 8, s. 10).

<sup>434</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 174.

<sup>435</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 65-66, 74-79.

ihtiyaç duymayan kimse olabilir ancak. Fakat bu görüşün sabit olmaması bir yana, İbn Kesir de böyle bir görüş taşımamaktadır.

##### 5. Bazı Kıraatlar Hakkında Yanlış Bilgi Vermesi

İbn Kesir'in kıraatlar konusundaki tefsir metodunun bir diğer eksikliği, bazı kıraatlar hakkında yanlış bilgiye sahip olmasıdır. Mesela Şii ve Sünni müfessirlerin verdiği bilgiye göre <sup>436</sup> «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» cümlesini bütün ünlü kârilere şeddelli okumuşlardır ve «فَصَّلَ» yı şeddetsiz okuduğu rivayet edilen Atıyye Avfi dışında kelimenin şeddelli olmasında onlardan herhangi bir ihtilaf nakledilmemiştir. Kârilere ihtilafı «فَصَّلَ» ve «حَرَّمَ» nin hareketlerine dairdir.<sup>437</sup> Dolayısıyla teşdid kıraatı meşhur, tahfif kıraatı ise şazdır ve meşhur değildir.

<sup>436</sup> En'am 119.

<sup>437</sup> Taberi bu ayetin tefsirinde şöyle demiştir:

«و اختلفت القراء في قول الله جل ثناؤه: و قد فصل لكم ما حرم عليكم فقرأ بعضهم بفتح أول الحرفين من فصل و حرم: أى فصل ما حرمه من مطاعمكم، فينه لكم. و قرأ ذلك عامة قراء الكوفيين: و قد فصل بفتح فاء فصل و تشديد صاده، ما حرم بضم حائه و تشديد رائه، بمعنى: و قد فصل الله لكم المحرم عليكم من مطاعمكم. و قرأ ذلك بعض المكيينو بعض البصريين: و قد فصل لكم بضم فائه و تشديد صاده ما حرم عليكم بضم حائه و تشديد رائه، على وجه ما لم يسم فاعله في الحرفين كليهما. و روى عن عطية العوفى أنه كان يقرأ ذلك: و قد فصل بتخفيف الصاد و فتح الفاء، بمعنى: و قد أتاكم حكم الله فيما حرم عليكم. و الاصواب من القول فى ذلك عندنا أن يقال: إن كل هذه القرائات الثلاث التى ذكرناها سوى القراءة التى ذكرنا عن عطية قرائات معروفة مستفيضة القراءة بها فى قراء الأمصار، و هن متفقات المعانى غير مختلفات فبأى ذلك قرأ القارى فمصيب فيه الصواب»

(Camii'l-Beyan, c. 5, cüz 8, 10)

Şeyh Tusi de şöyle demiştir:

«قرأ نافع و حفص عن عاصم وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ بفتح الفاء و الصاد و الحاء و الراء. و قرأ ابن كثير و ابو عمرو و ابن عامر «فصل» و «حرم» بضم الفاء و الحاء و قرأ حمزة و الكسائى و ابوبكر «فصل» بفتح الفاء و «حرم» بضم الحاء»

(el-Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 4, s. 253).



Fakat İbn Kesir “فَصْل”nın kıraatı hakkında bilgi verirken şöyle demiştir: <sup>438</sup>“و قرأ بعضهم فصل بالتشديد و قرأ آخرون بالتخفيف” Bu bilginin yanlışlığı çok nettir. Çünkü ünlü kâriilerin genelinin kıraatı olan ve mushaftaki kaydı da sabit bulunan teşdid kıraatını bazılarının kıraatı olarak, buna karşılık sadece Atıyye’den rivayet edilmiş tahfif kıraatını ise diğer kâriilerin kıraatı olarak bildirmektedir.

Yine <sup>439</sup>“وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ” ayetinin tefsirinde ayeti “بظنين” lafzıyla zikretmiş ve kıraatındaki ihtilafa değinmeksizin ona “suçlanan” manası vermiştir. Sonra da şöyle demiştir: “Onlardan (kâriilerden) kimisi onu, ‘cimri’ manasında ‘ض’ ile okumuşlardır.”<sup>440</sup>

Bu bilgiyi aktarıırkenki cümlesi, sanki çoğu kârinin “بظنين”, içlerinden bazılarının da “بِضَنِينٍ” okuduğunu ifade etmektedir. Oysa gerçek bunun tersidir. Birincisi, hiç tereddütsüz kayıtlı olan kıraatın meşhur kıraat olduğu Kur’an’da “بِضَنِينٍ” lafzı kayıtlıdır. İkincisi, Taberi’nin verdiği bilgiye göre “بِضَنِينٍ”, Medin ve Kufe kâriilerinin genelinin kıraatıdır. “بظنين” ise bazı Mekkelilerin, bazı Basralıların ve bazı Kufelilerin kıraatıdır.<sup>441</sup> Şeyh Tusi de İbn Kesir, Ebu Amr, Kesai ve Ruveys’in “بظنين”, diğer kâriilerin ise “بِضَنِينٍ” okuduklarını söylemiştir.<sup>442</sup>

#### 6. Kur’an’da Kayıtlı Olmayan Kıraata Göre Ayetin Tefsiriyle Yetinmesi

İbn Kesir bazen Kur’an’dan bir cümleyi Kur’an’da kayıtlı kıraatın dışında bir kıraata göre tefsir etmiş; kıraat farklılığına ve mushafta kayıtlı kıraata göre ayetin manasına işaret etmeksizin konuyu geçmiştir. Mesela <sup>443</sup>“أَفَلَا تَعْقِلُونَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “[Allah bu cümlede]

<sup>438</sup> İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, c. 2, s. 174.

<sup>439</sup> Tekvir 24.

<sup>440</sup> Şöyle demiştir:

”و قوله تعالى وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ اى و ما محمد على ما انزله الله اليه بظنين، اى بمتهم. و منهم من قرأ ذلك بالضاد، اى ببخيل بل يذله لكل احد“

(İbn Kesir, a.g.e., c. 4, s. 512).

<sup>441</sup> Taberi, *Camiu’l-Beyan*, c. 12, cüz 30, s. 52, Tekvir suresi 24. ayetin zeyli.

<sup>442</sup> Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 10, s. 285.

<sup>443</sup> A’raf 169.



buyurmaktadır ki: Dünya malını benim nezdimde olana değişenleri bu sefahet ve israftan engelleyecek akılları yok mu?”<sup>444</sup>

Bu tefsir, Kur'an'da kayıtlı “أَفَلَا تَعْقِلُونَ” cümlesiyle bağdaşmamaktadır. Tefsir, Hafs kıraatı dışındaki (Ebubekir rivayetiyle Asım kıraatı)<sup>445</sup>, Nafi dışındaki ve İbn Amir dışındaki kıraata göre, yani ayeti “أَفَلَا يَعْقِلُونَ” okuyanların kıraatına göredir.<sup>446</sup> Elbette ki ayete meşhur kıraatlardan olan o kıraata göre mana verilmesine bir mani yoktur. Fakat İbn Kesir bu cümledeki kıraat farklılığına işaret etseydi ve ayeti her iki kıraata göre de tefsir edip ikisinin arasındaki farkı gösterseydi iyi olurdu.

### b) Kelimelerin İzahı

İbn Kesir, kelimelerin manasını açıklarken bazen hiçbir dayanak zikretmeksizin anlamları vermekte, bazen de sahabe, tabiin ve bazı lugatçıların görüşlerine istinat etmektedir. Kimi zaman da İbn Cerir Taberi, Kurtubi vs. gibi kendisinden önceki müfessirlerin; Kur'an ayetleri, Arap şiiri, rivayetler ve icmayı kapsayan beyanatlarını zikretmektedir. Misal olarak aşağıdaki örneklerle bakınız:

- <sup>447</sup> “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Erkek, kadın üzerinde kayyımdır. Yani onun reisi ve büyüğü, onun hâkimi

<sup>444</sup> Bu cümlemin tefsirindeki cümlesinin tamamı şöyledir:

”يقول أفليس لهؤلاء الذين اعتاضوا بعرض الدنيا عما عندى عقل يردعهم عما هم فيه من السفه والتذير“ (İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 271).

<sup>445</sup> Asım kıraatının iki ravisi vardır: 1. Hafs b. Süleyman Esedi, 2. Ebubekir Şu'be b. A - yaş Esedi (Bkz: Hoi, el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, s. 130-132) ve Hafs kıraatının Asım kıraatı olduğu hesaba katılırsa öyle görünüyor ki, Hafs dışındaki kıraattan kastedilen, Ebubekir Şu'be b. Ayyaş rivayetiyle Asım kıraatıdır.

<sup>446</sup> İbnü'l-Cevzi şöyle demiştir: “قرأ ابن عامر و نافع و حفص عن عاصم بالتاء و الباقون بالياء” (Zadu'l-Mesir, c. 3, s. 282). Tabersi, En'am suresi 32. ayetin zeylinde şu ifadelerle yer vermiştir:

”و قرأ اهل المدينة وابن ذكوان عن ابن عامر و يعقوب و سهل أفلا تعقلون بالتاء ههنا و فى الاعراف و يوسف و يس و افقهم حفص الا فى يس و حماد و يحيى عن ابى بكر فى يوسف و قرء الباقون جميع ذلك بالياء“

(Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, cüz 4, s. 291).

<sup>447</sup> Nisa 34.



ve çarpıklık ve sapma durumunda onun terbiye edicisidir.”<sup>448</sup> Bu mana için herhangi bir dayanak zikretmemiştir.

<sup>449</sup>“أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ” ayetinin tefsirinde “صَيِّب” e “مطر” (yağmur) manası vermiş ve dayanak olarak da bir grup sahabe ve tabiinin sözünü göstermiştir. Kelimeye “bulut” manası veren Dahhak’ın görüşünü naklettikten sonra şöyle demiştir: “Meşhur olan, yağmur manasıdır.”<sup>450</sup>

<sup>451</sup>“وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يِعْلَمُونَ الْكِتَابَ” ayetinin tefsirinde de şöyle demiştir: “أُمِّيُونَ” kelimesi امي’nin çoğuludur. O, doğru düzgün yazamayan adam demektir. Ebu’l-Aliyye, Rebi’, Katade, İbrahim Nehai ve diğer kişiler bu manayı söylemişlerdir.<sup>452</sup>

<sup>453</sup>“فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ” ayetinin tefsirinde “ويل” kelimesini tefsir ederken zikrettiği muhtelif izahlar ve anlamlar arasında ünlü lugatçı Halil b. Ahmed’in, “الويل” e şerrin yoğunluğu manası veren ve “وَيْحٌ”, “وَيْشٌ”, “وَيْهٌ”, “وَيْكٌ” i de aynı manada kabul eden görüşünü de nakletmiştir.<sup>454</sup>

- <sup>455</sup>“أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde İbn Cerir Taberi’den bir söz nakletmiştir: “Tevil ehli, الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ’in, eğrilik bulunmayan aydınlık yol olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Bu anlam, Arabın tüm lehçe-

<sup>448</sup> “الرجل قِيم على المرأة أى هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها اذا اعوجت” (İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, c. 1, s. 503).

<sup>449</sup> Bakara 19.

<sup>450</sup> Şöyle demiştir:

“و الصيِّب: المطر قاله ابن مسعود و ابن عباس و ناس من الصحابة و ابوالعالية و مجاهد و سعيد بن جبیر و عطاء و الحسن البصرى و قتادة و عطية العوفى و عطاء الخراسانى و السدى و الربيع بن انس، و قال الضحاک: هو السحاب و الاشهر هو المطر”

(İbn Kesir, a.g.e., s. 57-58).

<sup>451</sup> Bakara 78.

<sup>452</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 120.

<sup>453</sup> Bakara 79.

<sup>454</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 122.

<sup>455</sup> Hamd 6.

lerinde geçerlidir, bu cümleden olarak da Cerir b. Atıyye Hatafa'nın sözündeki gibidir: <sup>456</sup>“امير المؤمنين على صراط اذا اعواج الموارد مستقيم”

- <sup>457</sup>“الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ” ayetinin tefsirinde İbn Ebi Hatem'den, kendi senediyle İbn Abbas'tan aktardığı bir söz nakletmiştir. Buna göre İbn Abbas “يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ” cümlesine “يَتَّبِعُونَهُ حَقَّ اتِّبَاعِهِ” manası vermiş ve <sup>458</sup>“وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا” ayetini [şahit olarak] okumuştur. Yine Peygamber'den (s.a.a) “يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ” ayetinin manasının “يَتَّبِعُونَهُ حَقَّ اتِّبَاعِهِ” olduğuna dair bir rivayetin naklini de içeren Kurtubî'nin sözünü zikredererek şöyle demiştir: “Hatib'in gösterdiği senedde meçhul kişiler vardır ama manası sahihtir.”<sup>459</sup> Bu şekilde birçok kelimeyi açıklarken müfessirlerin sözünü veya sahabe ve tabiinin görüşünü nakletmeye koyulmuştur. Bazen de kimi kelimeleri izah esnasında kelimenin ayetlerde kullanıldığı yerlere işaret etmiştir. Mesela <sup>460</sup>“اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Bu ayetteki hidayet irşad ve başarıya iletmek manasıdır. Hidayet bazen kendiliğinden geçişli olabilir. Mesela “اهْدِنَا” bu ayette ve bu şekilde “الْهَمْنَا” veya “وَفَّقْنَا” ya da “أَرْزُقْنَا”, yahut “أَعْطَيْنَا” manasını içermektedir ve <sup>461</sup>“وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ” ayetindeki “هَدَيْنَا” gibidir. Yani “Hayır ve şerri ona açıkladık.” Bazen “إِلَى” ile geçişli olur. Mesela Allah Teâla'nın <sup>462</sup>“فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ” ve <sup>463</sup>“اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” kavlinde irşad ve delalet manasına gelmesi gibi. Bazen de “لَا” ile geçişli olur. Mesela cennet ehlinin <sup>464</sup>“الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا” (Bizi bunun [cennet] için başarıya iletti ve bizi onun ehli kıldı) sözündeki gibi.<sup>465</sup>

<sup>456</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 29.

<sup>457</sup> Bakara 121.

<sup>458</sup> Şems 2.

<sup>459</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 169.

<sup>460</sup> Hamd 6.

<sup>461</sup> Beled 10.

<sup>462</sup> Nahl 121.

<sup>463</sup> Saffat 23.

<sup>464</sup> A'raf 43.

<sup>465</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 29.



### İnceleme ve Eleştiri

İbn Kesir'in kelimeleri izah etmede izlediği metodun bazı eksiklikleri vardır:

#### 1. Kelimelerin Hepsinin Açıklanmaması

Tefsir metodunun eksikliklerinden biri, bazı yerlerde, kelimeleri açıklamak gerektiği halde bunu yapmamıştır. Örneğin:

Tefsirinin başında <sup>466</sup>“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayetinin tefsirinde “بِسْمِ اللَّهِ”nin ilintisinden bahsetmiş ama ilsak veya istiane ya da musahebe manasına gelen “باء” harfinin anlamından hiç bahsetmemiştir. <sup>467</sup>

Aynı şekilde “اسم”in müsemma veya tesmiye ya da başka bir şey olduğundan söz etmiş ama “اسم”in mana ve maksadını açıklamamıştır. <sup>468</sup> “الرَّحْمَنِ” ve “الرَّحِيمِ”in şeklini açıklarken iki sayfaya yakın izahta bulunmuş ama bu iki kelimenin kök (rahmet) manasını açıklama konusunda sessiz kalmıştır. <sup>469</sup>

Ayetlerin tefsirinde de bu eksiklik göze çarpmaktadır. Mesela:

<sup>470</sup>“إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ أَلْأَذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” ayetinin tefsirinde “انذار”ın manasını açıklamamıştır. <sup>471</sup>

<sup>472</sup>“وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” ayetinin tefsirinde “الْكَعْبَيْنِ”in anlamını vermemiştir. <sup>473</sup> Bahsi geçen kelimelerin manasını açıklama gereği ve onların, ayetlerin anlamını ve ifade ettikleri şeyi kavrama ve tefsir etme üzerindeki etkisini beyan etmenin lüzumu, bu ayetlerin tefsirine aşına olanlara gizli değildir. Bunun şahidi de diğer tefsir kitapları ve Kur'an sözlüklerinde bu tür kelimelerin açıklanmış olmasıdır. <sup>474</sup>

<sup>466</sup> Hamd 1.

<sup>467</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 19-20.

<sup>468</sup> Bkz: A.g.e., s. 20.

<sup>469</sup> Bkz: A.g.e., s. 22 ve 23.

<sup>470</sup> Bakara 6.

<sup>471</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 47.

<sup>472</sup> Maide 6.

<sup>473</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 26-28.

<sup>474</sup> “باء”nın manasının açıklanmasına örnek için bkz: Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, cüz 1, s. 20-21; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 131-132; Nehhas, *Meani'l-Kur'an*, c. 1, s. 50;

## 2. İctihad Zayıflığı

Kelimeleri açıklamada metodunun bir diğer eksiği ise tahkik ve içtihad zayıflığıdır. Çünkü çoğunlukla kelimelerin anlamını, sahabe ve tabiinden nakledilen sözlere veya geçmişteki müfessirlerin görüşlerine dayanarak, aslında yapılabilecek olan tahkik ve içtihada girmeksizin açıklamaktadır. Bazen kimi müfessirlerin sözlerini, başka bir müfessirin sözüyle eleştirmekte, bazen de birkaç görüşü naklettikten sonra hiçbir istidlal göstermeksizin birini tercih etmektedir. Bazı yerlerde muhtelif görüşleri nakletmekle yetinmekte, sahabe ve tabiinden aktarılan görüşlerin sıhhat ve sağlamlığını araştırmamaktadır. Bazen de bir kelimenin manasını hiçbir dayanak göstermeksizin açıklamaktadır. Mesela:

<sup>475</sup>“الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinin tefsirinde “الْحَمْدُ” nun manasını açıklarken İbn Cerir, Sülemi, Kurtubi vs. gibi diğer müfessirlerin sözlerini nakletmekle yetinmiştir.<sup>476</sup> Tabii ki İbn Kesir Taberi’nin sözünü eleştirmiştir ama “هذا حاصل ما حوّره بعض المتأخرين” cümlesi gözönünde bulundurulduğunda o eleştirinin de başkalarına ait olduğu anlaşılmaktadır.<sup>477</sup>

“الرّب هو المالك المتصرف و يطلق في اللغة ”رّب“ in manası hakkında demiş ama bunun için hiçbir dayanak ve şahit göstermemiştir.<sup>478</sup>

Ragıb, *Mu’cemu Müfredati’l-Elfazil-Kur’an*, s. 31. “اسم” in manası için bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 24; Tabersi, *Cevamiu’l-Cami*, c. 1, s. 51; Tabersi, a.g.e., s. 19; İbn Atıyye, *el-Muharriru’l-Veciz*, s. 58; Fahru Razi, *el-Tefsiru’l-Kebir*, c. 1, s. 5;

Ragıb, a.g.e., s. 250. “الرحمة” nin manasının açıklaması için bkz: Tusi, a.g.e., s. 25;

Fahru Razi, a.g.e., s. 7; Ragıb, a.g.e., s. 196. “انذار” in açıklaması için bkz: Tusi, a.g.e., s. 60; Tabersi, a.g.e., s. 42; Fahru Razi, a.g.e., s. 42; Beydavi, *Envaru’t-Tenzil*, c. 1, s.

140; Ragıb, a.g.e., s. 508. “الكعين” in manası için bkz: Tusi, a.g.e., c. 3, s. 452; Tabersi, a.g.e., s. 477; Tabersi, a.g.e., c. 3, cüz 2, s. 167; Taberi, *Camiu’l-Beyan*, c. 6, s. 186 ve 187; Nehhas, a.g.e., c. 2, s. 274; Fahru Razi, a.g.e., c. 11, s. 162; Ragıb, a.g.e., s. 460.

<sup>475</sup> Hamd 2.

<sup>476</sup> İbn Kesir’in “الْحَمْدُ” nun manasına ilişkin sözüyle diğer müfessirlerinkini karşılaştırmak için bkz: İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, c. 1, s. 23-24; Taberi, *Camiu’l-Beyan*, c. 1, s. 46; Kurtubi, *el-Cami’ li-Ahkami’l-Kur’an*, c. 1, s. 94.

<sup>477</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 24.

<sup>478</sup> Bkz: a.g.e., s. 25.



<sup>479</sup> “وَكَاَسَا دِهَاقًا” ayetinin tefsirinde “دِهَاقًا” kelimesi için “dolu ve ardışık” manasını İbn Abbas’tan; “saf” manasını İkrime’den; “dolu ve” manasını Mücahid, Hasan, Katade ve İbn Zeyd’den; “ardışık” manasını Mücahid ve Said b. Cübeyr’den nakletmiş ve bu anlamlardan hiçbirinin tayin ve tercihinine ilişkin görüş belirtmemiştir.<sup>480</sup>

### c) Arap Edebiyatının Kurallarına Riayet

*Tefsir-i İbn Kesir*, rivayetle içtihad tefsiri olmasına karşın edebi bahislere de girmekte, ayetlerin mana ve maksadını Arap edebiyatının kesin kurallarını dikkate alarak açıklamakta, ayetlerin ve kelimelerin edebi özelliklerinden yararlanmaktadır. Mesela:

- <sup>481</sup> “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayetinin tefsirinde “بِسْمِ”nin ilintisinden ve onun isim mi, yoksa fiil mi olduğundan<sup>482</sup>, “الرحمن” ve “الرحيم” kelimelerinin “rahmet”ten türediği ve bu ikisinin mübalağa sigasından geldiğinden, “الرحمن” ve “الرحيم”in mübalağasının daha şiddetli olduğundan bahsetmiştir.<sup>483</sup>

- <sup>484</sup> “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ayetinin tefsirinde “الحمد”nun elif ve lâm harflerinin istigrak olduğuna işaret etmiştir.<sup>485</sup>

- <sup>486</sup> “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetinin tefsirinde “إِيَّاكَ”nin tekrar edilmesinin izahını Allah’a ibadet ve O’ndan yardım istemenin önemiyle; “نَعْبُدُ” ve “نَسْتَعِينُ”in ondan önce gelmesinin izahını ise hasretmeye delalet olarak açıklamış ve hatta gıyaptan hitaba dönülmesi ile “نَعْبُدُ” ve “نَسْتَعِينُ”deki nun harfini bile izah etmiştir.<sup>487</sup>

<sup>488</sup> “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ” ayetinin tefsirinde “بِسُورَةٍ”in siyakta nekre kullanılmasının şart olduğuna dayanarak

<sup>479</sup> Nebe 34.

<sup>480</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 4, s. 496.

<sup>481</sup> Hamd 1.

<sup>482</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 19-20.

<sup>483</sup> Bkz: A.g.e., s. 22.

<sup>484</sup> Hamd 2.

<sup>485</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 25.

<sup>486</sup> Hamd 5.

<sup>487</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 27-28.

<sup>488</sup> Bakara 23.

Yüce Allah'ın bu ayetteki meydan okuyuşunun kapsamını Kur'an'ın kısa ya da uzun bütün surelerine genişletmiştir.<sup>489</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

İbn Kesir, her ne kadar ayetlerin tefsirinde Arap edebiyatının kaidele-  
rini de dikkate alıp çoğu tefsirini bu kurallara uyararak yaptıysa da ve ayet-  
lerin edebi özellikleri ile edebi tahlillere dayanarak ayetlerin belli nokta-  
larını çıkarıp açıkladıysa da görünen o ki, edebi bahislere hakettiği kadar  
eğilmemiştir. Bazı yerlerde ayetin edebi durumunu ortaya koymaksızın  
ayeti tefsir etmiş; bazı yerler de ayetlerin edebi özelliklerinden ve edebi  
tahlillerden elde edilebilecek noktaları açıklamamıştır. Mesela:

- <sup>490</sup>“صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu  
(sırat), nahivcilere göre “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” den<sup>491</sup> bedeldir ve atf-ı beyan ol-  
ması da mümkündür.” Bu iki izah arasındaki farkı açıklayıp birini tayin  
etmeksizin konuyu geçmiştir.<sup>492</sup>

- <sup>493</sup>“وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” ayetinin tefsi-  
rinde, “إِنَّهَا” zamirinin “الصَّلَاةِ”ye gittiğini Mücahid ve İbn Cerir'den naklet-  
tikten sonra şöyle demiştir: “Zamirin, sözün delalet ettiği şeye gönderme  
olduğuna ihtimal verilmektedir ve o da namazın tavsiye edilmesidir.” Bu  
ihtimali, başka birkaç ayete benzeterak izah etmiştir.<sup>494</sup> Fakat manaya dair  
bu iki izahın farkını açıklama ve ikisinden birini seçme konusunda her-  
hangi bir sözü olmamasına ilaveten, zamirin, “استعينوا”nun masdarı olan  
“استعانت”e atf olma ihtimaline ve bu ihtimal konu olduğunda ayetin m -  
nasında ortaya çıkacak değişikliğe değinmemiştir.

- <sup>495</sup>“وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ” ayetinin tefsirinde, kârilere bu  
ayetteki vakf yeri üzerine düştükleri ihtilafı açıklayarak, “الله” lafzında  
durma ve “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” cümlesinde durma görüşlerini zikrederek

<sup>489</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 65.

<sup>490</sup> Hamd 7.

<sup>491</sup> Hamd 6.

<sup>492</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 30.

<sup>493</sup> Bakara 45.

<sup>494</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 91.

<sup>495</sup> Âl-i İmran 7.



ve bazı âlimlerin izahına değinerek ayetin tefsirini geçmiştir. O görüşlerden birini tercih etmesinin ayetin manası üzerinde önemli etkisi olacakken, doğrusunu belirlemeye, hatta görüşlerden birini tercih edip seçmeye bile hiç girmemiştir.<sup>496</sup>

- 497- “حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ” ayetinin tefsirinde, bu ayetin önceki ayetten ayrı olduğu (bu ayetin önceki ayete atf olmadığı) ve bundan çıkan sonuca işaret etmemiştir.<sup>498</sup>

- 499- “يَوْمًا” ayetinin tefsirinde “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا” irabı hakkında hiç söz söylememiş ve “يَوْمًا” in mefulün bih mi, yoksa mefulün fih mi olduğundan da bahsetmemiştir.<sup>500</sup>

- 501- “كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً” ayetinin tefsirinde “أَوْ” in<sup>502</sup> manasına ilişkin ihtimalleri ve bu ayette hangi anlamda kullanıldığını açıklamaya girmemiştir.<sup>503</sup> Hâlbuki bunun açıklanması, ayetin mana ve tefsiri üzerinde etkilidir.

- “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ”<sup>504</sup> ayetinin tefsirinde “وَهُمْ رَاكِعُونَ”<sup>505</sup> cümlesinin durum bildirdiğine<sup>505</sup> itiraz etmiş ama bu cümlelin irabtan mahallinin ne olduğunu açıklamaksızın ayetin tefsirini geçmiştir.<sup>506</sup> Oysa cümlelin durum bildirmediği farzediliyorsa sahih irabının izah edilmesi gerekirdi.

#### d) Karineleri Dikkate Alma

Karineleri dikkate alma ilkesi, içtihadla tefsir okuluna muvafık bütün müfessirlerin destek aldığı prensiptir ve onların tefsir metodundaki

<sup>496</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 354-355.

<sup>497</sup> Bakara 7.

<sup>498</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 48.

<sup>499</sup> Bakara 48.

<sup>500</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 92.

<sup>501</sup> Bakara 74.

<sup>502</sup> İhtimalleri görmek için bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 306 ve 307; T - bersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 139-140 (Bakara suresi 74. ayetinin manası ve irabını açıklarken).

<sup>503</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 117.

<sup>504</sup> Maide 55.

<sup>505</sup> Metinde “hâliyye” (Çev.)

<sup>506</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 73.



farklılık, bazı karinelere daha fazla önem verme ve diğer karineleri dikkate almama veya az dikkate alma konusundadır. İbn Kesir de tefsir ekolünün icabı, ayetleri tefsir ederken daha çok siyak, Kur'an ayetleri, Peygamber'den (s.a.a) aktarılmış rivayetler, sahabe ve tabiinden ve diğer müfessirlerden nakledilmiş görüşler gibi nakli karinelere istinat etmiştir. Söyleyenin ve muhatabın özellikleri, ayetlerin mevzusunun harici özellikleri gibi nakli olmayan karineleri ve akli karineleri dikkate aldığı ve istinat ettiği yerler çok azdır. Mesela bazı müfessirlerin <sup>507</sup>“إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” ve <sup>508</sup>“وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا” ayetlerini tefsirde yaptıkları gibi. Allah Teâla'yı baş gözüyle görmeyi ve Yüce Allah'ın bir yerden diğerine gitmesi ve intikalini reddederken akli kanıt karinesine dayanmışlardır. <sup>509</sup> Peygamber'in Ehl-i Bey'tinden (a.s) nakledilmiş rivayetlerde de benzeri ayetler akli malumat dikkate alınarak tefsir edilmiştir. <sup>510</sup> İbn Kesir bu ve benzeri ayetlerin tefsirinde akli karineleri dikkate almamış ve <sup>511</sup>“إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” ayetini, Ehl-i Sünnet'in kitaplarında Peygamber'den (s.a.a) ve sahabeden nakledilmiş rivayet ve haberlere dayanarak müminlerin kıyamet günü Allah'ı gözleriyle güneş ve ayı görür gibi görecekları şeklinde tefsir etmiştir. <sup>512</sup>“وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا” ayetine de Rab Teâla'nın hüküm ve -mek için gelmesi ve meleklerin de onun huzuruna saflar halinde çıkması manası vermiştir. <sup>513</sup>

<sup>507</sup> Kıyamet 23.

<sup>508</sup> Fecr 22.

<sup>509</sup> Bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 10, s. 197-199 (Kıyamet suresi 23. ay -tin tefsiri), s. 347 (Fecr suresi 22. ayetin tefsiri); Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 4, s. 662, 751; Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 10, cüz 5, s. 398 (Kıyamet suresi 23. ayetin tefsiri), s. 488 (Fecr suresi 22. ayetin tefsiri); Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 20, s. 112.

<sup>510</sup> Mesela “وَجَاءَ رَبُّكَ” ayetinin tefsirinde İmam Rıza'nın (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

«ان الله سبحانه لا يوصف بالمجيب و الذهاب تعالى عن الانتقال انما يعنى بذلك «و جاء امر ربك»» (Huveyzi, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 574, hadis 20).

<sup>511</sup> Bkz: İbn Kesir

<sup>512</sup> Fecr 22.

<sup>513</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 544-545.



Yine <sup>514</sup>“لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” ve <sup>515</sup>“مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” ayetlerinin tefsirinde, söyleyenin özelliğini hesaba katmamış ve bu karineye istinat etmemiştir. <sup>516</sup>“عَمَسَ وَتَوَلَّى. أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى. وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَرْكَبُ” ayetlerinin tefsirinde de muhatabın özelliğini hesaba katmamış ve bu karineye istinat etmemiştir.<sup>517</sup>

Tabii ki <sup>518</sup>“وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ” ayetinin tefsirinde muhatabın özelliğini gözönünde bulundurmıştır. Zira şöyle yazmıştır: “Yakinin marifet manasına geldiği, o halde kişi marifete eriştiğinde şer’i teklifin ondan kalkacağını söyleyen munharifler bu ayeti bâtıl amaçla delil göstermişlerdir. Çünkü peygamberler ve onların ashabı, Allah’ı en iyi tanıyanlar ve O’nun şanına yakışır tazimi, sıfatlarını ve hakkını en iyi bilenler [ve kesinlikle yakın ve marifete ulaşanlar] olmasına rağmen vefat vaktine kadar insanların en âbidi, en çok ibadet edeni ve hayırlı işlerde en titizlenenleri idiler.”<sup>519</sup>

Bu izahtan anlaşılmaktadır ki bu ayetteki muhatabın (Son Peygamber -s.a.a-) özelliğini, bu ayetteki yakinin marifet manasına gelmediğine ve ayetin kastettiği şeyin, marifete ulaşınca kadar ibadet edilmesi emri olmadığına karine ve delil kabul etmiştir. Sonuç itibariyle ayet, marifete ulaşıldığı zaman şer’i teklifin düşmesine delalet etmemektedir. Çünkü ayetin muhatabı, marifetin en üst derecesine kadar ulaşmış olduğu halde en fazla ibadeti yapıyordu.

Dolayısıyla İbn Kesir’in tefsir metodunun eksikliklerinden birinin, nakil dışı karineleri dikkate almaması olduğu söylenebilir. Buna ilaveten, nakli karinelere dayanarak yararlanma şeklinde de bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Bunlar dört başlık altında açıklayabiliriz:

1. Siyaka bakmak, 2. Nüzul sebebine bakmak, 3. Kur’an’ın diğer ayetlerine istinat, 4. Rivayet ve haberlere istinat.

<sup>514</sup> Bakara 185.

<sup>515</sup> Âl-i İmran 97.

<sup>516</sup> Abese 1-3.

<sup>517</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 244; c. 4, s. 501-502.

<sup>518</sup> Hicr 99.

<sup>519</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 581.

### 1. Siyaka Bakmak

Siyak bakılması İbn Kesir'in tefsirinde çokça kullanılmıştır. Mesela:

- <sup>520</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde iki anlam zikretmiş ve siyakı, bu iki anlamdan birine daha fazla delalet ettiğini düşünmüştür.<sup>521</sup>

- “وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا”<sup>522</sup>

Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Ayetin siyakı, Havva'nın, Âdem cennete girmeden önce yaratılmış olmasını gerektirmektedir.”<sup>523</sup>

- “وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ”<sup>524</sup>

Mücahid'den, “Kastedilen onların kalplerinin başkalaşmasıdır ve maymuna dönüşmeleri değildir.” cümlesini naklettikten sonra şöyle demiştir: Bu görüş, bu ve benzeri ayetlerin (Yahudileri vasfedenden diğer ayetler) siyakına aykırıdır.”<sup>525</sup>

- “وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ”<sup>526</sup>

Ayetinin tefsirinde siyakı, “أَحَدُهُمْ” dan maksadın Mecusiler değil, Yahudiler olduğuna karine ve şahit göstermiştir.<sup>527</sup>

<sup>520</sup> Hamd 4.

<sup>521</sup> İfadesi şöyledir:

”و قال الضحاك عن ابى عباس مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ يقول لا يملك احد معه فى ذلك اليوم حكماً كملكهم فى الدنيا... و حكى ابن جرير عن بعضهم انه ذهب الى تفسير مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ انه القادر على اقامته... ولكن السياق ادل على المعنى الاول من هذا“

(İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 27).

<sup>522</sup> Bakara 35.

<sup>523</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 82.

<sup>524</sup> Bakara 65.

<sup>525</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 109.

<sup>526</sup> Bakara 96.

<sup>527</sup> Şöyle demiştir:

”ای یود احد اليهود كما يدل عليه نظم السياق و قال ابو العالية یود احدهم، أى احد المجوس“ (İbn Kesir, a.g.e., s. 133).



Fakat İbn Kesir, siyakın karine olma şartlarını dikkate almamış ve bazı yerlerde siyaktan yersiz biçimde yararlanmışır. Mesela:

- “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”<sup>528</sup>

Ayetinin tefsirinde “أَهْلَ الْبَيْتِ” ten neyin kastedildiği ve murad edildiğine ilişkin çeşitli rivayet ve görüşleri açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “Kur’an üzerinde tedebbür eden kimse, Peygamber’in (s.a.a) eşlerinin bu ayetin içinde olduğundan şüphe duymaz. Çünkü sözün siyakı onları da kapsamaktadır.”<sup>529</sup> Yani siyakı, bu ayetteki “أَهْلَ الْبَيْتِ” ten hiç şüphesiz Peygamber’in (s.a.a) eşlerinin kastedildiğine delil kabul etmiştir. Hâlbuki birincisi, siyakın karine olmasının şartı nüzul bakımından kesintisizliktir.<sup>530</sup> Bu cümleinin ise nüzul bakımından önceki ve sonraki ayetlerle bağı yoktur, tek başına nazil olmuştur.<sup>531</sup>

Bu durumda siyakı karine kabul etmek ve bu cümleinin manasını, önceki ve sonraki ayetlerin arasında yer aldığına bakarak vermek mümkün değildir. Çünkü bu cümle Peygamber’e (s.a.a) nazil olduğu ve Hazret, ayetin manasını ve neyi kastettiğini anlamaları için onu ahaliye okuduğu sırada cümle önceki ve sonraki ayetlerle birlikte değildi ki insanlar siyak karinesiyle muradın Peygamber’in eşleri olduğunu anlasın. İkincisi, siyak, varolduğu farzedilse bile kesin delil değildir. Bilakis sözün zâhirinden hâsıl olan delildir ve ona aykırı daha kuvvetli bir delil bulunmadığı takdirde delil oluşturur. Bu siyakın karşısında ayetteki “أَهْلَ الْبَيْتِ” i Peygamber’in eşlerinin dışındaki kişilerle tefsir eden çok sayıda rivayet vardır. Bunların çoğunun metninde, Peygamber’in (s.a.a) eşleri Ümmü Seleme, Aişe ve Zeyneb’in Hazret’e “Biz de ehl-i beytten miyiz?” diye sorduğu, Hazret’in ise muhtelif ifadelerle, ayette bunun kastedildiğini reddettiği kayıtlıdır.<sup>532</sup> Bu tür rivayetlerin Peygamber’in eşlerinin bu

<sup>528</sup> Ahzab 33.

<sup>529</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 494.

<sup>530</sup> İzahı için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 128.

<sup>531</sup> Bu ayetin nüzulde devamlılık taşımadığı ve tek başına nazil olduğuna delalet eden rivayetlere örnekleri görmek için bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 493. Metnine bir sonraki dipnotta yer verilmiş Ümmü Seleme rivayeti bu rivayetlerin örneklerindendir.

<sup>532</sup> İbn Kesir’in de kendi tefsirinde yer verdiği bu rivayetlerden bazılarını örnek olmak üzere zikrelelim:

قال ابن جرير حدثنا ابن حميد حدثنا عبد الله بن عبد القدوس عن الأعمش عن حكيم بن سعد قال ذكرنا على بن أبي طالب عليه السلام عند أم سلمة رضي الله عنها فقالت في بيتي نزلت إنمّا يُريدُ الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً قالت أم سلمة جاء رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بيتي فقال: «لا تأذني لاحد» فجاءت فاطمة رضي الله عنها أستطع أن أحجبها عن أبيها جاء الحسن عليه السلام فلم أستطع أن أمنعه أن يدخل على جده و أمه و جاء الحسين فلم أستطع أن أحجبه عن جده صلى الله عليه وآله و أمه رضي الله عنها ثم جاء على عليه السلام فلم أستطع أن أحجبه، فاجتمعوا فجللهم رسول الله صلى الله عليه وآله بكساء كان عليه ثم قال «هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً» فنزلت هذه الآية حين اجتمعوا على البساط. قالت: فقالت يا رسول الله وأنا؟ قالت: فوالله ما أنعم و قال: إنك إلى خير

(İbn Kesir, a.g.e., s. 493). Taberî'nin tefsirinde “في بيتي نزلت” ifadesi yerine “فيه نزلت” cümlesi geçmektedir. (Bkz: Taberî, *Camî'u'l-Beyan*, c. 22, s. 13, hadis21739). Yani Ali b. Ebi Talib (a.s) hakkında nazil olmuştur.

قال ابن جرير حدثنا ابن وكيع حدثنا محمد بن بشر عن زكريا عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة قالت: قالت عائشة رضي الله عنها خرج النبي صلى الله عليه وآله ذات غداة و عليه مرط من رجل من شعر أسود فجاء الحسن عليه السلام فأدخله معه ثم جاء الحسين فأدخله معه ثم جاءت فاطمة رضي الله عنها فأدخلها معه ثم جاء على عليه السلام فأدخله معه ثم قال صلى الله عليه وآله إنمّا يُريدُ الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً و رواه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة عن محمد بن بشر به

(başka bir tarik) (İbn Kesir, aynı yer).

قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا شريح بن يونس أبو الحارث حدثنا محمد بن يزيد عن العوام يعني ابن حوشب عليه السلام عن ابن عم له قال: دخلت مع أبي على عائشة رضي الله عنها فسألته عن على عليه السلام فقالت رضي الله عنها: تسألني عن رجل كان من أحب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و كانت تحته ابنته و أحب الناس إليه؟ لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله دعا علياً و فاطمة و حساً و حسيناً عليهم السلام فألقى عليهم ثوباً فقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً» قالت فدنوت منهم فقالت يا رسول الله و أنا من أهل بتك؟ فقال صلى الله عليه وآله تنحى فأنتك على خير

(A.g.e., 493-494).



ayetten çıkarılmasına delaleti, onların kastedildiğine dair siyakın delaletinden kuvvetlidir.

- "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ"<sup>533</sup>

Ayetini de siyaka bakarak tefsir etmiştir. Nitekim şöyle demiştir:

"إِى لیس الیہود باولیاکم بل ولایتکم راجعة الى الله و رسوله و المؤمنین"<sup>534</sup>

(Yahudiler sizin veliniz değildir. Bilakis sizin velayetiniz Allah'a, O'nun Rasulüne ve müminlere aittir.)

Sözün zâhiri, bu manayı, bu ayetten dört ayet önce geçen **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ** ayetine bakarak beyan ettiğini göstermektedir. Bahsi geçen ayetin de bağımsız nazil olduğu ve önceki ayetlerle birlikte inmediği hesaba katılırsa siyaktan bu istifadenin de yanlış olduğu açıkça ortadadır. Çünkü muteber siyakın gerçekleşme şartı olan nüzulde süreklilik bu ayette de mevcut değildir.

## 2. Nüzul Sebebine Bakmak

İbn Kesir, ayetlerin tefsirinde nüzul sebeplerine de bakmakta ve ayetlerin manasının nüzul sebebini dikkate alarak elde etmektedir.<sup>535</sup> Tefsir metodunun güçlü yanlarından biri de nüzul sebebini ayetleri sınırladığını düşünmemesidir.<sup>536</sup> Fakat aşağıda değinilmiş eksik yanları da vardır:

<sup>533</sup> Maide 55.

<sup>534</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 73.

<sup>535</sup> Örnek olarak, "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى" (Bakara 62) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

"قال سلمان عليه السلام سألت النبي عليه السلام عن اهل دين كنت معهم فذكرت من صلاتهم و عبادتهم فزلت إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا". (İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 107)

Yine; "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجَبْرِيلَ" (Bakara 97),

"وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ"

"إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ" (Bakara 158) ayetleri için naklettiği nüzul sebeplerini görmek için sırasıyla bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 134, 163-164 ve 204.

<sup>536</sup> Mesela bkz: A.g.e., c. 3, s. 287.

a) Ayetlerin nüzul sebebini açıklarken gerekli kapsayıcılığa sahip değildir. Çünkü bazı ayetlerin nüzul sebebini beyan etmemiştir.<sup>537</sup> Nüzul sebebini açıkladığı bazı yerlerde de rivayetlerin tamamını zikretmemiş, hatta diğer rivayetlere işaret bile etmemiştir.<sup>538</sup>

b) Bazen çeşitli nüzul sebeplerini nakletmekte ve içlerinden bazılarını tercihinine dair söz söylemektedir.<sup>539</sup> Fakat hakkında iki nüzul sebebi nakledilmiş bazı ayetlerin tefsirinde birini zikretmiş, diğerine ise hiçbir şekilde değinmemiştir.<sup>540</sup> Görünen o ki seçici davranmaktadır.

<sup>537</sup> Mesela Vahidi “وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا” (Bakara 14) ayeti için nüzul sebebi zi - retmiş (Bkz: *Esbabu'n-Nüzul*, s. 25) ama İbn Kesir ayet için herhangi bir nüzul sebebi açıklamamıştır. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 53-54). “سَأَلُونَا مَاذَا نُنْفِقُ” (Bakara 215) ayeti için de Vahidi nüzul sebebi beyan etmiş (Vahidi, a.g.e., s. 69) ama İbn Kesir onun için hiçbir nüzul sebebi göstermemiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 259).

<sup>538</sup> Mesela “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ” (Maide 55) ayetinin nüzul sebebini açıklarken birtakım r - vayetler zikretmiş ama bütün rivayetlere, bu cümleden olarak da Sa'lebi'nin *Keşfu'z-Zûnun*'da (c. 4, s. 80-81), Hakim Haskani'nin *Şevahidu't-Tenzil*'de (c. 1, s. 229-231) ve Tabersi'nin *Mecmeu'l-Beyan*'da (c. 3, cüz 2, s. 210) zikrettiği Ebuzer rivayetine ayetin nüzul sebebi olarak yer vermemiştir. Hatta başka rivayetlerin varlığından bile bahsetmemiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 73-74).

<sup>539</sup> Mesela Bakara suresi 26. ayetin tefsirinde çeşitli nüzul sebeplerini naklettikten sonra bazılarını diğerlerine tercihe dair ve bazı nüzul sebeplerinin kimi müfessirler tarafından tercih edilmesiyle ilgili görüşünü açıklamıştır. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 73-74).

<sup>540</sup> Mesela “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ” (Bakara 207) ayetinin tefs - rinde, bu ayetin nüzul sebebini, kendini kurtarmak için mallarını müşriklere veren Suheyb Rumi'nin hicreti olduğunu anlatan haberler nakletmiştir. Fakat bu ayetin nüzul sebebini Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) “leyletu'l-mebit”teki (müşriklerin suikast düzenlediği gece Allah Rasulü hicret ettiğinde Hz. Ali'nin onun yatağına yatması-Çev.) fedakarlığı olduğunu belirten rivayetlere değinmemiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 254). Halbuki ikinci nüzul sebebi de Şia'nın kitaplarına ilaveten Ehl-i Sünnet'in de birçok kitabında geçmektedir. (Örnek olarak bkz: Sa'lebi, *el-Keşfu'l-Beyan*, c. 2, s. 125-126; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 123, hadis 133; Fahrü Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 5, s. 204; Gazzali, *İhyau Ulumi'd-Din*, c. 3, s. 244; İbn Sabbağ, *el-Füsulu'l-Mühimme fi Ma'rifeti Ahvali'l-Eimme -aleyhimüsselam-*, s. 47; Genci Şafii, *Kıfayetu't-Talib*, s. 239). İbn Ebi'l-Hadid, üstadı Ebu Cafer'den şöyle nakletmiştir:

“قد ثبت بالتواتر حديث الفراه فلا فرق بينه ما ذكر في الكتاب ولا يجحد مجنون او غير مخالط لاهل الملة... وقد روى المفسرون كلهم ان قول الله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ انزلت في علي ليلة المبيت على الفراه”

(İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, c. 3, s. 274).



c) Bazı yerlerde nüzul sebeplerinin senedlerindeki zayıflığa işaret etmiş<sup>541</sup> ama nüzul sebebi rivayetlerinin pek çoğunun senedi hakkında görüş belirtmeyerek mürsel kullanarak onların zayıflık veya sıhhatine değinmemiştir.<sup>542</sup>

d) Bazen zikrettiği nüzul sebebinin ayetin muhtevasıyla bağdaşmasına dikkat etmemiş ve bu duruma değinmeksizin ayeti tefsir edip geçmiştir. Örneğin:

”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ“<sup>543</sup>

Ayeti için zikrettiği nüzul sebebi, müşriklerin hicretine mani olduğu, bunun üzerine onlara mallarını vererek kendini kurtaran Suheyb Rumi'nin hicretidir.<sup>544</sup> Yani mallarını vererek canını satın almış ve tehlikeden kurtulmuştur. Ayetin muhtevası ise Allah'ın hoşnutluğunu talep ederek canını tehlikeye atan, yani canını Allah'ın hoşnutluğu karşılığında satan kimse- lere övgüdür. Onun zikrettiği nüzul sebebi iki bakımdan ayetle bağdaş-

<sup>541</sup> “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ” (Ahzab 33) ayetinin nüzul sebebi veya nasıl nazil olduğuna ilişkin Ahmed b. Hanbel'den bir rivayeti senediyle nakletmiş ve sonunda şöyle demiştir: “Senedinde meçhul bir kişi vardır. O da Şeyh Ata'dır.” (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 492). “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ” (Maide 55) ayetinin nüzul sebebini açıklarken Dahhak'ın İbn Abbas'tan rivayetini nakletmiş ve şöyle demiştir: “Dahhak, İbn Abbas'ı görmemiştir.” (A.g.e., c. 2, s. 74). Yine “وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ” (Bakara 115) ayetinin nüzul sebebi olarak Tirmizi'nin zikrettiği bir rivayetin senedi hakkında görüşünü açıklamıştır. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 163). İbn Ebi Hatim ve Taberi'nin “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً” (Bakara 274) ayetinin nüzul sebebini beyan ederken zikrettiği rivayetin senedi hakkında şöyle demiştir: “من طريق عبد الوهاب بن مجاهد و هو ضعيف” (A.g.e., s. 333).

<sup>542</sup> Mesela “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ” (Bakara 207) ayetinin nüzul sebebini açıklarken zikredilmiş rivayetlerin senedi hakkında görüş belirtmemiş, rivayetleri nakletmek ve dikkat çekmekle yetinmiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 254). Yine, Nesai ve Taberi'nin Tahrim suresi birinci ayetinin nüzul sebebi için zikrettiği rivayetin senedi hakkında da herhangi bir söz söylememiştir. (Bkz: A.g.e., c. 4, s. 412). “فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى” (Leyl 5-7) ayetlerinin nüzul sebebini Ebubekir'in köleler azat etmesi olarak açıklayan rivayetin senedinin vasfı hakkında görüş belirtmemiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 555-556).

<sup>543</sup> Bakara 207.

<sup>544</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 254.



mamaktadır. Birincisi, ayette geçen “يُسْرِي” kelimesi “يَبِيعُ” manasına geldiğinden canı satın alma ve kendini kurtarmaya uymamaktadır. İkincisi, ayette, nüzul sebebinde bahsedilen malları vermeye değinilmemiştir.

e) Bazen de İbn Kesir, tabiin ve sahabenin bazılarından nakledilmiş görüşe göre ayetin nüzul sebebinin, sened incelemesi ve muhteva tahkiki yapmaksızın kabul etmektedir. Mesela:

”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“<sup>545</sup>

Ayetinin tefsirinde, İkrime ve İbn Abbas’tan nakledilen ve bu ayetin Peygamber’in (s.a.a) eşleri hakkında nazil olduğunu söyleyen haberlere dayanarak şöyle demektedir: “Eğer kastettikleri, Peygamber’in eşlerinin bu ayetin nüzul sebebi olduğu ise sahihtir.”<sup>546</sup>

Oysa herşeyden önce rivayeti aktaranların sika olup olmadıklarını, İbn Abbas ve İkrime’nin gerçekten bu ayetin Peygamber’in eşleri hakkında nazil olduğunu mu söylediği, yoksa yalanla mı onlardan böyle bir nakilde bulunulduğunu tespit etmek üzere bu haberlerin nakil senedini incelemesi yerinde olurdu. İkincisi, bu sözün İbn Abbas ve İkrime’den sâdır olduğu farzedilse bile onu Allah Rasulü’nden (s.a.a) işitmedikleri ve bu nedenle sözkonusu izahı Hazret’e nispet etmedikleri ve siyaktan veya başka şeyle böyle bir istinbatta bulundukları açıktır.

Dolayısıyla bu ayetin önceki ve sonraki ayetlerden ayrı, bağımsız nazil olduğu hesaba katıldığında bu istinbatın sahih olup olmadığını; bu istinbatın, ayetin Peygamber-i Ekrem (s.a.a), Müminlerin Emiri Ali, Fatuma-i Zehra ve Hasaneyn (a.s) hakkında nazil olduğunu bildiren çok sayıda rivayete aykırı mı düştüğünü araştırması yerinde olurdu.

Tabii ki İbn Kesir o rivayetleri dikkate almıştır ve bu nedenle şöyle demiştir: “Eğer İbn Abbas ve İkrime, ayetteki ehl-i beytte sadece Peygamber’in eşlerinin kastedildiğini söylüyorsa bu sahih değildir. Çünkü bu ayette muradın daha umumi olduğuna delalet eden rivayetler gelmiştir.”<sup>547</sup> İbn Kesir’in sözkonusu rivayetleri dikkate alması bu ayetin tefsirindeki

<sup>545</sup> Ahzab 33.

<sup>546</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 491.

<sup>547</sup> A.g.e., s. 291-292.



görüşünün kuvvetli noktasıdır. Fakat İkrime ve İbn Abbas'tan nakledilen nüzul sebebinin bu rivayetlerle çatıştığını farketmemesi veya gözardı etmesi tefsirindeki bir diğer eksikliktir. Bu iki nüzul sebebinin, yani İkrime ve İbn Abbas'tan nakledilen ile, ayetin Peygamber (s.a.a), Müminlerin Emiri Ali (a.s), Fatıma (s.a), İmam Hasan ve İmam Hüseyin (a.s) hakkında nazil olduğunu açıklayan rivayetlerin çatıştığı, İkrime ve İbn Abbas'tan nakledilen;

”نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصة“<sup>548</sup>

Ve Allah Rasul'ünden (s.a.a) rivayet edilmiş;

”نزلت هذه الآية في خمسة: في وفي علي و حسن و حسين و فاطمة“<sup>549</sup>

İbaresi gözönünde bulundurulduğunda aşikâr ve inkâr edilemezdir. Yine, söz konusu rivayetlerin kimisinde Ümmü Seleme'den nakledilmiş;

”فقلت يا رسول الله و انا؟ قالت فوالله ما أنعم“

ve;

”قومي فتنحى عن اهل بيتي“

İfadeleri<sup>550</sup> ile bu rivayetler arasında Aişe'den nakledilmiş;

”قالت فدنوت منهم فقلت يا رسول الله و انا من اهل بيتك؟ فقال: تنحى فانك على خير“

Cümlesi<sup>551</sup>, ayetin Peygamber, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e (a.s) mahsus olduğuna apaçık delaleti desteklemekte ve diğer rivayetlerle İkrime ve İbn Abbas'tan nakledilmiş görüşe muhalefet etmektedir. Bu ikisinin görüşünün teknik manada muteber oldukları<sup>552</sup> varsayılsa bile Allah

<sup>548</sup> Bkz: A.g.e., s. 491.

<sup>549</sup> Bkz: A.g.e., s. 494.

<sup>550</sup> Bkz: A.g.e., s. 493.

<sup>551</sup> Bkz: A.g.e., s. 494.

<sup>552</sup> Sahabe ve tabiinin tefsir görüşlerinin değeri konusunda ihtilaf vardır. Bize göre o - ların rivayet ve müşahedeleri iki şartın (1. Adalet ve güvenilirliklerinin sabit olması, 2. Onlardan nakledilen rivayet ve haberin senedinin sahih olması.) kesinleşmesi du-

Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş çok sayıda rivayete aykırı olması durumunda hiçbir şekilde muteber sayılamaz.

### 3. Kur'an'ın Diğer Ayetlerine İstinat

Gerçi İbn Kesir tefsirinin rivayet ve haber tefsiri olduğu bilinmekte ve rivayet tefsirlerin en önemli ve en meşhurları arasında sayılmaktadır.<sup>553</sup> Nitekim biz de rivayet dayanakların çokluğu bakımından onu rivayetle içtihad tefsirlerinden kabul etmekteyiz. Fakat tefsirin mukaddimesinde de açıklandığı gibi, ayetlerin tefsirinde, o ayetlerin mevzuusuyla irtibatlı diğer ayetler de dikkate alınmış ve onlara istinat edilmiştir. Bir ayetin mana ve maksadını açıklarken diğer ayetlerden de yardım alınmıştır. Mesela:

- <sup>554</sup>“إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetinin tefsirinde, bu ayetle aynı muhtevada gördüğü başka ayetleri zikretmiştir. Mesela:

“قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ” <sup>555</sup>“فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ” ayeti, <sup>556</sup>“رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا” ayeti, <sup>557</sup>“أَمَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا” ayeti gibi.

- <sup>558</sup>“اهْدِنَا” cümlesini tefsir ederken “hidayet”in manasını ve onun hem vasıtasız, hem de “الی” ve “لام” ile vasıtalı ikinci mefule geçişli kullanımlarını izah sırasında <sup>559</sup>“وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ” ayetine, <sup>560</sup>“اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ” ayetine ve <sup>561</sup>“الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا” ayetine istinat etmiştir.<sup>562</sup>

rumunda muteberdir. Fakat onların görüşü, bu iki şart bulunsa bile tahkiksiz kabul edilemez ve onlara itibar edilemez. (Daha fazla izah için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 180-188).

<sup>553</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 204, 244; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 340.

<sup>554</sup> Hamd 5.

<sup>555</sup> Hud 123.

<sup>556</sup> Mülk 29.

<sup>557</sup> Müzzemmil 9.

<sup>558</sup> Hamd 6.

<sup>559</sup> Beled 10.

<sup>560</sup> Nahl 121.

<sup>561</sup> A'raf 43.

<sup>562</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 29.



- <sup>563</sup> ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ cümlesinde kastedilenlerin kimler olduğunu açıklarken ”وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ أُولَئِكَ رَافِقًا“<sup>564</sup> ayetine istinat etmiştir.<sup>565</sup>

- <sup>566</sup> ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ ayetini Yahudi ve Hristiyanlarla tefsir ederken <sup>567</sup> ”مَنْ لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ“ ve ”قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا“<sup>568</sup> ayetlerinden yardım almıştır.<sup>569</sup>

- <sup>570</sup> ”أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا“ ayetinin tefsirinde, meleklerin Allah Teâlâ'ya Âdem'in -a.s- yaratılışı hakkında sorduğu sorunun itiraz içermediği, bilakis öğrenme ve bilgilenme amaçlı olduğunu ”لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ“<sup>571</sup> ayetiyle delillendirmiştir.<sup>572</sup>

Bazı ayetlerin tefsirinde diğer ayetleri nakletmenin çeşitli biçimleri

İbn Kesir, ayetlerin tefsir ederken diğer ayetleri nakletmeyi, onları dikkate alma ve onlara istinat etmeyi çeşitli biçimlerde gerçekleştirebilir:

- Bazen tefsir ettiği bir ayetin, ona benzeyen başka bir ayetle farkını belirtir. Mesela;

”وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكَ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ“<sup>573</sup>

Ayetinin tefsirinde, bu ayete benzeyen;

”وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ“<sup>574</sup>

<sup>563</sup> Hamd 7.

<sup>564</sup> Nisa 69.

<sup>565</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 30.

<sup>566</sup> Hamd 7.

<sup>567</sup> Maide 60.

<sup>568</sup> Maide 77.

<sup>569</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 31.

<sup>570</sup> Bakara 30.

<sup>571</sup> Enbiya 27.

<sup>572</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 73.

<sup>573</sup> Bakara 49.

<sup>574</sup> İbrahim 6.

Ayetini zikretmiş ve birinci ayette “يَذَّبَحُونَ” nin “واو” olmaksızın ve atıf-sız, ikinci ayette ise “واو” la ve atıfla gelmiş olması bakımından bu iki ayetin farkını açıklarken şöyle demiştir: “Burada, يَذَّبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ cümlesinin, يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ cümlesinin tefsiri olabilmesi için atf harfi olmaksızın zikredilmiştir. Yani bu cümlede işaret edilen çetin işkence oğulları öldürüp kadınları hayatta bırakmak idi. Diğerinde ise nimetlerin çokluğuna (çetin işkenceden kurtuluş, oğulların öldürülüp kadınların hayatta bırakılmasının önlenmesi) delalet etmesi için atf harfiyle zikredilmiştir.”<sup>575</sup>

- Bazen bir ayeti tefsir ederken onun mevzuuyla irtibatlı başka ayetlere işaret edilerek hepsi birden, ayetten çıkarılan itikadi veya hükmi meselenin delili yapılmıştır. Mesela <sup>576</sup> “كَذَلِكَ يُخَيِّئُ اللَّهُ الْمَوْتَى” ayetinin tefsirinde, ölümlerin dünya hayatında dirilmesinden bahseden;

”ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ“<sup>577</sup>

”الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ“<sup>578</sup>

”أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا“<sup>579</sup>

Ayeti gibi başka ayetlere ve Hz. İbrahim -a.s- ve dört kuşun öyküsünden<sup>580</sup> sözeden ayete işaret etmiş; sonra bunların tümünü, Allah'ın mead konusundaki kudretinin delili olarak göstermiştir.<sup>581</sup> Yine;

”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ“<sup>582</sup> ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu ayet, ondan sonraki ayet ve surenin sonunda yeralan

<sup>575</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 94.

<sup>576</sup> Bakara 73.

<sup>577</sup> Bakara 56.

<sup>578</sup> Bakara 243.

<sup>579</sup> Bakara 259.

<sup>580</sup> Bakara 260.

<sup>581</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 116-117.

<sup>582</sup> Nisa 11.



ayet, feraiz ilminin (miras bölüşümü bilgisi) ayetleridir ve bu ilim, işte bu ayetlerden istinbat edilmiştir.”<sup>583</sup>

- Bazen de geçmişteki kimi ümmetlerin kıssasına değinen bir ayetin tefsirinde, o öykü hakkında daha geniş açıklama içeren başka bir ayeti zikretmiştir. Mesela <sup>584</sup>“وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ” ayetinin tefsirinde, o kıssa hakkında daha geniş açıklama getiren;

”وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ”<sup>585</sup>

Ayetine yer vermiş ve tefsirinin okuyucusunu bu kıssanın izahı için o ayete yönlendirmiştir.<sup>586</sup>

- Bazen kimi ayetlerdeki özet anlatımı diğer ayetlerin yardımıyla detaylandırmıştır. Mesela <sup>587</sup>“أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ” ayetinin tefsirinde “مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ” şeklindeki genel ifadeyi;

”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ”<sup>588</sup>

Ayetinin yardımıyla detaylandırmış ve şöyle demiştir: “مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ” cümlesinde kastedilen, bu ayette haram kılınan şeylerdir.”<sup>589</sup>

- Bazen mutlak ifade edilmiş kimi ayetleri diğer ayetlerle kayıt altına almıştır. Mesela <sup>590</sup>“وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا” ayetinin

<sup>583</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 267. Bir ayetin tefsirinde, o ayetin mana ve maksadını açıklayan ayetleri destek olmak üzere zikrettiği yerler de bu kabildendir. Mesela bkz: A.g.e., s.

548, “وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا” (Nisa 93) ayetinin tefsiri.

<sup>584</sup> Bakara 65-66.

<sup>585</sup> A'raf 163.

<sup>586</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 109.

<sup>587</sup> Maide 1.

<sup>588</sup> Maide 3.

<sup>589</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 5. Diğer bir örnek: “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا” (En'am 160) ayetinin, “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا” (Kasas 84) ayeti için açıklayıcı gösterilmesidir. (İbn Kesir, a.g.e., s. 204).

<sup>590</sup> Nisa 93.

tefsirinde, katilin tevbesi hakkındaki görüşleri ve cumhur ulemanın bunun onun için tevbe olabilmesine dair reyini naklettikten sonra tevbenin kabul edileceğini ispatlamak üzere tevbe ayetlerine<sup>591</sup> istinat etmiş ve sonuç itibarıyla bu ayetlerden, söz konusu ayetin mutlaklığını kayıt altına alan ayetler olarak yararlanmışlardır.<sup>592</sup>

- Bazen kimi ayetlerin umumluğunu başka bir ayetle tahsis etmiştir. Bunun örneği, <sup>593</sup>“وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ” ayetinin;

”الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ“<sup>594</sup>

Ayetiyle tahsis edilmesidir.<sup>595</sup>

- Bazen bir ayetin tefsiri sırasında iki görüş zikrettikten sonra bu iki görüşten biri için diğer ayetlerden, onun nazarında o görüşün üstünlüğü bulunduğunu gösteren bir şahit göstermiştir.<sup>596</sup> Bazen de ayetin tefsirinde naklettiği her iki görüş için diğer ayetlerden şahitler getirmiş ve hiçbirini diğerine tercih etmemiştir.<sup>597</sup>

Bir ayetin başka bir ayetle neshine işaret<sup>598</sup> ve birbiriyle çelişkili gözüken ayetlerin anlamlarının buluşturulması<sup>599</sup> da bu tefsirde diğer ayetlere istinat ve onları gözönünde bulundurmanın öteki şekillerindendir.

<sup>591</sup> Furkan suresi 68-71. ayetler gibi.

<sup>592</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 550. Diğer örnek, Maide suresi üçüncü ayetteki “الدِّم”in, En’am suresi 145. ayetteki “دَمًا مِّنْفَوْحًا” ile takyid edilmiş olmasıdır. (A.g.e., c. 2, s. 8).

<sup>593</sup> Bakara 221.

<sup>594</sup> Maide 5.

<sup>595</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 264. Tahsisin başka bir örneği için bkz: A.g.e., c. 2, s. 349 (Tevbe suresi 5. ayetin tefsiri).

<sup>596</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 166-167 (Bakara suresi 118. ayetin tefsiri).

<sup>597</sup> Bkz: A.g.e., c. 4, s. 459-460 (Cin suresi 16-17. ayetlerin tefsiri), s. 151 (Duhan suresi 15. ayetin tefsiri).

<sup>598</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 303-304 (Bakara suresi 240. ayetin tefsiri).

<sup>599</sup> Bkz: A.g.e., s. 71 (Bakara suresi 29. ayetin tefsiri); s. 358 (Âl-i İmran suresi 13. ayetin tefsiri), c. 4, s. 331-332.



Hatta bazen kelimeleri açıklarken<sup>600</sup> ayetlerin terkiibine ilişkin görüşleri tercih ederken de yine diğer ayetlere istinat etmiştir.<sup>601</sup>

### İnceleme ve Eleştirisi

Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin yaygınlığı, ayetlerin tefsirinde diğer ayetlere çokça istinat edilmesi ve onların dikkate alınması, ayetlerin tefsirinin yanında rivayetlere istinat edilmesi *Tefsiru İbn Kesir*'in pek çok rivayet tefsirine üstünlüğü olarak kabul edilebilir. Fakat bununla birlikte İbn Kesir'in tefsir metodunda diğer ayetlere dayanılması bakımından da bazı eksiklikler mevcuttur. Bunlara değinelim:

Birincisi şu ki, onun diğer ayetleri dayanak kullanması gerekli kapsayıcılığa sahip değildir. Bazı ayetleri tefsir ederken diğer ayetlere istinat edebilecekken ve onun manasını diğer ayet veya ayetlerin yardımıyla açıklayabilecekken bunu yapmamıştır. Mesela <sup>602</sup>“الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ” ayetinin tefsiri için <sup>603</sup>“وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” ayeti, <sup>604</sup>“وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” ayeti ve <sup>605</sup>“وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” ayetinden yardım alabilecekken bunu yapmamıştır.<sup>606</sup>

Yahut <sup>607</sup>“الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْرِفُونَهُ كَمَا يَغْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ” (Kendilerine [semavi] kitap verdiklerimiz onu (=Peygamber), oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.) ayetinin tefsirinde Fetih suresi 29. ayeti ve A'raf suresi 157. ayetinden<sup>608</sup> yardım alabilecekken ve bu ayetlere dayanarak Son

<sup>600</sup> Mesela <sup>607</sup>“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” (Bakara 3) ayetinin tefsirinde “iman” kelimesinin izahı. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 43).

<sup>601</sup> Mesela <sup>607</sup>“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” (Bakara 4) ayetinin <sup>607</sup>“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” (Bakara 3) ayetine atfı konusunda üçüncü görüşü tercih etmesi. (Bkz: A.g.e., s. 46).

<sup>602</sup> Hamd 6.

<sup>603</sup> Âl-i İmran 51.

<sup>604</sup> Meryem 36.

<sup>605</sup> Yasin 61.

<sup>606</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 29.

<sup>607</sup> En'am 20.

<sup>608</sup> “مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ”





Diğer bir örnek ise <sup>617</sup>“إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ayetinin tefsirinde, <sup>618</sup>“وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ” ayeti, <sup>619</sup>“وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ” ayeti, <sup>620</sup>“فَخَلَفَ مِنْ بَٰعِثِهِمْ خَلَفٌ” ayeti ve <sup>621</sup>“وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ” ayetine dayanmasıdır. Çünkü sözkonusu ayetin manası ve tefsiri için bu ayetlere istinat ederek şöyle demiştir: “Yani bazılarının diğer bazılarına, bir neslin de diğer nesle halife olması için [yeryüzünde] bir topluluk varedeceğiz.”<sup>622</sup>

Fakat bir kimse “halife bırakmak istiyorum” dediği ama kimi halife yapmak istediğini söylemediğinde, zâhiri örfe göre bunun manası kendisi için halife bırakmak istediği olduğu karinesiyle <sup>623</sup>“إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ayeti, Allah’ın kendisi için halife bırakmak istediğini ifade etmektedir. Bahsi geçen ayetlerin hiçbirisi İbn Kesir’in bu ayete verdiği manaya delalet etmemektedir. Bu ayetler en fazla bazı insanların diğer bazı insanlara hilafeti veya meleklerin insanlara hilafeti manasına geliyor olabilir ve bu mana, <sup>624</sup>“إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ayetinden Allah Teâla’ya halifeliğin kastedilmesiyle hiçbir aykırılık oluşturmamaktadır ve bu mananın karşısında değildir. O halde zâhir manadan vazgeçmeyi gerektirecek ve bu manayı değiştirecek bir neden ve İbn Kesir’in açıkladığı anlama delalet edecek bir karine mevcut değildir.

#### 4. Rivayet ve Haberlere İstinat

İbn Kesir, ayetlerin tefsirinde herşeyden fazla Peygamber (s.a.a), sahabe ve tabiinden nakledilmiş rivayet ve haberlere istinat etmektedir. Bu sebeple tefsirinin muhtevasına hâkim hava, rivayetler, eserler, haberler ve müfessirlerin görüşlerinin naklidir.<sup>625</sup> Tefsirinin mukaddimesinde Kur’an’ı

<sup>617</sup> Bakara 30.

<sup>618</sup> En’am 165.

<sup>619</sup> Neml 62.

<sup>620</sup> Zuhruf 60.

<sup>621</sup> A’raf 169, Meryem 69.

<sup>622</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 72.

<sup>623</sup> Mesela Kevser suresinin tefsirinde yaklaşık dört sayfanın (110 satırdan fazla) 20 s - tırdan daha azı nakledilmiş rivayetlerin izahı ve onlarla istidlal, bazı rivayetlerin senedi hakkında görüş beyan edilmesi, kendi açıklamaları, bu surenin bazı ayetlerinin tefsirinde bazı ayetlere istinat edilmesi ve geriye kalanı da Allah Rasulü’nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetler, Aişe, İbn Abbas, Said b. Cübeyir, İkrime ve İbn Ömer’den nak-

tefsirin birinci kaynağı, Sünnet'i ise ikinci kaynak olarak tarif etmiştir. Çoğunlukla ayetlerin tefsirinde de önce Kur'an ayetlerine istinat etmektedir. Fakat onun rivayetlere ve eserlere istinadının sayısı, ayetleri dayanak kullanmasından daha fazladır.<sup>624</sup> Kur'an'ın rivayet ve haberlerle tefsir edilme biçimleri İbn Kesir'in tefsirinde çok çeşitlidir. Bu tefsirde Kur'an'ın rivayetlerle tefsirinin çeşitli görünüşleri arasında, mücmelleri açıklama<sup>625</sup>, müphemleri izah<sup>626</sup>, umumları ve mutlakları takyid ve tahsis<sup>627</sup>, bazı ayetlerin başka bazı ayetler veya rivayetlerle neshi<sup>628</sup>, ayetlerdeki kelimelerin örneklerini beyan<sup>629</sup>, ayetlerdeki hükmün rivayetlere dayanarak desteklenmesi

ledilmiş eserler ve İbn Cerir tefsirinin nakledilmesidir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 4, s. 595-598).

<sup>624</sup> Mesela Kevser suresinin tefsirinde birinci ayeti tefsir ederken ayetlere dayanmamış, ama ikinci ayetin tefsirinde önce En'am suresinin 162 ve 163. ayetlerine istinat etmiş, daha sonra İbn Abbas'ın sözüne ve tabiinden isimlere yer vermiştir. Bunun ardından bahsi tamamlamak için aynı surenin 121. ayetine dayanmıştır. Üçüncü ayette ise hiçbir şekilde ayetleri dayanak yapmamıştır. (Bkz: Aynı yer).

<sup>625</sup> Mesela “أَيَّامٌ مَّغْدُودَاتٍ” (Bakara 203) ayetinin teşrik günleri olarak tefsiri. (A.g.e., s. 252).

<sup>626</sup> Mesela “كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ” (Bakara 187) ayetinde geçen “hıyanet”in, Ömer ve diğer bazı Müslümanların bu ayetin inmesinden önce Ramazan ayında gece eşleriyle cinsel ilişkiye girdiklerini açıklayan rivayetlerin nakledilmesiyle izahı (A.g.e., c. 1, s. 226-227).

<sup>627</sup> Mesela “السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (Maide 38) ayetindeki kelimelerinin, çeyrek dinar ve fazlasını çalmalarıyla tahsis veya takyidini, Buhari ve Müslim'in Aişe tarihiyle Allah Rasulü'nden (s.a.a) naklettiği bir rivayete dayandırmıştır. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 57 ve 58). Yine Bakara suresi 228. ayetteki “الْمُطَلَّقَاتُ” kelimesini özgür boşanmışlara tahsis edip cariye boşanmışları bunun dışında tutarken Taberi, Tirmizi, Ebu Davud ve İbn Mace'nin naklettiği bir rivayete istinat etmektedir. Tabii ki bu rivayetin senedindeki bazı ravilerin zayıf olduğuna dikkat çekilmiştir. Fakat sahabe arasında bu meselede ihtilaf olmadığını belirterek tahsisi desteklemiştir. (Bkz: a.g.e., c. 1, s. 276-277).

<sup>628</sup> Mesela “كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ” (Bakara 180) ayetinin miras ayetiyle neshedildiğini anlatırken Allah Rasulü'nden (s.a.a) bir rivayete ve İbn Abbas'tan nakledilmiş bir habere istinat etmiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 217). Yine “وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ” (Nisa 15) ayetinde geçen hapsin celde (kırbaç) ile neshedildiğini, Allah Rasulü'nden (s.a.a) rivayetlere, İbn Abbas ve bir grup tabiinden nakledilmiş haberlere istinat ederek açıklamıştır. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 272-273).

<sup>629</sup> Mesela “الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ” (Hamd 7) ifadesini Yahudiler, “الضَّالِّينَ” (aynı ayet) kelimesini Hristiyan olarak açıklarken Allah Rasulü'nden (s.a.a) rivayetlere ve



ve güçlendirilmesi<sup>630</sup> vardır. Ehl-i Sünnet'in diğer tefsirlerinde olduğu gibi bu tefsirde de haberlerin çoğu sahabe ve tabiinden nakledilmiştir. Ama Allah Rasulü'nden (s.a.a) ve Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) rivayetler de çoktur.<sup>631</sup> Nadiren İmam Hasan (a.s)<sup>632</sup> ve İmam Ali b. el-Hüseyin (a.s)<sup>633</sup> gibi Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin (a.s) diğerlerinden de birtakım rivayetler nakletmiştir. Rivayetleri bazen mürsel, sened ve kaynak zikretmeksizin<sup>634</sup>, bazen kaynak belirterek ama sened zikretmeyerek<sup>635</sup>, bazen kaynak ve sened zikrederek ama senedin niteliği üzerine görüş açıklamayarak<sup>636</sup>, bazen de sened veya rivayeti üzerine görüş açıklayarak<sup>637</sup> nakletmiştir. Bazı

sahabeden nakledilmiş haberlere istinat etmiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 31-32).

“وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ” (Enfal 60) ayetindeki “قُوَّةٌ” kelimesini remi (ok atıcılığı) olduğunu beyan ederken Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetlere istinat etmiştir. (İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 334).

<sup>630</sup> Bunun örneği, “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ” (Bakara 280) ayetinin tefsirinde ayetin ifade ettiği eli darda olan borçluya süre tanıma manasını güçlendirmek üzere ayetin zeylinde zikredilmiş rivayetlerdir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 339).

<sup>631</sup> Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş bu rivayetlere örnekler önceki dipnotlarda gösterildi ve referansları belirtildi. Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) nakledilmiş rivayetler hakkında bilgi için bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 400 (Âl-i İmran suresi 110. ayetin tefsiri), s. 454 (Âl-i İmran suresi 200. ayetin tefsiri), s. 487 (Nisa suresi 25. ayetin tefsiri), c. 2, s. 12 (Maide suresi 3. ayetin tefsiri), s. 264 (A'raf suresi 157. ayetin tefsiri), s. 304 (Enfal suresi 11. ayetin tefsiri), s. 346 (Tevbe suresi 3. ayet), s. 409 (Tevbe suresi 114. ayetin tefsiri), c. 3, s. 124 (Meryem suresi 26. ayetin tefsiri), s. 363-364 (Şuara suresi 214. ayetin tefsiri), c. 4, s. 349 (Mücadele suresi 12. ayetin tefsiri), s. 487 (İnsan suresi 20. ayetin tefsiri).

<sup>632</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 523 (Ahzab suresi 56. ayetin tefsiri).

<sup>633</sup> Bkz: A.g.e., c. 3, s. 62 (İsra suresi 79. ayetin tefsiri), s. 523 (Ahzab suresi 56. ayetin tefsiri), c. 4, s. 521 (İnşikak suresi 3. ayetin tefsiri).

<sup>634</sup> Mesela bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 503, Nisa suresi 34. ayetin zeyli, Ali b. Talha, Mukatil, Süddi, Dahhak ve Hasan Basri'den nakledilmiş rivayetler. Yine s. 504 birinci satır, Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayet.

<sup>635</sup> Mesela “وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ” (Nisa 34) ayetinin zeylinde Buhari ve Müslim'den naklettiği rivayet. (A.g.e., c. 1, s. 504, satır 2 ve 3).

<sup>636</sup> Mesela “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” (Hamd 6) ayetinin tefsirinde Hazret-i Ali'nin (a.s) Allah Rasulü'nden (s.a.a) naklettiği “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ كِتَابُ اللَّهِ” rivayeti. (İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 29). Suud b. Fenisan bu tür yerleri “el-faslu's-sani el-ehadis elleti sekete anha (an vad'i senediha) İbn Kesir” başlığı altında biraraya getirmiştir. (Bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 2, s. 403-836).

<sup>637</sup> Mesela “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (Hamd 2) ayetinin tefsirinde Allah Rasulü'nden (s.a.a) bir rivayet nakletmiş ve seneddeki ravilerden birine işaret ederek şöyle de-

yerlerde hadisleri seneddeki zayıflık nedeniyle terketmiş<sup>638</sup>, bazı yerlerde ise zayıf veya mürsel hadisi, bazı rivayetleri diğer bazı rivayetlere yardım ettirerek desteklemiştir.<sup>639</sup> Garanik rivayetlerini naklettikten sonra “Hepsi mürsel ve munkatıdır” demiştir.<sup>640</sup>

”وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنَسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ“<sup>641</sup>

Ayetinin zeylinde, Yusuf eğer o sözü (اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ) o şahsa söylemeseydi o kadar uzun süre zindanda kalmayacağını anlatan senedli bir hadis naklederek şöyle demiştir: “Bu hadis kesinlikle zayıftır.” Aynı içerikteki diğer mürsel rivayetlere de değinmiş ve “Başka yerde mürsel rivayet makbul bulunsa da bu mürseller burada kabul görmemektedir.”<sup>642</sup> Geneli itibarıyla, rivayetlerin sıhhat ve sağlamlığının incelenmesi ve rivayetlerin senedlerinin kuvvetli mi, zayıf mı olduklarının hesaba katılması İbn Kesir’in tefsirde izlediği metodun üstünlükleri arasında sayılabilir.

miştir: “محمد بن عيسى هذا و هو الهلالي ضعيف” (İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 26). “فَأَتُوا حَزَنُكُم أَنَّى شِئْتُمْ” (Bakara 223) ayetinin tefsirinde bir rivayet zikretmiş ve “ابن لهيعة و شيخه ضعيفان” cümlesiyle seneddeki ravilerden iki kişinin zayıf olduğunu belirtmiştir. (A.g.e., s. 270). Kadına dübürden yaklaşmanın helal olduğuna delalet eden rivayetleri zikrettikten sonra şöyle demiştir: “ولكن في الاسانيد ضعف شديد” (A.g.e., s. 272). Rivayetlerin sened durumu hakkında görüş belirttiği diğer yerler hakkında bilgi için bkz: Fenisan, a.g.e., c. 1, s. 270-403, el-faslu’l-evvel: el-Ehadis elleti tekellam anha İbn Kesir bi-tashih ev tad’if.

<sup>638</sup> Mesela Ayetel-kürsi’nin (Bakara 255) tefsirinde onun faziletine dair rivayetler nakle - tikten sonra şöyle demiştir:

”و قد ورد في فضلها احاديث اخر تركناها اختصاراً لعدم صحتها و ضعف احاديثها“

(İbn Kesir, a.g.e., s. 315).

<sup>639</sup> Mesela “فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ” (En’am 125) ayetinin tefsirinde bazı rivayetler naklettikten sonra şöyle demiştir:

”فهذه طرق لهذا الحديث مرسلة و متصلة يشد بعضها بعضاً“

(İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 181).

<sup>640</sup> Bkz: A.g.e., c. 3, s. 239-240.

<sup>641</sup> Yusuf 42.

<sup>642</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 497.



Fakat bu rivayet tefsirin, aşağıda işaret ettiğimiz bazı eksiklikleri de göze çarpmaktadır:

- Çoğu rivayetlerde sened ve ravilerin durumunun açıklanmaması

Rivayetlerin kaynak ve senedlerinin zikredilmesi ile senedin niteliği ve ravilerin durumunun açıklanması, İbn Kesir'in tefsirde izlediği metodun kuvvetli yanlarındandır. Tefsirinde her ne kadar çoğu rivayetin naklinde bu kuvvetli nokta mevcutsa da, daha önce belirtildiği gibi, bu kuvvetli noktaya her yerde riayet edilmemiştir. Rivayetlerin bir bölümünü kaynak ve sened göstermeksizin nakletmiş,<sup>643</sup> kaynak ve sened belirterek yer verdiği rivayetlerin çoğunda sened ve ravilerin durumunu açıklamama konusunda sessiz kalmıştır. Suud b. Abdullah el-Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi* adı altında bu tefsir hakkında yazdığı kitapta İbn Kesir'in sahih veya zayıf bulduğuna dair görüşünü açıkladığı hadisleri 132 sayfada<sup>644</sup>, senedleri hakkında söz söylemediği ve sükût ettiği hadisleri ise 430 sayfada<sup>645</sup> toplamıştır. Bu iki grup hadislerin hacmi karşılaştırıldığında İbn Kesir'in sened ve ravilerin yaklaşık yüzde yetmişinin durumunu açıklamayıp sükût ettiği anlaşılmaktadır. Senedlerinin durumunu açıklamayıp sükût ettiği bazı rivayetleri Sahih-i Buhari'den nakletmiştir.<sup>646</sup> Ehl-i Sünnet'in meşhur kaynağı olarak Buhari'nin rivayetlerini sahih kabul ettiğinden olsa gerek oradan aldığı rivayetlerin senedlerini incelememiş olabilir. Fakat Ehl-i Sünnet'in diğer kitaplarından naklettiği ve senedleri hakkında görüş belirtmediği rivayetler de az değildir. Mesela

<sup>643</sup> Mesela Hamd suresinin tefsirinin başında şöyle demiştir:

”و هي مكية قاله ابن عباس و قتادة و ابوالعالية و قيل مدنية قاله ابو هريرة و مجاهد و عطاء بن يسار و الزهري“ (Ibn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 9).

”بِسْمِ اللَّهِ“ın faziletini anlatırken bir rivayet naklettikten sonra şöyle demiştir:

”و قد روى جوير عن الضحاک نحوه من قبله“ (A.g.e., s. 19). Aynı zamanda şöyle de demiştir: ”و قال وكيع عن الاعمش عن ابی وائل عن ابن مسعود“ (Aynı yer). Nisa suresi 34. ayetin zeylinde de Allah Rasulü'nden (s.a.a) kocanın kadın üzerindeki hakkın büyüklüğünü beyan eden bir hadisi kaynak ve senedini zikretmeksizin aktarmaktadır. (A.g.e., s. 504, satır 1).

<sup>644</sup> Bkz: Fenisan, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, c. 1, s. 270-402.

<sup>645</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 403-833.

<sup>646</sup> Örnek olarak bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 503.

647 “الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ” in tefsirinde İbn Ebi Hatem’in tefsirinden bir rivayeti senediyle birlikte nakletmiş, ama rivayetin sened durumuna değinmemiştir.<sup>648</sup>

#### - Rivayet nakletmede seçicilik

İlmî tarafsızlık, müfessirin tefsir rivayetlerini naklederken seçici davranmamasını, kendi düşüncesine aykırı da, uygun da olsa tefsir rivayetlerini olduğu gibi aktarmasını gerektirir. Ona göre bir grup rivayet sahih, diğer bir grup sahih değilse veya bir grubu diğer gruba tercih ediyorsa o grubun neden sahih olduğunu ve neden tercih ettiğini deliliyle açıklamalıdır. Yoksa görüşüne uygun olan rivayet grubunu aktarıp diğer grup rivayetler karşısında sükût etmek, hatta onların varlığına bile değinmemek doğru değildir.<sup>649</sup> Bu tefsirin eksiklerinden biri de bazı yerlerde ilmî tarafsızlığı riayet etmemiş olmasıdır. Mesela:

- “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ”<sup>650</sup> ayetinin tefsirinde, bu ayetin nüzul sebebinin Suheyb Rumi’nin hicreti olduğunu açıklayan haberleri zikretmiş ama ayetin Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) “leyletu’l-mebit”teki fedakârlığı olduğunu beyan eden rivayetlere değinmemiştir.<sup>651</sup>

<sup>647</sup> Hamd 6.

<sup>648</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 29. Diğer örnekler: “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (Hamd 2) ayetinin tefsirinde İbn Ebi Hatem’den (*Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim* müellifi) Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) “الْحَمْدُ لِلَّهِ” kelimesi hakkındaki sözünü senediyle nakletmiş ama senedin durumuyla ilgili herhangi bir görüş belirtmemiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 24, satır 21). Yine İbn Cerir Taberi’den (*Camiu’l-Beyan* tefsirinin müellifi) Allah Rasulü’nden (s.a.a) bir rivayeti senediyle birlikte nakletmiş ama senedi konusunda sükut etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 24, satır 29). “إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا” (Bakara 119) ayetinin zeylinde de Allah Rasulü’nden (s.a.a) bir rivayeti senediyle birlikte İbn Ebi Hatem’in tefsirinden aktarmış ama senedi hakkında görüş belirtmemiştir. (Bkz: A.g.e., s. 167).

<sup>649</sup> Müellifin “الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ” (Maide 3) ayetinin tefsirinde kullandığı yöntem deki gibi: Ayetin Arafat’ta nazil olduğuyla ilgili rivayetleri zikretmiş ve sahih olduklarını vurgulamış ama ayetin Gadir Hum’da nazil olduğunu anlatan rivayetler karşısında da suskun kalmamış ve o rivayetlerden iki tanesine yer vermiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 14-15).

<sup>650</sup> Bakara 207.

<sup>651</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 254.



Hâlbuki ikinci nüzul sebebi de, Şia'nın kitaplarına ilaveten Ehl-i Sünnet'in pek çok kitabında da yer almaktadır.<sup>652</sup> Ayrıca Suheyb'in hicretinin nüzul sebebi olması ayetin mana ve muhtevasına uymamaktadır. Ayetin içeriği, canlarını Allah'ın rızasını kazanmak için tehlikeye atan kişilere övgüdür. Suheyb'in hicretinde ise canını müşriklerin belasından kurtarmak ve onların ellerinden kurtulmak için mallarını onlara vermesi sözkonusudur.

– ”يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ“<sup>653</sup>

Ayetinin tefsirinde “وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ” cümlesini tefsir ederken, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) risaletini kâmil manada tebliğ ettiği, emaneti yerine getirdiği ve Allah'ın ona nazıl ettiklerinden hiçbir şeyi gizlemediğini içeren bazı rivayetler zikretmiştir.

Yine, “وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ” cümlesini tefsir ederken de, Hazret'in bu ayetin nüzulünden önce kendisini koruyan muhafızları bulunduğu ama bu ayetin nüzulünden sonra artık muhafız bulundurmadığını anlatan bazı rivayetler aktarmıştır. Aynı şekilde, bir şahıs Hazret'in kılıcını alıp “Sana zarar verilmesini kim önleyebilir?” dediğinde ona “Allah Azze ve Celle” cevabını verince bu ayetin nazil olduğunu aktaran rivayetlere yer vermiştir.<sup>654</sup> Fakat bu ayetin nüzulünün Gadir Hum'da Hz. Ali'nin (a.s) velayetinin tebliğ edilmesiyle ilgili olduğunu haber veren rivayetler hiç işaret etmemiştir. Oysa bu rivayetler, Şia'nın kitapları bir yana, Ehl-i

<sup>652</sup> Sözkonusu rivayetleri Ehl-i Sünnet'in kitaplarında görmek için bkz: Sa'lebi, *el-Keşfu'l-Beyan*, c. 2, s. 125-126; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 123, hadis 133; Fâhru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 5, s. 204; Gazzali, *İhyau Ulumi'd-Din*, c. 3, s. 244; İbn Sabbâğ, *el-Füsulu'l-Mühimme fi Ma'rifeti Ahvali'l-Eimme -aleyhimüselam-*, s. 47; Genci Şafii, *Kifayetu't-Talib*, s. 239. İbn Ebi'l-Hadid, üstadı Ebu Cafer'den şöyle nakletmiştir:

”قد ثبت بالتواتر حديث الفراهي فلا فرق بينه ما ذكر في الكتاب ولا يجحد مجنون او غير مخالط لاهل الملة... و قد روى المفسرون كلهم ان قول الله تعالى وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ انزلت في علي ليلة المبيت على الفراهي“

(İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağ*, c. 3, s. 274).

<sup>653</sup> Maide 67.

<sup>654</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 80-82.



Sünnet'in kitaplarında da geçmektedir. Mesela Vahidi kendi senediyle Ebu Said Hudri'den şöyle nakletmiştir:

”نزلت هذه الآية يا أيها الرسول بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍ فِي عَلَى  
بن ابى طالب رضى الله عنه“<sup>655</sup>

Hakim Haskani de bu konuda yedi rivayet zikretmiştir.<sup>656</sup>

- Bu eksiklik <sup>657</sup>”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ ayetinin tefsirinde de görölmektedir. Çünkü bu ayetin tefsirinde, onun nüzulünün Abdullah b. Selam hakkında olduğunu anlatan yahut ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ cümlesinin tefsirini Yahudi ve Hristiyanlarla ya da İbn Selam, Selman, Temim Daremi ile yapan haberler ve görüşleri zikretmiştir. Ama bu ifadeyi Müminlerin Emiri Ali (a.s) ile tefsir eden görüşlere hiç değinmemiştir.<sup>658</sup> Oysa bu rivayet ve görüşler Ehl-i Sünnet'in kitaplarında da yer almaktadır.<sup>659</sup>

Aynı şekilde <sup>660</sup>”فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ“ ayetinin tefsirinde, bazı sahabe ve tabiinden ”كَلِمَاتٍ“ı tefsir eden çok sayıda haber nakletmiş<sup>661</sup> ama Ehl-i Sünnet ulemanın Müminlerin Emiri Ali (a.s) ve İbn

<sup>655</sup> Vahidi, *Esbabu Nüzulü'l-Kur'an*, s. 204, hadis 403. Yine bkz: İbn Ebi Hatem, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 4, s. 1172; İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimeşk*, c. 42, s. 237.

<sup>656</sup> Bkz: Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 249-258, hadis 244-250.

<sup>657</sup> Ra'd 43.

<sup>658</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 540.

<sup>659</sup> Mesela Ehl-i Sünnet'in beşinci yüzyıl müfessirlerinden Sa'lebi, ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ cümlesini Müminlerin Emiri Ali (a.s) ile tefsirini Ebu Cafer (İmam Muhammed Bakır, a.s) ve Muhammed b. Hanefiyye'den rivayet etmiştir. (Bkz: Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyan*, c. 5, s. 303). Ehl-i Sünnet'in aynı yüzyıldaki âlimlerinden Hakim Haskani, bunu Allah Rasulü'nden (s.a.a), İbn Abbas, Ebu Cafer (İmam Muhammed Bakır, a.s), İbn Hanefiyye ve Ebu Salih'ten rivayet etmiştir. (Bkz: Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 400-405). Ehl-i Sünnet'in bir diğer müfessiri İbn Cevzi bunu İbn Hanefiyye'den; Ehl-i Sünnet'in ünlü müfessirleri Kurtubi, Ebu Hayyan ve Alusi bunu Ebu Cafer b. Ali b. el-Hüseyn (a.s) ve Ebu Hanefiyye'den; Ehl-i Sünnet'in müteahhir ulemasından (hicri kameri 1292) Kunduzi Hanefi de onu Allah Rasulü (s.a.a), İbn Abbas, Muhammed b. Hanefiyye ve Kays b. Sa'd b. Ubade'den nakletmiştir. (Bkz: İbn Cevzi, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, c. 4, s. 342; Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, c. 9, s. 336; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 5, s. 390; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 13, s. 175; Kunduzi, *Yenabiu'l-Mevedde*, c. 1, s. 308 ve c. 2, s. 250)

<sup>660</sup> Bakara 37.

<sup>661</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 85.



Abbas tarikiyle Allah Rasulü'nden (s.a.a), “كَلِمَات”ı tefsir ederken, Âdem'in (a.s) “سَأَلَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ عَلَى ”اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ” veya dedigini nakleden<sup>662</sup> rivayetlere hiç işaret etmemiştir.<sup>663</sup>

İnsan suresini ve “وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا”<sup>664</sup> aye-tini tefsir ederken, İbn Ömer'in infak haberini beyan eden Beyhaki riva-yetini zikretmiş ama Müminlerin Emiri Ali (a.s) ve ailesinin iftar vaktinde yoksul, yetim ve esire yemek verdiğine ilişkin rivayete değinmemiştir.<sup>665</sup> Hâlbuki bu rivayet Şia'nın kitaplarında nakledilmesine<sup>666</sup> ilaveten, Ehl-i Sünnet'in de pek çok kitabında<sup>667</sup> bu sure ve ayetin nüzul sebebi olarak belirtilerek nakledilmiştir. Hakim Haskani, bazı nasıbilere bu nüzul se-bebine, surenin Mekki olduğunu öne sürerek itiraz etmelerine cevap ve-rirken surenin Medeni olduğuna delalet eden dokuz rivayeti biraraya getirmiştir.<sup>668</sup> Başkalarından da bu surenin veya “وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ... فَمَطْرًا”<sup>669</sup> ayetlerinin Medeni olduğu nakledilmiştir.<sup>670</sup> Alusi ise bu surenin Medeni

<sup>662</sup> Bkz: Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 1, s. 59-61; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 101; Hindi, *Kenzu'l-Ummal*, c. 2, s. 359.

<sup>663</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e.

<sup>664</sup> İnsan 8.

<sup>665</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 4, s. 485.

<sup>666</sup> Mesela Müfid, *el-İrşad*, c. 1, s. 178, c. 2, s. 29-30; *el-Mesailu'l-Akberiyye*, s. 48; el-Şerifu'l-Murtada, *el-Füsulu'l-Muhtara*, s. 140; Erbili, *Keşfu'l-Ğamme fi Ma'rifeti'l-Eimme* (aleyhimüsselam), c. 1, s. 307-310; İbnu'l-Batrik, *el-Umde*, s. 345-349; Saduk, *Uyunu Ahbari'r-Rıda* (a.s), c. 1, s. 205; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 21, s. 389, c. 28, s. 248, c. 31, s. 379, c. 35, s. 237-255, 421; Bahrani, *Hilyetu'l-Ebrar*, s. 330; Tabersi, *el-İhticac*, c. 1, s. 165; Kufi, *Tefsiru Furati'l-Kufi*, s. 526-529; Taberi, *Zehairu'l-Ukba*, s. 89, 102.

<sup>667</sup> Mesela bkz: *Tefsiru'l-Semerkandi*, c. 3, s. 430; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyan*, c. 10, s. 98-101; Vahidi Nişaburi, *Esbabu'n-Nüzul*, s. 470; *Tefsiru's-Sem'ani*, c. 6, s. 116; Beğavi, *Mealimu't-Tenzil*, c. 4, s. 428; Nesefi, *Tefsiru'n-Nesefi el-Müsemma Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, c. 2, s. 758; Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi el-Müsemma Envaru't-Tenzil*, c. 4, s. 552-553 (İnsan suresi 12. ayetin zeyli); Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 30, s. 244; Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 6, s. 485; İbnu'l-Cevzi, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, c. 8, s. 432; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 29, s. 157-158 ve...; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 394-408, hadisler 1042-1061; Allame Emîni bu rivayeti Ehl-i Sünnet'in 34 kitabından referanslarını göstererek nakletmiştir. (Bkz: Emîni, *el-Gadir*, c. 3, s. 107-112).

<sup>668</sup> Bkz: Hakim Haskani, a.g.e., s. 409-414, hadisler 1062-1070.

<sup>669</sup> İnsan 8-10 (Çev).

<sup>670</sup> Bkz: Ayni, *Umdetu'l-Kari*, c. 19, s. 270.

mi, Mekki mi olduğunda ciddi ihtilaf bulunduğunu ve onun hakkında hiçbir tarafın kesin bir görüşü bulunmadığını söylemiştir.<sup>671</sup>

#### - Peygamber'in (s.a.a) ismeti ile bağdaşmayan rivayetlerin nakli

Bu tefsirin eksiklikleri arasında, Peygamber'in (s.a.a) ismeti ile bağdaşmayan rivayetleri sened tenkidi veya delaletinin izahını yapmaksızın nakletmesi de vardır. Mesela:

“الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ”<sup>672</sup> ayetinin tefsirinde, bir kadının Allah Rasulü'ne (s.a.a) kocasının ona tokat attığını şikayet ettiği, Hazret'in de kısas emri verdiği ve bunun ardından bu ayetin nazil olduğunu anlatan bir rivayete yer vermiştir. Bu rivayetin ifade ettiği şey, Peygamber'in (s.a.a) kısas emrinin hata olduğudur. Fakat bu, Peygamber'in (s.a.a) günahsızlığıyla bağdaşmamaktadır. Buna rağmen İbn Kesir bu rivayeti sened tenkidi yapmadan, delalet bakımından izah ve açıklama getirmeden nakletmiştir.<sup>673</sup>

#### - Kur'an'a ve akli kanıta aykırı rivayetlerin zâhirlerine istinat

Peygamber'in (s.a.a) hatadan korunmuş olduğu dikkate alındığında, eğer Hazret'ten, zâhiri Kur'an-ı Kerim'e ve akli kanıta aykırı bir rivayet nakledilirse ya o rivayet Allah Rasulü'nden (s.a.a) sâdır olmamıştır ve yalan uydurularak kendisinden aktarılmıştır ya da Hazret'ten sâdır olmuştur ama kendisinin kastettiği, zâhirinde görülen şey değildir ve Hazret'in maksadını yansıtan mananın ne olduğuna bakmak gerekir. Çünkü Kur'an'a ve akli kanıta aykırı bir şeyin gerçekliği yoktur. Hz. Peygamber (s.a.a) gerçeğe aykırı söz söylemez. Bu tefsirin müellifi ya bu noktadan habersizdir ya da buna önem vermemiştir. Nitekim bazı ayetlerin zeylinde, ne Peygamber'den (s.a.a) sâdır olup olmadığından tereddüt ettiği, ne de rivayette kastedilen manayı izaha dair herhangi bir söz söylediği, zâhirleri Kur'an'a ve akli kanıta aykırı rivayetleri kabul edip aktarmıştır.

<sup>671</sup> Şöyle demiştir: “و أقول امر مكيتها و مدنيها مختلف فيه جداً كما سمعت فلا جزم فيه بشيء” (Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 29, s. 158).

<sup>672</sup> Nisa 34.

<sup>673</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 503.



Örneğin <sup>674</sup>”إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ“ ayetinin zeylinde, zâhirlerine bakılırsa müminlerin kıyamet günü Allah'ı aşikâr biçimde görebileceklerini söyleyen bazı rivayetler zikretmiş, ama bunların tevîl ve yorumuna girmeyip orada kastedilen manayı açıklamaya dair herhangi bir izah yapmamış ve zâhirde ne söylüyorlarsa onları olduğu gibi kabul etmiştir.<sup>675</sup> Hâlbuki bu tür rivayetlerin zâhiri hem <sup>676</sup>”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ“ ayetine aykırıdır, hem de Allah Teâlâ'yı baş gözyle görmeyi reddeden akli kanıtlarla bağdaşmamaktadır.

#### - Uygun izahı yapılmaksızın Kur'an'ın tahrifine ilişkin rivayetlerin zikredilmesi

Bu tefsirin rivayetler hususundaki eksikliklerinden biri de, Kur'an'da şu anda bulunmayan bazı ayetlerin varlığından bahseden kimi haberlere, İbn Kesir uygun bir izah göstermemiş olmasına karşın yer verilmiş olmasıdır. Mesela:

Ahzab suresinin tefsirinin başında Ubeyy b. Ka'b'tan, Ahzab suresinin Bakara suresi miktarında olduğu, ayetleri arasında;

”الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله و الله عزيز حكيم“

Ayetini okudukları ve senedini hasen buldukları bir haber aktarmış ve ondan, Kur'an'ın bir kısmının lafız ve hüküm olarak neshedildiği sonucunu çıkarmıştır <sup>677</sup>(منسوخ التلاوة و الحكم).

Yine, Ahzab suresinin 4 ve 5. ayetlerinin tefsirinin sonunda da Ahmed b. Hanbel'den, Ömer'e ulaşan bir senedle Ömer'in şöyle dediğini nakletmiştir:

<sup>674</sup> Kıyamet 23.

<sup>675</sup> Bkz: A.g.e., c. 4, s. 479-480. Söz konusu rivayetlerden birinin metni şöyledir:

”نظر رسول الله صلى الله عليه و آله الى القمر ليلة البدر فقال انكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر“ (A.g.e., s. 480).

<sup>676</sup> En'am 103.

<sup>677</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 473.

”ان الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه و آله بالحق و انزل معه الكتاب فكان  
فى ما انزل عليه آية الرجم فرجم رسول الله و رجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرأ و  
لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا عن آبائكم“<sup>678</sup>

Bu haberler, recm ayetinin ve “و لا ترغبوا عن آبائكم” cümlesinin Kur'an'ın parçası olduğunu ifade etmektedir. Hâlbuki Kur'an'da ne o ayet, ne de o cümle mevcuttur. Sonuç itibariyle bu haberler Kur'an'dan (bir tür tahrif sayılan) ayet ve cümlelerin eksildiğine delalet etmektedir. İmamiyye Şiası bu tür haberleri muteber görmemektedir. Ama bu haberlere itirazı olmayan ve Ömer gibi bireylerin görüşünü sahabi olmaları nedeniyle muteber sayan İbn Kesir'in bu tür haberlerin manası için uygun bir izah göstermesi gerekirdi. Fakat böyle yapmamıştır. Tabii ki bu haberde konu edilen ayet ve cümleden “mensuh Kur'an” olarak bahsetmiş ve bu tür ayetleri tilaveti mensuh ayet kabul etmiştir. Ancak nesih iddiası yeterli bir izah değildir. Çünkü eğer iddia, neshin Allah Rasulü (s.a.a) zamanında o Hazret'in Allah tarafından geleni bildirmesiyle vuku bulduğıysa buna herhangi bir delil yoktur. Yok, eğer nesihin Allah Rasulü'nün (s.a.a) rihletinden sonra sahabe vasıtasıyla yapıldığı kastediliyorsa bu Kur'an'da tahriften başka manaya gelmez. Çünkü Peygamber'in (s.a.a) rihletinden sonra nesih, Allah'ın emri olmaksızın Kur'an'ın bir kısmının eksiltilmesi demektir.

#### - Tefsir dışı rivayetlerin nakli

İbn Kesir tefsirinin eksikliklerinden bir diğeri de, bazen rivayetleri naklederken adeta yığınak yapması ve ayetlerin manasını açıklığa kavuşturmada hiç etkisi bulunmayan çok sayıda rivayeti de zikretmesidir. Mesela;

”وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا“<sup>679</sup>

<sup>678</sup> Bkz: A.g.e., s. 476. Kur'an ayetlerinin eksildiğini anlatan diğer haber ve görüşleri görmek için bkz: A.g.e., c. 1, s. 154, c. 3, s. 271.

<sup>679</sup> Bakara 102.



Ayetinin zeylinde, ayetin tefsirinde ihtiyaç duyulmayacak çok sayıda habere yer vermiştir.<sup>680</sup> Yine Bakara suresi 126 ve 127. ayetlerin zeylinde de, ayetlerin tefsiriyle ilişkisi olmayan Kâbe'nin binası, Kabe'nin hürmeti ve Medine şehrinin hürmeti hakkında birçok haberi zikretmiştir.<sup>681</sup>

### - Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin (a.s) faziletleriyle ilgili rivayetlere yakışıksız muamele

Bu tefsirin bir eksikliği de, Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin (a.s) faziletleriyle ilgili rivayetlere yakışıksız ve mutaassıp muamelede bulunmasıdır. Mesela:

- <sup>682</sup> “وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّةً” ayetinin tefsirinde, Allah Rasulü (s.a.a) tarafından kızı Hz. Fatma'ya (s.a) Fedek'in verilmesi hakkında bir hadisi Ebubekir Bezzar'dan Ebu Said Hudri'ye ulaşan senedle nakletmiş ve Bezzar'ın şöyle dediğini aktarmıştır: “Bu hadisi Ebu Yahya Teymi ve Hamid b. Hammad b. Havar dışında kimin Fudayl b. Merzuk'tan naklettiğini bilmiyorum.” Kendisi de şöyle demiştir: “Bu hadis, senedi sahih olsa bile sorunludur. Çünkü bu ayet Mekki'dir (Mekke'de nazil olmuştur). Fedek ise hicri yedinci yılda Hayber'le birlikte fethedilmişti. Bu ikisi uyumsuzdur. Öyleyse bu hadis münkerdir ve Rafizilerin uydurdıklarına daha çok benzemektedir.”<sup>683</sup>

Fakat hem Bezzar'dan nakledilen sözde, hem de kendisinin görüşünde sorun vardır. Çünkü:

<sup>680</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 138-147.

<sup>681</sup> Bkz: A.g.e., s. 178-189.

<sup>682</sup> İsra 26.

<sup>683</sup> Kendi ifadesinin metni şöyledir:

”و قال الحافظ ابوبكر البراز حدثنا عباد بن يعقوب حدثنا ابو يحيى التيمى حدثنا فضيل بن مرزوق عن عطية عن ابى سعيد قال: لما نزلت وَآتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّةً دعا رسول الله صلى الله عليه و آله فاطمة فاعطاها فدك ثم قال: لا نعلم حدث به عن فضيل بن مرزوق الا ابو يحيى التيمى و حميد بن حماد الخوار و هذا الحديث مشكل لو صح اسناده لان الآية مكية و فدك انما فتحت مع خيبر سنة سبع من الهجرة فكيف يلتئم هذا مع هذا؟ اذا حديث منكر، الا شبه انه من وضع الرافضة و الله اعلم“ (İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 39). Suyuti ve Şevkani de bu hadisi Bezzaz, Ebu Ya'la, İbn Ebi Hatem ve İbn Merduye'den nakletmiştir. (Bkz: Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 4, s. 177; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, c. 3, s. 224).

1. Bu hadisin Fudayl'dan nakli, bahsi geçen iki kişiyle sınırlı değildir. Hakim Haskani'nin aktardığı rivayetlere göre Ebu Muammer Said b. Huseym, Ali b. Kasım Kindi, Yahya b. Ya'la, Ali b. Mesher, Davud Tai, Abdullah b. Davud ve Muaviye b. Hişam Kassar da Fedek hadisini Fudayl'dan nakletmiştir.<sup>684</sup> <sup>685</sup>“قَاتِذَا الْفَرْبَى حَقَّةً” ayetinin tefsirinde de yukarıdaki rivayetle aynı içerikte ama farklı senedle İbn Abbas'tan bir rivayet nakletmiştir.<sup>686</sup>

2. Rum suresinin Mekki olduğunun bilinmesi ve bu ayetin de Rum suresinde yer alması dışında bu ayetin Mekki olduğuna hiçbir delil yoktur. Fakat surenin Mekki olup bu ayetin söz konusu rivayetler nedeniyle Medeni olması birbirine aykırı değildir. Alusi de bu surenin Mekki olduğunu açıklarken bazı ayetlerin istisna tutulduğuna ilişkin görüşlere yer vermiş ve Hasan'dan (Basri), bu surenin beş ayeti dışında Mekki ve onlardan birinin de 38. ayet olduğunu nakletmiştir.<sup>687</sup> Mekki surelerin bazı ayetlerinin Medeni veya tersi olabileceği, Kur'an ilimleri âlimleri ve müfessirler nezdinde kabul görmüştür.<sup>688</sup> Hatta İbn Kesir kendisi de bazı yerlerde

<sup>684</sup> Bkz: Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 438-440, 467-471. rivayetler.

<sup>685</sup> Rum 38.

<sup>686</sup> Bkz: Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, s. 570; Suyuti ve Şevkani de bu rivayeti İbn Merduye'nin tefsirinden nakletmiştir. (Bkz: Suyuti, *el-Dürrü'l-Mensur*, c. 4, s. 177; *Lubabu'n-Nukul*, s. 136; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, c. 3, s. 224). Şia'nın kitaplarında bu rivayet, Ebu Said Hudri'ye ilaveten Atıyye ve İban b. Tagleb'ten İmam Sadık (a.s) ve İmam Ali b. el-Hüseyn'den de (a.s) nakledilmiştir. (Bkz: *Tefsiru Furati Kufi*, s. 323, hadis 438-440; Kufi, Muhammed b. Süleyman, Menakıb el-İmam Emirulmüminin (a.s), c. 2, s. 202, hadis 674; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 29, s. 205; Seyyid b. Tavus, *Sa'du's-Suud li'n-Nüfus*, s. 197 “fasıl 100”).

<sup>687</sup> Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 15, s. 2. Tabii ki Alusi bu ayetin tefsirinde istisna yanlısı g - rüşü unutmış veya ona güvenmemiş ve Fedek'in Hazret-i Fatma'ya (aleyhassalam) verilmesi konusunda şöyle demiştir:

“و فى القلب من صحة الخبر شىء بناء على ان السورة مكية و ليست هذه الآية من المستثنيات” (A.g.e., s. 62).

<sup>688</sup> Suyuti, *Itkan'ın Birinci Nev'inde* “Fasl fi zikri ma istisna mine'l-Mekki ve'l-Medeni” başlığı altında bir bölüm açmış ve orada, bazı ayetleri Medeni olan Mekki sureler ile bazı ayetleri Mekki olan Medeni sureleri açıklamıştır. Sahih-i Buhari şârihi İbn Hacer'in şöyle söylediğini nakletmiştir:

“قد اعتنى بعض الأئمة ببيان ما نزل من الآيات بالمدينة فى السور المكية”

ve En'am, A'raf, Yunus, Hud, Yusuf, İbrahim, Hicr, Nahl, İsra, Kehf, Meryem, Taha, Enbiya, Mü'minun, Furkan, Şuara, Kasas, Ankebut, Lukman, Secde, Sebe, Yasin, Zü-



Mekki surelerin bazı ayetlerinin Medeni olduğuna dair haberi nakletmiş ve surenin Mekki olması ile ondaki bazı ayetlerin Medine’de nazil olmasının birbiriyle bağdaşmamasında herhangi bir sorun görmemiştir.<sup>689</sup>

3. Fedek hadisinin münker sayılmasının gerekçesi olarak ayet ve surenin Mekki olduğundan başka bir izah görünmemektedir. Önceki itirazla dair açıklananlar dikkate alındığında Fedek hadisinin münker sayılmasının hiçbir izahı yoktur.<sup>690</sup>

4. Fedek hadisinin Rafizi uydurması olduğunun varsayılması ise onun Şia’yla ilgili haksız taassubundan ve yanlış zihniyetinden kaynaklanmış bir suizan olabilir.

- Uygunsuz mualemesinin bir diğer örneği;

”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“<sup>691</sup>

Ayetinin tefsirindedir. Bu ayet, nüzul sebebine sahip ayetlerdendir. Ehl-i Sünnet ve Şia’nın kitaplarında çok sayıda rivayet bu ayetin nüzul sebebini açıklamıştır.<sup>692</sup> Bu rivayetlerin, sâdır olduklarına güven oluşturacak kadar çok olmalarına ilaveten, aralarında hem Ehl-i Sünnet, hem

mer, Gafir, Şura, Casiye, Ahkaf, Necm, Kamer, Vakıa, Mülk, Kalem, Müzzemmil, Mürselat, Mutaffifin, Beled, Leyl, Maun surelerini, bazı ayetleri Medine’de nazil olmuş Mekki sureler arasında saymıştır. (Bkz: Suyuti, *el-Itkan*, c. 1, s. 43-52).

<sup>689</sup> Mesela Nahl suresinin sonunda Ata b. Yesar’dan bir haber nakletmiştir: “Nahl suresinin tamamı Mekke’de nazil oldu ve bu sure Mekkidir. Son üç ayeti hariç. Bu ayetler Medine’de ve Uhud savaşından sonra Hamza (radiyallahu anhu) öldürülür ve müslâ yapılırken nazil olmuştur.” Bu haberi sened bakımından sorunlu bulmuş, ama surenin Mekki olmasıyla bağdaşmamasına itiraz etmemiştir. (Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 614).

<sup>690</sup> Hadisin münker sayılması belki de bazı rivayetlerde Hazret-i Fatma’nın (aleyhassalam) Fedek’i miras olarak talep etmesiyle alakalıdır. Fakat bu da bu hadisin münker sayılmasını izah edememektedir. Çünkü miras olarak talep edilmesi, hediye ve hibe olarak talep edilmesinden, bunun için şahit getirilmesi ve Ebubebir’in kabul etmesinden sonra olmuştur. Bunun şahidi de, Fedek’in hediye olarak talep edilmesi ve bunun için şahit getirilmesiyle ilgili rivayettir. (Bkz: İbn Ebi’l-Hadid, *Şerhu Nehci’l-Belağ*, c. 4, s. 827).

<sup>691</sup> Maide 55.

<sup>692</sup> Sadece Bahrani, bu ayetin nüzul sebebiyle irtibatlı Ehl-i Sünnet kitaplarından 24, Şia kitaplarından da 19 rivayeti biraraya getirmiştir. (Bkz: Bahrani, *Gayetu’l-Meram*, c. 2, s. 5-22).



de Şia açısından senedi sahih rivayetler de vardır.<sup>693</sup> Dolayısıyla bu ayeti, nüzul sebebini dikkate alarak tefsir etmek gerekir. Fakat İbn Kesir, birincisi, bütün nüzul sebebi rivayetlerini zikretmemiş, hatta diğer rivayetlerin varlığına veya o rivayetlerin çokluğuna da işaret etmemiştir. İkincisi, senedleri zayıf rivayetlerin neden zayıf olduklarına değinmiş ama senedi sahih rivayetin sıhhatini beyan etmekten kaçınmıştır. Mesela İbn Ebi Hatem'den nakledilmiş Seleme b. Küheyl rivayetinin senedindeki tüm raviler Ehl-i Sünnet'e göre sikadır ve sonuç itibariyle rivayetin senedi sahihtir.<sup>694</sup> Fakat İbn Kesir rivayetin senedi hakkında sükût etmiş ve sıhhatine değinmemiştir. Üçüncüsü, ayeti nüzul sebebine bakmaksızın tefsir etmiş ve ayeti tefsir ettikten sonra nüzul sebebi rivayetlerinin bazılarını zikredip onlardan yararlanmıştır. Ali b. Talib (a.s) "الَّذِينَ آمَنُوا" nun örneklerinden biridir.<sup>695</sup> Hâlbuki nüzul sebebi rivayetleri dikkate alındığında anlaşılmaktadır ki;

”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“

Ayetinden murad, rükû sırasında yüzüğünü ihtiyaç sahibine veren Hz. Ali'dir. Dolayısıyla İbn Kesir'in, hem bu rivayetlerin naklinde, hem onların senedini incelerken, hem de onlardan tefsirde yararlanmada uygunsuz ve yanlış davrandığı söylenebilir.

#### - Rivayetlerin yanlış tevili

Bu tefsirin diğer bir eksikliği de bazı rivayetlere yanlış mana vermesi ve onların yanlış anlaşılıp yanlış sonuç çıkarılması, bâtıl vehimler veya taassuplardandır. Mesela:

<sup>693</sup> Mesela Ehl-i Sünnet açısından Seleme b. Küheyl'in rivayetinin senedi, Şia açısından Zürrare ve Fudayl b. Yesar'ın rivayetinin senedi vs. sahihtir. (Seleme b. Küheyl rivayetinin senedini görmek için bkz: İbn Ebi Hatem Razi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 4, s. 1162; İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 74 ve Fudayl rivayetinin senedini görmek için bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kafi*, c. 1, s. 349; Bahrani, *Gayetu'l-Meram*, c. 2, s. 16, hadis 4.

<sup>694</sup> Bu rivayetin senedindeki rical Ebu Said el-Eşc (Abdullah b. Said), Fadl b. Dekin, Musa b. Kays Hadremi ve Seleme b. Küheyl. İsimlerin hepsi Ehl-i Sünnet açısından sikadır. (Bkz: İbn Hacer Askalani, *Takribu't-Tehzib*, c. 1, s. 378, 497, c. 2, s. 11, 227, 496).

<sup>695</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 73-74.



”وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ“<sup>696</sup>

Ayetinin zeylinde Allah Rasulü'nden (s.a.a) şöyle bir rivayet nakletmiştir:

”لا يزال امر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلاً كلهم من قريش“.

Rivayetin manasını açıklarken şöyle demiştir:

Bu hadiste oniki adil halifenin kaçınılmaz biçimde ortaya çıkacağına delalet vardır. Ama onlar Şia'nın oniki imamı değildir. Çünkü onların çoğu velayet işinden ve insanların idaresinden tamamen uzaktılar, hükümet ve insanların yönetimi ellerinde değildi. Onlar Kureyş'tendir, vali olurlar ve adaletle muamele ederler. Önceki kitaplarda [da] onların varlığı müjdelenmiştir. Varlıkları ve insanlara velayetlerinin birbiri ardınca olması şart değildir. Aksine ümmetteki varlıkları [hem] ardışık ve [hem de] ayrı ayrıdır. Onlardan dördü -Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali- peyderpey geldi. Onlardan sonra fetret ve boşluk ortaya çıktı. Ondan sonra Allah'ın istediği herkes iş başına geldi. Bazılarının velayeti Allah'ın bildiği vakte kadar baki kaldı. Adı Allah Rasulü'nün adına uygun ve kini onun kini olan, zorbalık ve zulümle dolmuş yeryüzünü adalet ve dengeyle dolduracak Mehdi onlardandır.<sup>697</sup>

Maide suresinin onikinci ayetinden ondördüncü ayetine kadar olan kısmın tefsiri içinde de bu hadisi zikretmiş ve şöyle demiştir: “Manası, hak ve adaleti ikame edecek oniki salih halifenin varlığının müjdesidir. Fakat onlar, Rafizilerin inandığı oniki imam değildir. Görünüşe bakılırsa rivayetlerde müjdelenen Mehdi de onlardandır. Ama o da, Rafizilerin, varlığı ve zuhurunu Samarra'daki bir mahzende vehmettiği beklenen kişi değildir.”<sup>698</sup>

<sup>696</sup> Nur 55.

<sup>697</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 312.

<sup>698</sup> Metinde nakledilenler, Maide suresi oniki-ondördüncü ayetlerin tefsirinde geçen ifadelerinden bir bölümdür. Kendi ifadeleri şöyledir:

”و معنى هذا الحديث البشارة بوجود اثني عشر خليفة صالحاً يقيم الحق و يعدل فيهم و لا يلزم من هذا تواليهم و تتابع ايامهم بل قد وجد منهم اربعة على نسق و

## İnceleme ve Eleştirisi

İbn Kesir'in bu hadis için açıkladığı ve ondan sonuç çıkardığı mana bazı bakımlardan hadisin zâhirine aykırıdır ve yanlıştır. Bunu üç noktada izah edeceğiz:

a) “**امر**” kelimesi Arapça’da ve Kur’an ayetlerinde hem “buyruk” ve “hüküm” anlamında kullanılmıştır, hem de “iş” ve “oluş” manasında.<sup>699</sup> Ama bu hadiste “**امر**” için uygun anlam, “**الناس**”a izafe edildiği ve siyak karnesi (ما وليهم) gözönünde bulundurulduğunda insanların toplumsal işleri ve durumlar olmaktadır. Çünkü velayet ve yönetmeyle ilişkisinden, iş olma manası ve tekil olarak “**الناس**”a izafe edilmesinden de toplumsal oluşu

هم الخلفاء الاربعة ابوبكر وعمر و عثمان و على رضى الله عنهم و منهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الأئمة و بعض بنى العباس و لا تقوم الساعة حتى تكون و لا يتيهم لا محالة و الظاهر ان منهم المهدي المبشر به فى الاحاديث الواردة بذكره فذكر أنه يواطئ اسمه اسم النبی صلى الله عليه و سلم و اسم ابيه اسم ابيه فيملاً الارض عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً و ليس هذا بالمنتظر الذى توهم الرافضة وجوده ثم ظهوره من سرداب سامراً فان ذلك ليس له حقيقة و لا وجود بالكلية بل هو من هوس العقول السخيفة و توهم الخيالات الضعيفة و ليس المراد بهؤلاء الخلفاء الاثنى عشر الأئمة الاثنى عشر الذين يعتقد فيهم الاثنى عشر من الروافض لجهلهم و قلت عقلهم و فى التوراة البشارة باسماعيل عليه السلام و ان يقيم من صلبه اثنى عشر عظيماً و هم هؤلاء الخلفاء الاثنا عشر المذكورون فى حديث ابن مسعود و جابر بن سمرة و بعض الجهلة ممن اسلم من اليهود اذا اقترن بهم بعض الشيعة يوهمونهم انهم الأئمة الاثنا عشر فيشيع كثير منهم جهلاً و سفهاً لقلّة عماهم و علم من لقنهم ذلك بالسنن الثابتة عن النبی صلى الله عليه و آله (İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 34).

<sup>699</sup> Mesela (A'raf 29) “قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ” (Nahl 90), “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ” ayetlerinde “**امر**” kelimesi ve ondan türetilmiş fiiller buyruk ve hüküm manasındadır. (Şura 38) “وَأْمُرْهُمْ شُورَى يَنْهَهُمْ” (Âl-i İmran 159) “وَسَاوِهُمْ فِي الْأَمْرِ” ayetlerinde ise iş anlamındadır. Lügatçılar da “**امر**” kelimesi için bu manayı zikretmişlerdir. (Bkz: İbn Faris, *Terribu Mekayisi'l-Luga*, s. 43; Enis ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, s. 26; Muin, *Ferheng-i Farisi*, c. 1, s. 351).



anlaşılmaktadır. “ماضيًا” kelimesi, nüfuz ve geçme manasına<sup>700</sup> “مَضًى” den türetilmiş, “yerine getirme” ve “devam etme” manası kazandırılmıştır.<sup>701</sup>

“ما” kelimesi Arapça’da, mevsul, istifham, zaman ve zamansızlık şartı, taaccüp ve nekre-i mevsufe gibi çok sayıda isim manasında; nefy, zaman ve zamansızlık masdarı, zaide-i kâffe ve gayri kâffe gibi çok sayıda harf manasında kullanılmaktadır.<sup>702</sup> Fakat bu hadiste siyak dikkate alındığında zaman şartı manasında görünmektedir.<sup>703</sup> Dolayısıyla bu hadisin zâhir manası, kelimelerin açıklaması yapılırken söylenenler dikkate alındığında şudur: İnsanların toplumsal işleri ve idareleri, Kureyş’ten oniki kişi onları yönettiği sürece hep devam edecek ve yerine getirilecektir (güzellikle ve insanların dünyevi ve uhrevi maslahatının temin edilmesiyle ilerleyecektir). “ما وليهم” ifadesindeki “ما”nın şartiye olması gözönünde bulundurulduğunda, bu hadisin, insanların toplumsal işlerinin olumlu yönde gerçekleşmesinin o oniki kişinin idarecilik ve liderlik şartına bağlı olduğunu açıkladığı, o oniki kişinin vali olup olmamalarıyla ilgisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bütün şartlı önermelerde şart ve onun karşılığının ilişkisi açıklanır, şart ve onun karşılığının hariçte gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesine bakılmaz. Sonuç itibarıyla bu hadisin Peygamber’den (s.a.a) ümmetine asli mesajı şudur: Eğer toplumsal durumunuzun olumlu olmasını ve dünya ve ahiret maslahatınızın gerçekleşmesini istiyorsanız o oniki kişiyi tanımalı, onların idaresini kabul etmeli ve onları takip etmelisiniz. Bu, sahih

<sup>700</sup> İbn Faris şöyle demiştir:

“الميم و الضاء و الحرف المعتل اصل صحيح يدل على نفاذ و مرور”

(*Tertibu Mekayisi'l-Luga*, s. 918). Diğer bazı lugatçılar da şöyle demiştir:

“مضى الشيء مُضًىً خلا و ذهب و فى التنزيل العزيز «و مضى مثل الاولين»، «و امضوا

حيث تؤمرون» و على الامر و فيه نفذ فهو ماضٍ” (Enis ve diğerleri, a.g.e., s. 785).

<sup>701</sup> Bkz: İbn Faris, aynı yer; Seyyah, *Ferheng-i Bozorg-i Caminovin*, c. 2, s. 1578.

<sup>702</sup> Bkz: İbn Hişam, *Muğni'l-Lebib*, c. 1, s. 296-318.

<sup>703</sup> “فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ” (Tevbe 7) (Sizin için [ahitlerine bağlılık göstererek] istikametlerini korudukları sürece onlar için istikametinizi koruyun.) ayeti, “ما”nın Kur’an’da zaman şartı manasında kullanılmasının örneklerinden sayılmıştır. (Bkz: İbn Hişam, a.g.e., s. 302). “لا يزال الناس بخير ما تقاضوا فإذا تساوا هلكوا” cümlesinde de “ما” zaman şartlıdır. (İbn Esir, *el-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, c. 2, s. 427).

manadır ve hadisin mesajıdır. Fakat İbn Kesir'in bu hadisin manasına ilişkin beyanından anlaşılan odur ki, "ما"nın şartiyye olduğunu hesaba katmamış, onu sırf zaman saymış ve Peygamber'in (s.a.a) bu hadiste, yalnızca kendisinden sonra Kureyş'ten oniki kişinin idareci olacağını ve onların yönetimi sırasında insanların işlerinin güzel geçeceğini dile getirmek istediğini farzetmiştir. Bundan sonra da o oniki kişinin Şia'nın itikadındaki oniki imam olmadığı sonucuna varmıştır. Çünkü onlar vali olmadılar ve ümmetin yönetiminde bulunmadılar. Hadisin manasına dair verilen izah hesaba katıldığında hadis için tasavvur edilen bu mananın ve çıkarılan sonucun yanlış olduğu açıkça ortadadır. Çünkü "ما وليهم" ifadesindeki "ما", örf bakımından zaman şartı manasında kullanılmıştır. Bir kimse Arapça'ya aşina olsa ve faraza Peygamber'in (s.a.a) halifesi ve imamet meselesinde Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki görüş ayrılığını bilmese "ما"dan zaman şartı manasını çıkartır.

b) "ما"nın şartiyye olduğunu gözardı etsek ve onu zamanlı harf-i masdar saysak<sup>704</sup> bile "لا يزال"ın nâkisa fiillerden olduğu, devam ve sürekliliğe delalet ettiği<sup>705</sup> hesaba katıldığında hadisin, o oniki kişinin idaresinin kesintisiz ve ardışık olacağını ifade ettiği inkâr edilemez. Çünkü böyle farzedildiğinde hadisin manası, Kureyş'ten oniki kişinin yönetimi zamanında insanların toplumsal iş ve idareleri kesintisiz [güzellikle, dünyevi ve uhrevi maslahatları temin ederek] gerçekleşecek ve yerine getirilecektir. Hadisten çıkarılan, o oniki kişinin yönetiminin kesintisiz ve ardışık olduğuna ilişkin bu mana inkâr edilebilir değildir. Öyleyse İbn Kesir'in, oniki kişinin varlığının ve onların insanlara velayetinin ardışık gelmesinin şart olmadığıyla ilgili sözü bu hadisin zâhirine aykırıdır; hatta "ما"yı zamanlı kabul etsek dahi.

<sup>704</sup> "ما"nın anlamlarından biri, zamanlı harf-i masdar kabul edilmiş ve

"وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا" (Meryem 31),

"فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" (Tegabün 16) ve "إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِضْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ" (Hud 88) ayetleri buna misal verilmiştir. (Bkz: İbn Hişam, a.g.e., s. 304). Fakat öyle görünüyorki buradaki kullanımlarda da şartiyye manasından soyut değildir ve "ما"nın bu ayetlerde de sırf zaman olduğunun düşünülmesi muhaldir.

<sup>705</sup> "لا يزال"ın manası ve fiil-i nâkisa olmasıyla ilgili bkz: İbn Faris, *Tertibu Mekayisi'l-Luga*, s. 790; Esterabadi, Radiyuddin, *Şerhu'r-Radiyy ale'l-Kâfiyye*, c. 4, s. 186.



c) Oniki kişinin örneğini tanıtırken de kendi meşrebi, inanç esasları ve zihniyetine göre konuşmuş, Kur'an'dan veya Peygamber'in (s.a.a) rivayetlerinden elde edilmiş kriterlerle onları tarif etmemiştir. Hatta rivayetlerde Hz. Mehdi (a.s) olarak tanıtılmış onikincisini bile Şia'nın inançlarıyla ilgili yanlış zihniyeti nedeniyle Şia'nın rivayetleri esas alarak inandığı imamdan başka biri kabul etmiş, Şia'yı rafizi sıfatıyla anıp o Hazret'in Samarra'daki bir mahzende varlık ve zuhuru dair vehmi Şia'yla ilişkilendirmiş ve onlara hakaret etmiştir.<sup>706</sup> Hâlbuki konuya vakıf olanlar bilir ki, Şia, o Hazret'in Samarra'da bir mahzende olduğuna ve oradan zuhur edeceğine itikadı yoktur ve İbn Kesir'in hakaretlerinden münezzehtir.

#### d) Tefsir Dayanaklarının İlim veya İlmî Olması

Müellifin rivayetlere istinat etmede izlediği tefsir metodunu anlatırken işaret edildiği gibi, tefsirin pek çok yerinde rivayetlerin sene-dine bakmış ve zayıf rivayetleri tespit ederek onlara güvenmekten kaçınmıştır. Sonuç itibariyle Garanik haberleri kabilinden rivayetlere ve bazı İsrailiyyata güvenip istinat etmemiştir.<sup>707</sup> İbn Kesir “hurufu mukattaa”nın manasını başkalarının görüşünden naklederken şöyle demiştir: **“فإن صح لنا فيها عن المعصوم شيء قلنا به ولا وقفنا”** (Eğer “hurufu mukattaa”nın manası hakkında masumdan bize sahih tarikle bir söz ulaşmışsa onu söyleriz. Değilse orada dururuz.)<sup>708</sup>

<sup>709</sup> **“لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ”** ayetinin tefsirinde **“الشَّجَرَةَ”** nin tefsiri hakkında altı görüş naklettikten sonra İbn Cerir'in şöyle dediğini aktarmıştır: “O ağacın ne olduğunu belirleyecek bilgiye sahip değiliz. Çünkü Allah, onu tayin etmek üzere kulları için bir delil göstermemiştir, ne Kur'an'da, ne de sahih Sünnet'te.” Müellifin kendisi de bu görüşü sahih kabul etmiştir.<sup>710</sup>

Aynı şekilde Bakara suresi 102. ayetin<sup>711</sup> tefsirinde Peygamber'den (s.a.a) bazı rivayetler, sahabe ve tabiinden de bazı haber ve görüşler nak-

<sup>706</sup> Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 34.

<sup>707</sup> Bkz: “Rivayet ve haberlere istinat” bölümü. Yine bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 315; c. 2, s. 497; c. 3, s. 239-240.

<sup>708</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 40.

<sup>709</sup> Bakara 35.

<sup>710</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 83.

<sup>711</sup> **“وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سَلِيمًا وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ.”**

lettikten sonra iki melek olan Harut ve Marut'un inmesi ve onların günaha müptela olmalarını açıklarken şöyle demiştir: "Harut ve Marut kıssasında tabiinden Mücahid, Süddi, Hasan Basri, Katade, Ebu'l-Aliyye, Zühri, Rebi' b. Enes, Mukatil b. Hayyan gibi bir kesimden rivayet edilmiştir. Mütেকaddim ve mütעהhir müfessirlerden bir kesim de onu beyan etmiştir. Bu kıssanın tafsilatına ilişkin malumat İsrailoğulları haberlerine dayanmaktadır. Çünkü aralarında, hevasıyla konuşmayan sâdik ve masuma [peygamber] ulaşmış sahih bir hadis yoktur. Kur'an'ın siyakındaki zâhir de kıssanın açıklama ve detay içermeksizin kapalı olduğunu göstermektedir. Biz, Kur'an'da anlatılanlara, Allah Teâla'nın irade buyurduğu manada iman ediyoruz."<sup>712</sup>

Bu örneklere bakıldığında bu tefsirde tefsirin dayanaklarının ilim veya ilmî olması kuralına tamamen riayet edildiği düşünülebilir. Ama eserin muhtevası üzerinde yapılacak daha dikkatli bir araştırmayla birçok yerde zayıf ve tahkik edilmemiş ögelere istinat edildiği ve bu kurala uyulmadığı görülecektir. Kaynak ve sened zikretmeksizin rivayetlere ve haberlere dayanılması, kaynak ve sened belirtilerek zikredilmiş pek çok rivayetin de sened ve ravilerinin durumunun incelenmemesi (yaklaşık yüzde yetmiş) -müellifin rivayetlere istinatta izlediği tefsir metodunun ilk eksiği olarak açıklanmıştı- bu iddianın tanığıdır, hatta gerçek olma ihtimali uzak ve soru işareti taşıyan bazı haberlere kaynak belirtmeksizin, sıhhat ve sağlamlığını incelemeksizin istinat bile tefsirde görülebilmektedir.

Mesela <sup>713</sup>“وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ” ayetini mülk ve peygamberliği miras almak olarak tefsir etmiş ve şöyle demiştir: “Malın miras alınması kastedilmemiştir. Çünkü öyle olsaydı Davud'un çocukları arasında Süleyman tek başına özellikle zikredilmezdi.” Hz. Davud'un Süleyman'dan başka çocukları bulunduğunu açıklamak için de şöyle demiştir: “فانه قد كان لداود ماء امرأة” Bu haber şüphe uyandırıcı ve gerçeklik ihtimali uzak olmasına rağmen onu kesinmiş gibi, kaynak belirtmeksizin, sıhhat ve sağlamlığını incelemeden nakletmiştir.<sup>714</sup>

<sup>712</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 146.

<sup>713</sup> Neml 16.

<sup>714</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 370.



İbn Kesir bazı ayetlerin tefsirinde bazı ayetlere istinat etmiştir ama bu ayetler, o ayetlerin tefsirine ve açıkladığı manalara net biçimde delalet etmemektedir. Müellifin ayetlere istinat etmede izlediği tefsir metodu incelenirken değinilen bunun örnekleri, onun ilmî olmayan dayanaklara istinadının bir başka delilidir.

### e) Ayetlerin Bâtını Manaları ve Gayri Mutabık Delaletler

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da açıklandığı gibi, her söz, bu cümleden olarak da Kur'an-ı Kerim ayetleri mutabık, tazammun ve iltizami delaletle ilaveten iktiza, tenbih ve ima delaletleri, işari delalet, mefhum delaleti gibi başka delaletler de içerir veya içermesi mümkündür.<sup>715</sup> Başlıkta geçen “gayri mutabık delaletler”den maksat, bu tür delaletlerdir. Yine çok sayıda rivayette, Kur'an ayetlerinin herbirinin bâtını manaya sahip olduğu açıklıkla belirtilmiştir.<sup>716</sup> Dolayısıyla her müfessirin tefsir metodunu inceleyen onun, ayetlerin bâtını manaları ve gayri mutabık delaletlerle ilgili metod ve tavrını da incelemek yerinde olacaktır.

Tefsir-i İbn-i Kesir'de gayri mutabık delaletler, adlandırılarak belirtilmemiş ve onlara değinilmemiştir. Ama bazı ayetlerin tefsirinde ayetten gayri mutabık delaletin anlaşıldığı nokta ve manaya işaret edilmiştir. Mesela:

- <sup>717</sup> “إِنَّكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

<sup>715</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 243-250. (Tercüme: *Kur'an Tefsir Metodolojisi*, s. )

<sup>716</sup> Mesela: İbn Hibban kendi sahihinde İbn Mesud'dan, o da Allah Rasulü'nden (s.a.a) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منها ظهر و بطن” (İbn Belban, *Sahihu İbn Hibban bi-Tertibi İbn Belban*, c. 1, s. 276). Bu rivayet küçük bir lafız farkıyla Ehl-i Sünnet'in diğer kitaplarında da geçmektedir. (Bkz: Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c. 10, s. 106). Kimileri bu hadisi “لكل حرف منه ظهر و بطن” ibaresiyle nakletmiştir. (Bkz: Ebi Ya'la'nın *Müsned'i*, c. 9, s. 278; Suyuti, *el-Camiu's-Sağir*, c. 1, s. 418; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, c. 1, s. 236). Şia'nın kitaplarında bu rivayetin ifadesi mefruğ anı ve kesin telakki edilmiş ve İmam Bakır'ın (a.s) onayladığı kabul görmüştür. (Bkz: Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 23, s. 197; c. 92, s. 197; Hürri Amuli, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 142). Kur'an'ın bâtını bulunduğu delalet eden diğer bazı muteber rivayetleri görmek için bkz: Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, c. 2, s. 369. Bu rivayetlerin Şii ve Sünni kitaplardaki muhtelif gruplarını görmek için bkz: Babai, “Bâtın-i Kur'an-i Kerim”, *Ma'rifet* dergisi, sayı 26, s. 8-12).

<sup>717</sup> Hamd 5.



”و فى هذا دليل ان اول السورة خبر من الله تعالى بالتناء على نفسه الكريمة  
بجميل صفاته الحسنی و ارشاد لعباده بان يشنوا عليه بذلك“<sup>718</sup>

Bu sözde iki nokta açıklanmıştır: Birincisi, Allah bu surenin ilk bölümünde güzel sıfatlarını zikrederek kendisinin övülmesinden bahsetmiştir. Bu nokta, mutabık delaletle surenin ilk ayetlerinin anlaşılmaktadır. İkinci ise Allah, kullarını, surenin ilk ayetlerinde geçen sıfatları zikrederek övmeye irşad etmektedir ama o ayetlerin buna mutabık delaleti olmadığı açıktır. Fakat ima ve tenbih delaleti bulunduğu söylenebilir. Çünkü bu nokta, Allah'ın bu ayetlerde kendi sıfatlarını birinci tekil şahıs lafzıyla beyan etmemesi, gaip ve üçüncü şahıs için kullanılan lafızla dile getirmesi karinesiyle varılan sonuçtur ve sözün, onun mutabık medlülü olmayan noktaya delaleti, bazı karineleri hesaba katıldığında kelimadan anlaşılmaktadır. Buna fıkıh usulü ilminin ıstılahında “tenbih ve ima delaleti” adı verilmiştir.<sup>719</sup>

- ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ“<sup>720</sup>

Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “[Allah] كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ [cümlesi] ile Yahudi ve Hristiyanların birbirlerine sözlü m - kabeledeki cahilliklerini beyan etmiştir. Bu, ima ve işaret babındandır.”<sup>721</sup>

Ama İbn Kesir, ayetlerin birçoğunda gayri mutabık ayelerin peşine düşmemiş veya onlara değinmemiştir. Mesela:

- ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“<sup>722</sup> ayetinin tefsirinde ”رَبِّ الْعَالَمِينَ“ ifadesinin rububiyet tevhidine<sup>723</sup> işari delaletine değinmemiştir.<sup>724</sup>

<sup>718</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 27.

<sup>719</sup> Tenbih ve ima delaleti ıstılah hakkında bilgi için bkz: Razi, *Hidayetu'l-Müstersid*, c. 2, s. 416-418; Mirza Kummi, *Kavaninu'l-Usul*, s. 168; İsfehani, *el-Fusulu'l-Gureviyye fi'l-Usuli'l-Fıkhiyye*, s. 146; Muzaffer, *Usulü'l-Fıkıh*, c. 1, s. 186; Amidi, *el-Ahkam*, c. 3, s. 64 ve 65; Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 246.

<sup>720</sup> Bakara 113.

<sup>721</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 160.

<sup>722</sup> Hamd 2.

<sup>723</sup> Bu kelimenin rububiyet tevhidine delaletine dair izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 251.

<sup>724</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 23-26.



”وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهُ“<sup>725</sup> - ”وَالْوَالِدَاتُ يُزْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“<sup>726</sup> ayetinde, hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğuna ili -  
kin işari delaletine de<sup>727</sup> değinmemiştir.<sup>728</sup>

”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“<sup>729</sup> -  
ayetin, mehir belirlemeden de daimi evlilik akdinin sahih olduğuna  
işari delaletine de<sup>730</sup> değinmemiştir.<sup>731</sup>

”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“<sup>732</sup> - ayetin çocuğun har -  
camalarını temin etmenin babaya vacip olduğuna mefhum delaletini<sup>733</sup>  
açıklamamıştır.<sup>734</sup>

Bakara suresi 187. ayetin tefsirinde de, ayetin;

”فَالَاَنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبِغَ لَكُمْ الْخَيْطُ  
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

Kısmını, cünup olarak sabahlayan kişinin orucunun sahih olduğu  
şeklindeki açıklamasının teyidi olarak kullanmıştır.<sup>735</sup> Kimileri, ayetin bu  
manaya delaletini işari delalet saymıştır.<sup>736</sup> Fakat ayetin bu manaya işari  
delaleti tartışmalıdır ve sorunludur.<sup>737</sup> Kur'an'ın bâtınıyla ilgili olarak da,  
Şii ve Sünni rivayetlerde ayetlerin bâtını manası olduğu belirtilmesine ve  
her iki fırkanın âlimleri bunu kabul etmesine rağmen İbn Kesir'in tefsi-

<sup>725</sup> Bakara 233.

<sup>726</sup> Ahkaf 15.

<sup>727</sup> Bu iki ayetteki işari delaletin izahı için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 247-248.

<sup>728</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 290-291.

<sup>729</sup> Bakara 236.

<sup>730</sup> Bu ayetin işari delaletinin izahı için bkz: Akk, *Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 365; B -  
bai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 251.

<sup>731</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 295.

<sup>732</sup> Bakara 233.

<sup>733</sup> Bu delaletin izahı için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 251.

<sup>734</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., s. 291.

<sup>735</sup> Bkz: A.g.e., s. 229.

<sup>736</sup> Bkz: Akk, *Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 366.

<sup>737</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*,  
s. 252-253.

rinde ne mukaddimede, ne de ayetlerin tefsirinde ayetlerin bânına değini ve izah görülmemektedir. Elbette ki mukaddimede, Allah'ın Kur'an'ın bir bölümünün ilmini kendine tahsis ettiğini ve onun tefsirini Allah'tan başka kimsenin bilmediğini kabul etmiştir. Çünkü Aişe'den şu rivayeti nakletmiştir: "Peygamber (s.a.a), [tefsirini] Cebrail'in öğrettiği birkaç ayet dışında Kur'an'dan tefsir etmedik en küçük parça bile bırakmadı." Bu cümlelerin teviline ilişkin Ebu Cafer'in (Taberi) sözünü de özetle zikretmiştir: "Bu ayetler, [manaları] Allah tarafından bilgi verilmedikçe bilinemeyecek ve Cebrail'in [manalarını] haber verdiği ayetlerdir." Sonra şöyle demiştir:

”و هذا تأويل صحيح لو صح الحديث فان من القرآن ما استأثر الله تعالى بعلمه...  
كما صرح بذلك ابن عباس في ما قال ابن جرير... قال ابن عباس التفسير على  
اربعة اوجه... و تفسير لا يعلمه الا الله“<sup>738</sup>

(Eğer o hadis sahihse bu da -tevil- sahihtir. Çünkü Kur'an'da, Yüce Allah'ın ilmini kendine tahsis ettiği bir kısım vardır. Nitekim İbn Cerir Taberi'nin bir sözünde İbn Abbas'ın belirttiği bu kısımdan bahsedilmektedir... İbn Abbas der ki: Tefsir dört çeşittir... (dördüncüsü) Allah'tan başkasının bilmediği tefsirdir." Fakat İbn Kesir'in bu cümlede kabul ettiği şey, Kur'an'ın her ayetinin bânı manası da bulunduğu mevzuundan farklıdır. Bu bir yana, Aişe ve İbn Abbas'tan naklettiği söz ve onlardan çıkarıldığı sonuç sorunludur ve kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>739</sup>

## Sonuç

İbn Kesir tefsirini tanıtırken söylenenlerden çıkan sonuç şudur ki, bu tefsir, Arapça olarak Kur'an'ın tam tefsirini içermektedir ve Ehl-i Sünnet'in rivayetle içtihad tefsirleri arasında önemli ve ünlü tefsirlerden biridir. Tefsirin müellifi İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tehzibu'l-Kemal* -Ehl-i Sünnet ricalini tanıtan 24 ciltlik kapsamlı kitap- müellifi Ebu'l-Haccac

<sup>738</sup> Bkz: İbn Kesir, a.g.e., c. 1, s. 7.

<sup>739</sup> Buradaki sorunla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 36-48 (Tercüme: *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. ); "Nakdi ber sohenan-i Zehebi der muarrefi-yi müfessiran-i nehostin ve tefsir-i Şia", *Kur'anşinaht* dergisi, sayı 2, s. 171-176.



Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzi ile Ehl-i Sünnet'in ünlü rical âlimi ve eleştirmeni ama aynı zamanda Şia'ya reddiye olarak yazılmış *Minhacu's-Sünne* kitabının müellifi İbn Teymiyye'nin de müridi Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Zehebi'nin talebelerindendir. İbn Teymiyye'nin tefsir ekolü ve metodunu izlerdi. Hicri kameri 774 senesinde dünyadan göçtü. Şam'da Sufiyye kabristanında İbn Teymiyye'nin yanına defnedildi. Yazdığı tefsir bir rivayet ve haber tefsiri sayılmakla birlikte tefsirde Kur'an'ın diğer ayetlerine istinatlar da çok fazla ve çeşitlidir. Kıraat farklılıklarını, kelimelerin izahını, siyakın edebi kurallarını vs. de dikkate almıştır.

Kur'an'dan dayanakların ve ayetlerden yardım almanın çokça görülmesi, çoğu rivayette ravilerin durumu ve senedin incelenmiş olması, Garanik rivayetleri gibi bazı zayıf rivayetlere güvenilmemesi ise bu tefsirin, Ehl-i Sünnet'in pek çok rivayet tefsirlerine olan üstünlüklerindendir. Fakat bununla birlikte, ister rivayetlerden istifadede olsun, ister diğer konularda olsun bu tefsirin tefsir yönteminde birtakım eksiklikler de mevcuttur. Mesela:

Çoğu rivayette ravilerin durumu ve senedin açıklanmaması, rivayetleri naklederken seçici davranılması, Peygamber'in (s.a.a) ismetiyle bağdaşmayan rivayetlerin nakledilmesi, Kur'an'a ve akli kanıta aykırı rivayetlerin zâhirine dayanılması, uygun biçimde açıklamaksızın Kur'an'ın tahrifine ilişkin rivayetlerin nakledilmesi, tefsir dışı rivayetlerin nakledilmesi, Ehl-i Beyt'in (a.s) faziletleriyle ilgili rivayetlere uygunsuz muamelesi ve rivayetlerin yanlış tevili de onun rivayetlerden yararlanmada izlediği tefsir metodunun bazı eksikliklerindendir.

İbn Kesir'in kıraat farklılıklarına ilişkin tefsir görüşü ve metodunun eksiklikleri arasında şunlara işaret edilebilir:

Yedi kıraatı sahih ve mütevatir kabul etmesi, mana üzerinde etkisi olmayan kıraatları zikretmesi, şaz kıraatlardan kaçınmaması, mana üzerinde etkili bazı meşhur kıraatları dikkate almaması, bazı kıraatlara ilişkin yanlış bilgi aktarması ve ayetin tefsirini Kur'an'da kayıtlı olmayan kıraata göre yapmakla yetinmesi.

Yine, manasının izah edilmesi gereken bazı kelimelerin anlamını açıklamaması, kelimelerin manasını sahabe ve tabiinden nakledilmiş

görüşlere ya da önceki müfessirlere dayanarak inceleyip araştırmaksızın açıklaması, edebi konulara ve ayetlerin edebi özelliklerine yeterince yer ayırmaması, nakil dışı karineleri yeterince dikkate almaması, siyakın karine olma koşullarını gözönünde bulundurmaması ve siyakın etkisinden yersiz faydalanması, bazı ayetlerin nüzul sebebini açıklamaması veya bu konuda seçici davranması, ayetlerin içeriğiyle bağdaşmayan nüzul sebebini nakletmesi, nüzul sebebini muhtevayı tahkik etmeksizin ve senedi incelemeksizin kabul etmesi, ayetlere istinadının kapsayıcı olmaması ve bazı ayetlerden yararlanmada titiz davranmaması da, bu tefsirin, incelememiz sırasında açıkladığımız diğer eksiklikleri arasındadır.

### • Tefsiru's-Safi

Bu tefsir, Şia'nın, hicri onbirinci yüzyılda kaleme alınmış, rivayetle tefsirin içtihad okuluna mensup tefsirlerinden biridir. İlk olarak hicri kameri 1266 yılında İran'da tek cilt olarak basılmış ve yüzyılımızda da Tahran ve Beyrut'ta defalarca çeşitli şekillerde yayınlanmıştır.<sup>740</sup>

Ağabozorg Tehrani bu tefsirden “el-Safi fi Tefsiri'l-Kur'an” adıyla bahsetmiş, müellifin eseri bitirme yılını hicri kameri 1075 olarak zikretmiş ve 1266-1311 arasında defalarca basıldığını bildirmiştir.<sup>741</sup>

Bu tefsir Şia ulemasının hep ilgisine mazhar olmuş ve ona çok sayıda tercüme, şerh ve talik yazmışlardır.<sup>742</sup>

<sup>740</sup> Hicri kameri 1334 senesinde tek cilt olarak, hicri kameri 1374 senesinde Hasan H - seyni Levasani'nin haşiye ve talikleri, Ebu'l-Hasan Şa'rani'nin tashihiyle sekiz cilt halinde basılmış; hicri şemsi 1362 yılında bu sekiz ciltlik baskı iki cilt halinde yayınlanmıştır. Yine bu tefsirin beş ciltlik baskısı, müellifin muhtasar haşiyelerinin yanında Hüseyin A'lemi'nin tashih ve haşiyeleriyle birkaç kez Beyrut'ta (hicri kameri 1402/ hicri şemsi 1362) ve Tahran'da (Mektebetu's-Sadr, hicri kameri 1415) yayınlanmıştır.

<sup>741</sup> Bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, c. 15, s. 5, madde 19.

<sup>742</sup> Tercümeler, şerhler ve talikler şöyledir:

- a) *Terceme-i Tefsir-i Safi*, Muhammed Bakır Saidi Horasani, Tahran, hicri şemsi 1363.
- b) *Revan-i Cavid-i Tefsir-i Kur'an-i Mecid*, Mirza Muhammed Sakafi Tehrani'nin telifi. Bu tefsir beş cilttir ve müellifi hayattayken defalarca basılmıştır. En son üçüncü baskısı Burhan Yayınevi tarafından hicri şemsi 1386 yılında yayınlanmıştır. Hanzade Amuli'nin onu şöyle vassfettiği nakledilmiştir: “*Revan-i Cavid tefsiri Tefsir-i*



Eserin müellifi hiç tereddütsüz ve ihtilafsız, hicri kameri 1091'de vefat etmiş Feyz Kaşani (yahut Molla Muhsin Feyz Kaşani) adıyla meşhur Muhammed Muhsin b. Murtaza'dır.<sup>743</sup> Şia'nın onbirinci asırda yaşamış ve çok sayıda telifi bulunan büyük âlimlerindendir.<sup>744</sup> Babası da

*Safi'nin beş ciltte tercümesidir. (Üstadi, Aşınayi ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran, s. 154). Fakat Tefsir-i Safi ile mukayese edildiğinde sadece tercüme olmadığı anlaşılmaktadır. Müellif kitabın mukaddimesinde şöyle demiştir: "Tefsirler arasında akla ve nakle uygun Safi tefsir-i şerifi gibi bir tefsir buldum. Onu inceledim. Mutlak tefsirler ve menkul haberlerde onun beyanı ve nakliyle yetindim. Ona güvendim. Konularını hafifletmeye ve dilini sadeleştirmeye gayret ettim." (Sakafi, *Revan-i Cavid*, c. 1, s. 19). İrevani bu tefsire yazdığı takrizde onun on meziyetini saymış ve sekizinci meziyette "Tefsir-i Safi için şerh ve beyan konumunda" demiştir. (A.g.e., s. 6). Müellif bu kitapta, *Tefsir-i Safi*'de zikredilen ayetlerin zey-*

lindeki tefsir ve rivayetleri tercüme etmiş ve "اقول" geçen yerleri "Feyz der ki" başlığıyla belirtmiştir. Beğenmediği yerde ona itiraz etmiş veya Feyz'in eleştirisine cevap vermiştir. Birçok yerde "hakir der ki" başlığıyla teknik, tefsir, fıkıh, usul, irfan ve ahlakla ilgili mevzuları ona eklemiştir.

- c) *Haşiyetu's-Seyyid Mulakkab Mirek Musa b. el-Emir Muhammed Ekber el-Hüseyni el-Tuni* (hicri kameri 1098) *ala Tefsiri's-Safi* (Bkz: Efendi, *İsfehani, Ta'likatu Emeli'l-Amal*, s. 322).
- d) *Haşiyet-i Mirza Muhammed Ali b. Muhammed b. Murtada Tabatabai Müderrisi Yezdi*, mahlası "Vamık" (hicri kameri 1240).
- e) *Haşiyet-i Molla Ağa Huveyni Kazvini*, Ahmed b. Mustafa (hicri kameri 1247-1307).
- f) *Haşiyet-i Seyyid Sadruddin Müderrisi Yezdi* (*Haşiyet-i Beydavi* sahibi) (vefatı hicri kameri 14. yüzyıl).
- g) *Haşiyet-i Mirza Muhammed Toyserkani*, 2 cilt.
- h) *Haşiyet-i Mevla Abdurrahim b. Muhammed b. Yunus Demavendi* (vefatı hicri kameri 1160). Bu beş (d-h arasındaki) haşiyet hakkında daha fazla bilgi için bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, c. 6, s. 45.
- i) *Havaşi ber Tefsir-i Safi*, Mirza Ebulkasım Hatunabadi *İsfehani* (vefatı hicri kameri 1202).
- j) *el-Haşiyet ale's-Safi*, *Fadlullah b. Muhammed b. Fadlullah Şerif Kaşani*. Feyz Kaşani'nin teyze oğludur. (Bkz: Bekai, *Kitabname-i Bozorg-i Kur'an-i Kerim*, c. 9, s. 4356 ve 4200).
- k) *Haşiyetu ala Tefsiri's-Safi*, Şeyh Müfid b. Muhammed Şirazi "Daver" (hicri kameri 1251-1325), (Bkz: Müderris Tebrizi, *Reyhanetu'l-Edeb*, c. 5, s. 359).

<sup>743</sup> Bkz: Kummi, *Elkeni ve Elkab*, c. 3, s. 34; Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria ile Tesanifi's-Şia*, c. 15, s. 5; Musevi Hansari, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 6, s. 79.

<sup>744</sup> Üstadi, Feyz Kaşani'den, teliflerinin fihristinde yirmi dalda yüz telifi bulunduğunu, bu dallardan birinin de tefsir olduğunu söylediğini nakletmiştir. (Üstadi, *Aşınayi ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, s. 72 ve 154). Teliflerinden biri olan *el-Vaşi* onbeş cilt, diğer telifi ise *el-mehaccetu'l-Beyda fi Tehzibi'l-İhya* sekiz cilttir. Diğer teliflerini görmek için bkz: Müderris Tebrizi, *Reyhanetu'l-Edeb*, c. 4, s. 374-378.

kendi zamanının üst düzey âlimlerindendi. Kaşani'nin evi, ilim, amel ve fazilette en büyük evlerden sayılıyordu.<sup>745</sup> Feyz, Şiraz'a göçederek Seyyid Macid Bahrani'nin dersine katıldı ve ondan yararlandı. Daha sonra Kum'a geldi ve Sadrulmüteellihin Şirazi'den istifade etti. Sadrulmüteellihin'in kızıyla evlendi ve onun damadı oldu. Hakim, kelimci, fakih muhad-dis, şair ve edebiyatçıydı. Hadis, tefsir, ahlak, fıkıh ve diğer alanlarda çok sayıda kitap telif etti. Şeyh Hürr Amuli onun bazı teliflerine işa-ret etmiş ve onları sayarken şöyle demiştir: "Büyük, küçük ve orta üç tür tefsiri var..."<sup>746</sup>

Büyük tefsirden kastettiği, bahsi geçen *Tefsir-i Safi*'dir. Feyz onun yazımını hicri kameri 1075 senesinde tamamlamıştır. Feyz'in kendi ifa-desiyle yetmiş bin satıra yakındır.<sup>747</sup> Orta tefsirden kastettiği, bu tefsirin özetlenmiş hali olan "*el-Asfa*"dır. Küçük tefsir ise *Asfa*'nın özetlenmiş hali "*el-Musaffa*"dır.<sup>748</sup> İlmi eserleri çok çeşitli alanlardadır. O kadar ki irfan edebiyatı ve ıstılahları babında bile bir risale telif etmiştir. Belki de bu nedenle bazı tasavvufi akımlara eğilimli biri olarak görülmüştür.<sup>749</sup> Fakat -ömrünün sonlarında- bir grup Meşhedlinin mektubuna yazdığı cevapta belirttiği gibi sufilere temayülü yoktur. Şöyle der: "سبحانک هذا" *بهتان عظیم*, haşa ki bendeniz Kur'an ve hadiste izin gelmemiş bir ibadet törenini; masum imamlardan (a.s) meşruiyetine dair bir haberin ulaşma-dığı, bilakis aleyhine Kur'an nassı bulunan merasimi caiz göreyim."<sup>750</sup>

<sup>745</sup> Bkz: Musevi Horasani, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 6, s. 80 ve 82.

<sup>746</sup> Hürr Amuli, *Emelu'l-Amal*, c. 2, s. 305.

<sup>747</sup> Bkz: Musevi Horasani, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 6, s. 91, tarih maddesi "ثم کتاب الصافی" dir.

<sup>748</sup> Feyz Kaşani, *Safi* tefsirini özetlemiş ve adını *el-Asfa* koymuştur. *el-Asfa*'yı öze-lemiş ve *el-Musaffa* olarak adlandırmıştır. (Bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 15, s. 5). *el-Asfa* tefsiri basılmış, ama *el-Musaffa* tefsirinin elyazma nüshası bile elde yoktur.

<sup>749</sup> Şeyh Hürr Amuli şöyle buyurmuştur: "Bazı tasavvufi akımlara eğilimi vardır." (Hürr Amuli, *Emelu'l-Amal*, c. 2, s. 305). Müellifin ilmi hayatının seyri hakkında daha fazla bilgi için bkz: Feyz Kaşani, "Deh risale-i Feyz Kaşani". Bu kitapta Feyz Kaşani'nin on risalesi Resul Caferiyan'ın editörlüğünde biraraya getirilmiştir. Bu risalelerin incelenmesi, özellikle de "el-İnsaf" risalesine bakılması bu tefsirin müellifinin inanç ve fikirlerini daha iyi tanımak için çok faydalı olacaktır. Beheşt, *Ara-yi Danişmend-an-i Müselman der Ta'lim ve Terbiyyet ve Mebani-yi an* (5), Feyz Kaşani, s. 9-27.

<sup>750</sup> Bkz: Musevi Horasani, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 6, s. 96-99.



### Kitabın Yapısı

*Safî* tefsiri, asıl mukaddimesine<sup>751</sup> ilaveten, Kur'an'la, Kur'an ilmilerinin bazı bahisleri ve müellifin tefsir metoduyla ilgili çeşitli rivayetleri açıklamaya dair oniki mukaddime içermektedir.<sup>752</sup> Bu tefsir, Hamd suresinin başından Nas suresinin sonuna kadar Kur'an-ı Kerim'in tamamını kapsamaktadır.<sup>753</sup> Müellif kitabın başında şöyle demiştir: "Bu tefsiri yaz-

<sup>751</sup> Bu mukaddimede müellif, Şii ve Sünni tefsirlerin eksikliklerini ve kendi tefsir g - rüşlerini beyan etmiştir. Âmm'e'nin tefsirlerine iki itirazı vardır: Biri, Kur'an ayetlerini birbirine karıştırma ve manalarını birbirine katmalarıdır. Diğeri ise reyle tefsirdir. Şia'nın müteahhir tefsirleri için aşağıdaki eksiklikleri saymıştır:

- a) Âmm'e'nin büyüklerinden nakil ve masumlardan az rivayet [Âmm'e'nin tefsir metodunu takip etmeleri nedeniyle].
- b) Zâhirle bağlantılı olan ve kitabın maksadıyla alakası bulunmayan sarf, nahiv, iş-tikak, lugat, kıraat gibi konulara odaklanmaları [bu eleştiriyi Âmm'e'nin tefsirlerine de yöneltmektedir].
- c) Tek boyutlu olma: Müellifin uzman olduğu bahisleri zikretmesi ve bilgisi olmayan mevzuları terketmesi.
- d) Usûl ve fıkha ilişkin geniş bahisler gibi tefsirle irtibatı bulunmayan konuları beyan. Yine, Şia'nın rivayet tefsirlerinin aşağıdaki kusurları bulunduğunu düşünür:
- a) Tüm ayetleri tefsir etmemek, b) Dayanaksız olmak, c) Halis olmamak, d) Yeterli olmamak, e) Düzenli olmamak, f) Akla aykırı unsurlar içermek, g) Uzak ihtimalli teviller içermek, h) Çelişkili rivayetleri nakletmek ve onları uzlaştırmamak, i) Ayetleri nüzul konusuna tahsis etmek. (Daha fazla bilgi için bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safî*, c. 1, s. 10 ve 11).

<sup>752</sup> Bu mukaddimeler sırasıyla şöyledir: a) Kur'an'dan misal vermeyi tavsiye eden ve onun faziletlerini anlatan bazı rivayetleri beyan, b) Kur'an'ın tamamının ilminin Ehl-i Beyt'in (aleyhimüsselam) nezdinde olduğuna delalet eden rivayetlerin bir kısmını beyan, c) Kur'an'ın Ehl-i Beyt (aleyhimüsselam) ile onların dost ve düşmanları hakkındaki nüzulünü ve onun sırrını anlatan bir kısım rivayetleri beyan, d) Ayetlerin tefsir, tevil, bâtın, had vs. kabilinden izahlarını ve onun müteşabih ve tevilini tahkiki anlatan bir kısım rivayetleri beyan, e) Reyle tefsiri engelleyen bir kısım rivayetleri beyan, f) Kur'an'ın nasıl toplandığını anlatan bir kısım rivayetleri beyan ve Kur'an'a ekleme ve eksiltmeyle yapılan tahrife ilişkin rivayetleri yorumlama, g) Kur'an'ın herşeyi açıkladığıyla ilgili bir kısım rivayetleri beyan ve manalarını tahkik, h) Ayetlerin kısımları ve onların bâtınlar, teviller, lugat çeşitleri, kıraat farklılığını kapsayan ve muteber kıraatı açıklayan rivayetleri beyan, i) Kur'an'ın nüzul zamanıyla ilgili bir kısım rivayetler ve onların tahkiki, j) Kur'an'ın kıyamet günü bedenleneceği ve ehl-i Kur'an'a şefa'at edeceği, onu hıfz ve tilavetin sevabını anlatan rivayetleri beyan, k) Kur'an'ın nasıl tilavet edileceğiyle ve âdâbıyla ilgili bir kısım rivayetleri beyan, l) Müellifin tefsir metodunu beyan. (Bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., c. 1, s. 15-78).

<sup>753</sup> Feyz mukaddimede, tekrar edilen ayetleri ve manası açık olan ayetleri tefsirde g - zardı ettiğini hatırlatmıştır. (Bkz: A.g.e., s. 77). Mesela Âl-i İmran suresinin tefsirinde 2, 10, 16, 56, 74, 87, 88, 116. ayetleri tefsir etmemiştir. Bunların arasında sadece 2. ayet, Bakara suresinin tefsirinde de 257. ayet gelmiştir.



manın hedefi, Ehl-i Beyt'in tefsir rivayetlerini ayetlerin zeylinde beyan etmektir.<sup>754</sup> Ama birçok yerde rivayetleri açıklamadan önce Beydavi tefsirinden iktibasla ayetin zâhir manası üzerine bir miktar söz söylemiş ve rivayetlerin izaha muhtaç olduğu yerlerde de onları şerh ve izaha koyulmuştur.

### Tefsir Ekolü ve Metodu

Feyz Kaşani, onlarca rivayet kitabını<sup>755</sup> inceleyerek ve Kur'an-ı Kerim ayetleriyle ilgili rivayetleri seçerek<sup>756</sup> Ehl-i Beyt'in (a.s) tefsir beyanlarını biraraya getirmeye ve Ehl-i Beyt'in (a.s) tefsirine alaka duyanların talebine cevap vermeye çalışmıştır.<sup>757</sup> Fakat onun yaptığı iş sadece rivayetleri derleyip toplamak değildir. Çünkü bazı yerlerde onları şerh ve izaha girişmesine, hatta ihtiyaç durumunda, zâhiren uyumsuz rivayetleri uzlaştırma ve kapalılığı gidermeye de koyulmasına ek olarak pek çok ayeti

<sup>754</sup> Şöyle demiştir:

”هذا يا اخوانى ما سألتمنى من تفسير القرآن بما وصل اليانمن ائمتنا المعصومين من البيان“ (A.g.e., s. 8).

<sup>755</sup> Mesela *Nehcu'l-Belağa, el-Sahifetu's-Seccadiyye, el-Tefsiru'l-Mensub ile'l-İmami'l-Askeri (a.s), Tefsiru'l-Kummi, Tefsiru'l-Ayyaşi, Tabersi'nin el-İhticac'ı, el-Tevhid, el-Hisal, İlelu's-Şerayi', Men La Yahduruhu'l-Fakih, Saduk'un el-Emali'si, Meani'l-Ahbar, Besairu'd-Derecat, el-Kafi, el-Tehzib, Ravdatu'l-Vaizin, İbn Şehraşub'un el-Menakib'ı, Müfid'in el-İrşad'ı, Berki'nin el-Mehasin'i, Kurbu'l-İsnad* vs.

<sup>756</sup> Şöyle buyurmuştur:

”و ليس لهذا الامر الخطير و الاتيان بمثل هذا التفسير الا ناقد بصير ينظر بنور الله و يؤيده روح القدس باذن الله ليشاهد صدق الحديث... و يعرف كذبه و ضعفه من لحن القول و زوره... و ان يترك ما يبعد عن الافهام فى طى الاخبار و يذره فى سنبلة من غير نقل و لا انكار“ (Feyz Kaşani, a.g.e., s. 11 ve 12).

Bu önemli işe ve böyle bir tefsiri varetmeye, Allah'ın nuruyla bakan ve Ruh'u'l-Kuds'un Allah'ın izniyle desteklediği bir basiretin titizliğinden başkasının liyakati yoktur... Bu sayede hadisin doğruluğunu görebilir... Yalan ve zayıf olanı, sözün hatasından ve bätıl olanından tanıyabilir... Haberler arasında anlayışa uzak olan rivayetleri bırakabilir ve onları nakletmeksizin ama inkar da etmeksizin kendi yerinde bırakabilir.”

<sup>757</sup> Kitabın başında şöyle demektedir:

”هذا يا اخوانى ما سألتمنى من تفسير القرآن بما وصل اليانمن ائمتنا المعصومين من البيان“

(Ey kardeşler, bu, masum imamların (aleyhimüsselam) beyanından bize ulaşanlarla Kur'an tefsiri hakkında benden istediğiniz şeydir.”



kendi içtihadıyla tefsir etmiştir.<sup>758</sup> Dolayısıyla onun tefsir metodu, eleştirisi daha önce geçmiş olan rivayetle içtihaddır. Burada yalnızca onun tefsir metodunu, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklanmış kurallar ekserinde tafsilatlı biçimde tanıtacak ve inceleyeceğiz.

#### a) Tefsirde Sahih Kıraatın Dikkate Alınması

Tefsirde gerekli bahisler arasında, ayetlerin ünlü kıraatlar içinde gerçek kıraatını tayin de vardır. Manayı değiştirecek kıraat farklılığının tefsirde etkili olacağı açıktır. Mesela Hamd suresindeki “مَلِكٌ” ve “مَالِكٌ” gibi. Bunun dışındaki durumlarda kıraat farklılığının tefsirde bir rolü olmadığından gerçek kıraatı araştırıp belirlemeye ihtiyaç yoktur. Çünkü tefsir açısından bir etkisi yoktur ve kıraat açısından da Kur'an meşhur kıraatlarından herhangi birine göre okunabilir.<sup>759</sup> Feyz Kaşani, tefsirini en iyi kıraatlara dayandırmış<sup>760</sup> ve en iyi kıraat için kriterleri zikretmiştir: 1. Dile en hafif gelen, 2. İzahta en net olan, 3. Akl-ı selime en aşına olan, 4. Sağlam anlayışa en çok hitap eden, 5. Maksudı ifadede güçlükten en uzak olan, 6. Masumlardan (a.s) gelen haberlere en uygun olan. Bu kriterleri açıkladıktan sonra şöyle der: Eğer iki veya birkaç kıraat, zikredilen unsurlara denk veya benziyorsa çoğu yerde ekseriyetin kıraatını tercih etmek gerekir.<sup>761</sup>

**Eleştiri:** Feyz Kaşani'nin en iyi kıraatı tayin etme konusunda dile getirdiği kriterler zanni istihsanlardır<sup>762</sup> ve bunlara güvenmek müm-

<sup>758</sup> Tabii ki ayetlerin rivayet dışı tefsirinde birçok yerde Beydavi tefsirine itimat etmiştir.

<sup>759</sup> Sekizinci mukaddimede şöyle demektedir: “Muteber farklılık, lafızdan manaya sir - yet eden ihtilafur; lafzı aşamayan veya aşsa da kastedilen manaya halel getirmeyen ihtilaf değil. Bu ihtilaf ister hemze veya vav ve hareke ya da sükunla okunan “كَفَوًا” gibi kelime itibariyle olsun, ister “يَرْتَدُّ” ve “يَرْتَدُّ” gibi sarf ilmi itibariyle olsun, ister ta ve ya her ikisiyle de okunmuş “مَا لَا يَقْبَلُ مِنْهَا شِفَاعَةٌ” gibi nahiv ilmi itibariyle olsun. Yahut manaya sirayet eden ama ayetin maksadına halel getirmeyen kıraat farkı. Mesela biri cins isim, diğeri çoğul olan “رِيحٌ” ve “رِيَّاحٌ” gibi. Bu benzeri durumlarda meşhur kıraatlar caizdir.” (Bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 61-62).

<sup>760</sup> Şöyle demiştir:

“و اما نحن فنجعل الاصل فى اصل هذا التفسير احسن القرائات من كانت

(A.g.e., s. 62).

<sup>761</sup> Bkz: A.g.e.

<sup>762</sup> İstihsan: Güzel addetmek, iyi görmek. Fıkıh istilahında: Celi kıyasın aksine insanlar için kolay olanı tercih etmek. (*Logatname-i Dehhoda*, Çev.)

kün değildir. Müfessir, kıraat farklılıklarının olduğu yerlerde ona Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatını gösterecek bir yol bulmanın peşine düşmelidir. *Reveşşinasi-yi Tefsir*'de açıklandığı gibi, bunun yollarından biri, tüm Müslümanların bütün zamanlarda bir kıraat üzerinde ittifak etmesidir. Kıraat farklılığı durumunda böyle bir tek yol bulunmamaktadır. Diğer yol mütevatir nakildir, ama o da kıraat farklılığının olduğu yerlerde mevcut değildir. Çünkü her ne kadar kimileri yedi kıraatı mütevatir görmüşse de onların hiçbirinin tevatürü ispatlanmamıştır. Elbette ki bir kıraat meşhursa ve o meşhur kıraatın karşısında şaz, nadir ve gayri meşhur kıraatlar varsa o meşhur kıraat Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı kabul edilebilir. Zira esas itibariyle Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatının, şöhreti icat edilmiş ve şaz kıraat olmasına imkân yoktur. Ama zikredilen kriterlerin hiçbirisi tek başına Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatını elde etmek için yol değildir. Kabaca denebilir ki beşinci kriter kadar sayılanlar fasih ve belîğ sözün özellikleridir. Kur'an da en fasih ve en belîğ kelimeler olduğundan onları sahih kıraatın emaresi veya en azından bir kıraatı diğer kıraata tercih etmenin etkeni saymak mümkündür.

Altıncı kriter de (masumların -a.s- rivayetlerine en uygun olma) rivayetlerin mütevatir olduğu veya kesin karinelerle ya da hiç değilse mutteber senedle sağlamlaştırıldığı ve diğer bir kriterle çatışmadığı durumda bir kıraatın sıhhatinin veya bir kıraatı diğer kıraata tercih etmenin delili olabilmesidir. Fakat bu izah Feyz Kaşani'nin gösterdiği temel ve kullandığı ifadeyle bağdaşmamakta, onun temel ve kriterlerini doğrulamamaktadır. Tefsir gerçek kıraata dayanmalıdır, en iyi kıraata değil. En iyi kıraat gerçek kıraatın içindedir ve netice itibariyle kriterler de, en iyi kıraatın göstergesi değil, gerçek kıraatı tayin edici olmalıdır. Yoksa kıraat farklılığının bulunduğu yerde gerçek kıraatın meşhur kıraatlardan biri olduğu ve Kur'an'ın fesahat ve belagat açısından en üstün kelimeler sayılması dikkate alındığında mecburen meşhur kıraatlar arasından en iyi kıraatın Kur'an'ın gerçek kıraatı olacağı söylenemez.

Her durumda, bahsi geçen kriterler, eğer gözönünde bulundurulduklarında sahih kıraatı sahih olmayandan ve gerçek kıraatı icat edilmiş kıraattan ayırt etmeyi sağlayacak düzeyde güçlüyse o kıraata göre ayetten anlaşılan mana Allah Teâlâ'nın muradı kabul edilebilir ve Allah'a nispet



edilebilir. Ama o kriterler eğer kuvvetin bu basamağında değillerse o kıraat esas alınarak ayetten anlaşılan mana Allah'a nispet edilemez. O halde sözkonusu kriterler mülâhazasından yalnızca kıraatlardan birinin sahihliği konusunda zan hâsıl olursa yahut kriterlerden kimisi bir kıraatta, kimisi de diğer kıraatta bulunursa, veyahutta bahsi geçen kriterler, diğer kıraatın sıhhatine delalet eden başka karinelerle çatışma halindeyse sahih kıraat sahih olmayandan ayırt edilemez. Sonuçta da kıraatlardan hiçbirine göre ayetin manası Allah'a nispet edilemez.

Feyz mukaddimede şöyle demektedir: “Biz bu tefsirde, kimin kıraatı olursa olsun en iyi kıraatı esas aldık... Kastedilen mana onun aracılığıyla dikkat çekici değişikliğe uğrayacak veya tefsire ihtiyaç duyuracak bir kıraat olmadıkça onun dışındakileri gündeme getirmedik.”<sup>763</sup> Bu sözden çıkan sonuç, onun sadece mana üzerinde etkisi olan veya tefsire ihtiyaç duyuran kıraatları gündeme getirdiğidir. Ama uygulamada manayı değiştiren bazı kıraatları terkederek inceleme ve tefsire konu etmemiştir.

Tıpkı <sup>764</sup>“مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayet-i şerifesindeki “مالک” veya “ملک” kıraatı gibi. “مالک”in manasını açıkladıktan sonra yalnızca “ملک” kıraatının varlığına ve İmam Sadık'ın (a.s) hayli fazla böyle okuduğuna işaret etmiş<sup>765</sup> ve mukaddimede bu ayetten manayı değiştiren kıraat farkının örneği olarak bahsetmesine rağmen ayeti “ملک” kıraatına göre tefsir ve izah etmekten kaçınmıştır. Yine, bazen iki kıraatın anlam farklılığına dikkat çekmiş ve içlerinden bir kıraatı tercih etmiş ama o kıraatı neden seçtiğinin sebebini net olarak belirtmemiştir. Ayet hakkında zikrettiği tüm meselelerden bunu anlamak gerekir. Mesela <sup>766</sup>“وَلَا تَقْرُبُوهْنَ حَتَّى يَطْهَرْنَ” (Temizlenene dek onlara yaklaşmayın) ayetinde kan akışının sona ermesi manasında “يَطْهَرْنَ” kıraatını (tahfifle) tercih etmiş ama bunun sebebini açıklıkla ortaya koymamıştır. Büyük ihtimalle tercihinin gerekçesi, kanın

<sup>763</sup> A.g.e.

<sup>764</sup> Hamd 4.

<sup>765</sup> Bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., s. 83. Manayı değiştiren bazı kıraatları tefsir etmediği ve o - ları zikretmekle yetindiği diğer yerleri görmek için bkz: A.g.e., c. 4, s. 255 (“مِنْ بَعْثَنَا”

kıraatı); c. 5, s. 293 (“ضَنِين” de okunan “ظَنِين” kelimesi).

<sup>766</sup> Bakara 222.

kesilmesinden sonra gusletmeden cinsel ilişkinin helal olduğuna delalet eden ve bazılarının zikrettiği rivayetlerdir.<sup>767</sup>

Tıpkı <sup>768</sup>“سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ” ayet-i şerifesinde “آل يَاسِينَ” kıraatını kabul etmesinin delillerinden birinin, bu ayetin zeylinde ve Yasin suresinin baş tarafında nakledilmiş, “يس”in, kıymetli İslam Peygamberi’nin (s.a.a) adlarından biri olduğunu belirten rivayetlerin zikredilmesi gibi. Bu kelimenin, eldeki mushafta ayrı yazılmış olmasını kendi tercihini destekleyen etkenler arasında saymıştır. Yani bu mushafı yazanlar da ifadenin kıraatının “آل يَاسِينَ” olduğuna inanıyorlardı. Çünkü başka türlü olsaydı bitişik olarak “إِلِ يَاسِينَ” yazarlardı.<sup>769</sup> Sözün devamında “إِلِ يَاسِينَ” kıraatının delillerini tezyif etmiştir.<sup>770</sup>

Dolayısıyla denebilir ki, onun bazı kıraatları seçmesi veya tercih etmesinin delillerinden biri, o kıraatı belirleyici veya teyit edici rivayetlerdir. Tabii ki bu metod, onun mensubu olduğu rivayetle tefsirin içtihad okulundan kaynaklanmaktadır. Fakat kıraatlardan birini belirlemede bu delil, birincisi, istinat edilen rivayetlerin mütevatir olması veya kesin karinelerle ya da muteber senedle sağlamaştırılması; ikincisi, her çağda Müslümanlar arasında meşhur ve yaygın olan kıraatla çatışmaması durumunda güvenilebilirdir. Bu tefsirde bu iki noktaya dikkat edilmemiş ve rivayetlere, incelemeksizin ve bu iki hususiyet gözetilmeksizin dayanılmıştır.

#### b) Ayetlerdeki Kelimelerin Nüzul Zamanındaki Manasının Araştırılması

Tefsiru’s-Safi’de ayetlerdeki zor kelimelerin manasının açıklanması çok kısa tutulmuştur ve üstünkörüdür. Birçok yerde lugat araştırmasının sonucu çok veciz bir ifadeyle geçmekte ve hayli az yer hariç lugat kaynağından bahsedilmemektedir. Mesela;

<sup>767</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 1, s. 252.

<sup>768</sup> Saffat 130.

<sup>769</sup> Feyz Kaşani, “يس”in Peygamber’in (s.a.a) adı ve “آل يَاسِينَ”nin de Âl-i Muhammed-salavatullahi aleyhim- olduğuna delalet eden rivayetlere değindikten sonra şöyle yazar: “و يؤيد هذه القراءة كونهما مفصولين في مصحف امامهم” (Feyz Kaşani, a.g.e., c. 4, s. 282).

<sup>770</sup> Bkz: A.g.e.



”أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُضُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا“<sup>771</sup>

(Yeryüzüne yönelip onu uçlarından kısalttığımızı görmediniz mi?)

Ayetinde “أَطْرَاف” kelimesinin manasını açıklarken el-Garibin kitabına yapılan atıf gibi. Bu ayetin tefsirinde önce “أَطْرَاف” kelimesini “ehil” manasında kabul etmiş ve “أَطْرَاف”ı âlimler ve asillerle tefsir eden bir rivayet zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Bu sebeple طَرَف veya طَرَف’ın çoğulu olan أَطْرَاف’ın tefsiri, âlimler ve şeriflerdir. (Herevi’nin) el-Garibin’de zikrettiği gibi.”<sup>772</sup>

Bazı yerlerde kelimenin manasını açıklarken Arapça konuşan insanların sözünü istinat etmiştir. Mesela;

”ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا“<sup>773</sup>

(Sonra kötülüğün -zorluk- yerine iyiliği -hoşluk- getirdik. Sonunda çoğaldılar.)

Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: عَفَوْا çoğalmak manasındadır. Sözleri arasında عفا النبات vardır mesela. Yani bitki çoğaldı (yerden bitti ve büyüdü). اعفاء الحي (sakalın bırakılması ve çoğalması) da aynı manadadır.”<sup>774</sup> Bazı yerlerde de kelimelerin manasını açıklamak üzere Ehl-i Bey’ten (a.s) bazı rivayetler nakletmiştir. Nisa suresi 25. ayette, “غنا” (ihtiyaç duymama) manasına gelen “طَوْل” kelimesi gibi.<sup>775</sup>

**İnceleme:** Müellifin lugat kitaplarına, Beydavi gibi edebiyatçı bazı müfessirlerin tefsirine, Arapça konuşanların sözüne ve rivayetlere dayanması akılcı tarza uygun bir metoddur. Çünkü akıl da bir kelimenin manasını anlamak için bahsi geçen öğelerden yardım alır. Fakat birincisi, kelimelerin manasını anlamada bahsi geçen öğelerden yararlanmakla yetinilmemelidir. Zira bir tanesi de kelimenin Kur’an-ı Kerim’de kullanıl-

<sup>771</sup> Ra’d 41.

<sup>772</sup> Bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., c. 3, s. 74.

<sup>773</sup> A’raf 95.

<sup>774</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 2, s. 221.

<sup>775</sup> A.g.e., c. 1, s. 440.

dığı yerleri incelemek olan başka yollar da vardır. İkincisi, bahsi geçen öğelerden yararlanırken olabildiğince fazla tahkik ve araştırma yapmak gerekmektedir. Mananın bir lugat kitabında zikredilmiş olması kelimenin mana ve içeriğinin ispatlanması için yeterli değildir. Arapça'da uzman bir edebiyatçının sözü de başka bir edebiyatçının sözüyle çelişmediği takdirde sadece Arapça'da rey sahibi ve uzman kişinin kendisi için güvenilirdir. Rivayetler de, muteber senede sahip oldukları, kelimenin manasını açıklamak için söylendikleri ve onunla çatışan başka rivayet bulunmadığı takdirde kelimelerin manasını ispatın delili olabilir. Yoksa yalnızca kelimelerin kullanıldığı anlamı ve Arapça cümlelerde kullanıldığı yerleri öğrenmek için onlardan yararlanılabilir.

### c) Arap Edebiyatının İttifak Ettiği Kuralların Kullanımı

Arap edebiyatının kaideleri, Arapça cümlelerin yapısını ve öğelerinin yerini bilmek için özel bir role sahiptir. Bu kuralların hesaba katılmaması, müfessiri, Allah Teâlâ'nın muradını anlamada başarısız kılacaktır. Feyz Kaşani de (r.a) ayetlerin tefsirinde bu noktaya belli ölçüde riayet etmiştir. Mesela;

”وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَازِلْكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ“<sup>776</sup>

(Baş ve ayaklarınızı ayağınızın üzerindeki çıkıntıya kadar meshedin)

Ayetinin irabı hakkında şöyle demiştir: “Nasb (أَازِلْكُمْ) kıraata göre de ayakları meshetmek gerekir. Çünkü bu durumda atf **رُءُوسِ**’un mahallinedir. Tıpkı **مررت بيزيد و عمراً** misalinde mahalle atıfta olduğu gibi. **أَازِلْكُمْ**’ün **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**’a (yüzlerinizi yıkayın) atfı ise fesahet kanunun, hatta bilakis Arapça’nın üslubunun dışındadır.”<sup>777</sup>

”أَذْكُرُّهُ كَمَا هَدَاكُمْ“<sup>778</sup> (Onu, size gösterdiği şekilde zikredin) ayet-i şerifesinde şöyle demiştir: **كَمَا**’daki **ك**’tan murad teşbih değildir. Aksine kastedilen, iktiza edenin varlığıyla talebin gerekçelendirilmesidir ve talep

<sup>776</sup> Maide 6.

<sup>777</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 2, s. 16-17.

<sup>778</sup> Bakara 198.



edilen şeyin garip olmaması bir yana, bilakis gerçekleşirse yerine gelecek olduğunun beyanıdır. Bu durumda ayette maksat şöyle olacaktır: Allah'ı, size yol göstermesi nedeniyle zikredin. O size hidayet etti, öyleyse onu zikretmenize layıktır... Bu tür sözlerin [Arapça'da] çok sayıda örneği vardır. Fakat büyük şahsiyetlerin çoğu hata etmiştir.”<sup>779</sup>

Müellif aynı şekilde, bazı örneklerine aşağıda değineceğimiz belagatla ilgili noktalara da bakmıştır:

”جَاءَهُمْ رَسُولُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ”<sup>780</sup>

(Peygamberleri açık delillerle geldiler. Bunun üzerine ellerini ağızlarına götürdüler.)

Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Yani insanlar peygamberlerinin konuşmasını engellediler. Bu, (ellerini peygamberlerin ağzına götürmeleri) bir temsildir.<sup>781</sup> Bu ayetin tefsirinde dile getirilen diğer izahları açıklamayı gözardı etmiştir.

### İnceleme ve Eleştiri

Feyz Kaşani, her ne kadar tefsir üzerinde etkili nahiv, belagat vs. gibi bazı edebi noktaları gözönünde bulundurmuşsa da, edebi bahisler sayesinde dikkat çekici tefsir mevzularına ulaşma imkânı bulunan birçok ayetin tefsirinde edebi açıklamalara girmemiştir.<sup>782</sup> Onikinci mukaddimede

<sup>779</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 1, s. 235.

<sup>780</sup> İbrahim 9.

<sup>781</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 3, s. 81. ”كن فيكون”un Allah'ın kudretinin, irade ettiği şey üz - rindeki etkisi için temsil olduğu hakkında da bkz: A.g.e., c. 4, s. 262. İrab ve edebi noktalar hakkında bkz: A.g.e., c. 4, s. 252 ve s. 362 ve c. 2, s. 86. ”اياك”nin takdimi hakkında bkz: A.g.e., c. 1, s. 84.

<sup>782</sup> Mesela: ”الرَّحْمَنُ” ve ”الرَّحِيمُ”in kelime yapısındaki farklılıktan ve bundan kayna - lanan tefsir noktalarından bahsetmemiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 81).

”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”in bedel veya atf-ı beyanı olduğundan sözlememiştir. (Bkz: A.g.e., s. 87). Yine, ”أَنَا وَلِيكُمْ اللَّهُ” ayetindeki ”ولئى” kelimesi - nin tekil olması ve bundan çıkarılan tefsir nüktesi hakkında; ”الْمُودَّةُ فِي الْقَرْبَى”nın istisnasında ”فى” gelmesinden elde edilen sonuçtan da bahsetmemiştir. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 44-46; c. 4, s. 375).



söylediklerinden, ayetin muhteva ve maksadına yoğun ilgisinin edebi bahislere daha az girmesine yol açtığı sonucu çıkmaktadır.<sup>783</sup> Ama Kur'an tefsirinin, ayetlerin kullanıldığı mananın açıklanması ve Allah Teâlâ'nın ondan neyi kastettiğinin Arap edebiyatı prensiplerine ve diyalogun rasyonel ilkelerine göre ortaya çıkarılması olduğu<sup>784</sup> dikkate alınırsa müfessir hiçbir şekilde edebi kuralları görmezden gelemez yahut zaruret miktarınca ona hakettiği ilgiyi göstermemelik yapamaz. Sözün manasını net anlayabilmek için edebi kuralların dikkate alınması anlamlara bakmaya aykırılık oluşturmaması bir yana, sözün net manasını ve söyleyenin muradını kavramak için gerekli şarttır.

#### d) Sözün Karinelerinin Dikkate Alınması

Kur'an tefsirinde önemli gerekliliklerden biri de, ayetlerden Allah Teâlâ'nın muradını anlamada etkili olan karinelerin dikkate alınmasıdır. Müfessir, karineleri araştırma ve öğrenmek için ne kadar çaba gösterirse ayetteki muradı sahih biçimde anlamaya o kadar yaklaşır. Ama *Tefsiru's-Safi*, rivayetlere özel bir ilgi göstermiş ve kitabın büyük bölümünü onlara tahsis etmişse de, onikinci mukkaddimesinde geçtiği gibi, ayetlerin diğer karine ve şahitlerine de bakmıştır. Şimdi Feyz Kaşani'nin (r.a) bu konudaki tutumuna dair örnekler açıklanacaktır:

#### - Kur'ani şahitlerden yararlanma

Feyz Kaşani (r.a), müteşabih ayetleri muhkem ayetlere döndürme hakkında imamlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlere istinat ederek Kur'an'dan şahitleri gözönünde bulundurmaya tefsir çerçevesinin başında yer vermiştir. Kur'an'ın bazısının diğer bazısını tefsir ettiğine ama Kur'an'dan bir şahidin daima muhkem ayetlerle birlikte olması gerektiğine inanmaktadır. Şöyle der:

Ayetlerin tefsirinde lafız ve mananın şerhine ilaveten masumdan bir beyana ihtiyaç duyulduğu her yerde eğer Kur'an'ın muhkemlerinden ona

<sup>783</sup> Çünkü şöyle demiştir:

”وَقَلَّمَا نَتَعَرَّضُ لَانْحَاءِ النِّحْوِ وَصُرُوفٍ... لَانْظُرَ اَوَّلِي الْاَلْبَابِ اِلَى الْمَعْنَى اَكْثَرُ

منه الى المباني“ (A.g.e., c. 1, s. 77).

<sup>784</sup> Bu tarifi izahı için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 23.



delalet eden bir şahit bulursak (önce) onu zikredeceğiz. Çünkü Kur'an'ın bazıları diğer bazısını tefsir etmektedir ve hak önderler tarafından da Kur'an'ın müteşabihlerini muhkemlerine irca etmekle emrolunduk.<sup>785</sup>

”وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا“<sup>786</sup>

(Kâfir olanların kelimesini alçalttık. Allah'ın kelimesi ise işte sadece o en üstündür) ayetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Enfal suresinde geçenlerden çıkan sonuç şudur ki, onların (kâfirlerin) kelimesi, Peygamber'e (s.a.a) reva gördükleri yakalama veya öldürme ya da sürme (sürgün) kabilinden tuzak ve hilelerdir. Allah'ın kelimesi ise Allah'ın yardımı ve Peygamber'in onlara galip gelmesidir.<sup>787</sup>

”أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ“<sup>788</sup>

(Ey Âdem'in çocukları, şeytana tapmayın diye size and vermedim mi?) ayetinin zeylinde şöyle demiştir:

Allah'a itaatsızlıkta bir yaratılmışa itaat eden herkesin ona tapmış olacağı sabittir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır:

”اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَزْوَاجًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ“<sup>789</sup>

(Âlimlerini ve ruhbanlarını Allah'ın yerine rabler edindiler.)

Çünkü âlimleri ve rahipleri Allah'ın haramını onlara helal, helalini ise haram kılmış, onlar da buna itaat etmişlerdi. Allah'tan başkasına kul-luk edenler (nefsinin) hevasına tapmış demektir. Nitekim Allah şöyle bu-yurmaktadır: <sup>790</sup>”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ“ (Gönlünün dilediği hevesi ilah edinmiş kişiyi gördün mü?). Kim hevasına kulluk ederse şeytana kul-luk etmiş demektir.<sup>791</sup>

<sup>785</sup> Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safî*, c. 1, s. 75.

<sup>786</sup> Tevbe 40.

<sup>787</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 2, s. 354.

<sup>788</sup> Yasin 60.

<sup>789</sup> Tevbe 31.

<sup>790</sup> Casiye 23.

<sup>791</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 4, s. 257.

### İnceleme ve Eleştiri

Müellif onikinci mukaddimede “Kur’an’ın bazısı diğer bazısını tefsir eder” demesine, Kur’an’ın muhkemlerinden diğer ayetin tefsirine bir şahit bulursa onu zikredeceğini vadetmesine<sup>792</sup> ve uygulamada da bazı yerlerde ayetlerin tefsirinde muhkem ayetlerden yardım almasına<sup>793</sup> rağmen imkân oranında diğer ayetlerden yararlanmamış ve diğer ayetlerden yardım almasının mümkün olduğu birçok yerde onlardan yararlanmayı ihmal etmiştir. Mesela <sup>794</sup>“**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**” ayetinin tefsirinde “**الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**” in manasını açıklarken;

“وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”<sup>795</sup>

“إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”<sup>796</sup>

Ayetlerinden yardım alabilecekken onlardan istifade etmemiştir. Büyük ihtimalle geçmiş müfessirlerin görüşlerini nakil ve ayetlerin zeylinde aktarılmış tefsir rivayetlerinin geniş hacmi onun bu bahis üzerinde fikri canlılık göstermesine fırsat tanımamıştır. Bu da, bu tefsirin eksikliklerinden biridir.

### - Rivayet karinelere istinat

Feyz Kaşani kendi tefsir metodunu açıklarken şöyle demektedir:

Eğer ayetlerin tefsirinde Kur’an’ın muhkemlerinden bir şahit bulamazsam muteber kitaplarda Şii âlimler yoluyla nakledilmiş Ehl-i Beyt’in (a.s) muteber bir hadisine rastladığımda onu [ayetlerin tefsirinde] zikredeceğim. Bu da olamadığı takdirde Ehl-i Beyt’ten (a.s) Ehl-i Sünnet tarihiyle rivayet edilmiş rivayetleri masuma ait olması ve onunla çelişen başka bir rivayet bulunmaması nedeniyle zikredeceğim. Bunun benzeri [fıkhi] ahkâmda, Şeyh Tusi’nin *Udde*’de İmam Sadık’tan (a.s) naklettiği bir rivayettir:

<sup>792</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 75.

<sup>793</sup> Örneğini görmek için bkz: A.g.e., s. 95 (Bakara suresi 9. ayetin tefsiri).

<sup>794</sup> Hamd 6.

<sup>795</sup> Yasin 61.

<sup>796</sup> Âl-i İmran 51.



“Hükmünü bizim rivayetlerimizde bulamadığınız bir olayla karşılaştığımızda [Ehl-i Sünnet tarafından] Ali'den (a.s) nakledilmiş ve amel edilmiş olanlara bakın.”<sup>797</sup>

O, masumların (a.s) rivayetlerinin tefsirde hüccet olduğuna inanmaktadır. Çünkü Kur'an onların evine nazil olmuştur ve onlardan başka kimse Kur'an'daki nasih ve mensuh, muhkem ve müteşabih, hâs ve âmm, mübhem ve mübeyyin, mukatta ve mevsul, feraiz ve ahkâm, sünen ve adab, helal ve haram, ruhsat ve azimet, zâhir ve bâtın, hadd ve matla' olanları ihata edemez, onlara vakıf olamaz ve onları birbirinden ayıramaz.<sup>798</sup> Feyz, *Tefsir-i Safi*'de nakledilmiş rivayetlerin senedlerini, rivayetlerin sâdir olduğu zamana mesafesi uzak olan ve zamanın geçmesiyle senedlerde ihtilaf ve hatanın ortaya çıktığı asırdaki senedi tanımının faydası olmadığına inandığı için metinden çıkarmıştır. Buna ilaveten rivayetleri, az bir kısmı hariç büyük bölümü itibariyle başka bir metodla (sened incelemesi dışında) tashih etmektedir.<sup>799</sup> Bu da Allah'ın inayeti ve Ruhu'l-Kuds'ün teyidiyle rivayetin içeriğini incelemektir.<sup>800</sup> Aynı şekilde, ayeti anlamının bağlı olduğu malumatları beyan eden rivayetlerin tefsirde lazım olduğuna ve anlaşılması zor rivayetleri de inkâr etmeksizin ve eleştirmeksizin terketmek gerektiğine inanmaktadır. Çünkü bu tutum, İmam Bakır'dan (a.s) Peygamber'in (s.a.a) şöyle buyurduğunu nakleden rivayete sarılmak demektir:

انّ حديث آل محمد صلى الله عليه وآله صعب مستصعب لا يؤمن به الا ملك مقرب او نبي مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمان فما عرض عليكم من حديث آل محمد فلانت له قلوبكم وعرفتموه فخذوه و ما اشمأزت منه قلوبكم وانكرتموه فردوه الى الله و الى الرسول و الى العالم من آل محمد صلى الله عليه وآله و انما الهلاك ان يحدث عليكم احدكم بشيء منه لا يحتمله فيقول و الله ما كان هذا و الله ما هذا بشيء و الانكار هو الكفر<sup>801</sup>

<sup>797</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., s. 75.

<sup>798</sup> Bkz: A.g.e., s. 8.

<sup>799</sup> Bkz: A.g.e., s. 77.

<sup>800</sup> Bkz: A.g.e., s. 11-12.

<sup>801</sup> A.g.e., s. 12-13.

Hiç kuşku yok Âl-i Muhammed (sallallahu aleyhi ecmain) hadisi çetin ve karmaşıktır. Mukarreb melek veya mürsel peygamber ya da Allah'ın, kalbini iman için imtihan ettiği kuldan başkası ona iman etmez. Öyleyse Âl-i Muhammed hadisinde size arzedilenleri, kalplerinizin yumuşadığı ve öğrendiklerini tutun. Kalbinizin kerih gördüğü ve münker saydığınızı da Allah'a, Peygamber'e ve Âl-i Muhammed'den âlime (imam) (a.s) döndürün. Şüphesiz helak, sizden biriniz size (imamın sözünden) idrake gücünüz yetmeyen bir şeyi rivayet ettiğinde "Allah'a yemin olsun ki böyle değil, bu söz hiçbir şeydir (ve değeri yoktur)" demesindedir. [Bu] inkâr küfrün ta kendisidir.

Feyz Kaşani, bir mevzuda çok sayıda rivayetin bulunduğu yerlerde eğer aralarında pek fazla ihtilaf yoksa kısa tutmaya riayet etmek için müşterek miktarı zikretmiş ve aynı içerikteki rivayetleri bir kenara bırakmıştır. Eğer rivayetlerin birbiriyle ihtilafı varsa onların en sahih, en iyi ve en faydalı olanlarını naklederek ihtilafı yerleri açıklamıştır.<sup>802</sup> Şimdi onun rivayet karinelerinden yararlanmasına örnekleri dikkatinize sunacağız:

1. <sup>803</sup> **الْحَمْدُ لِلَّهِ** ayetinin tefsirinde *Uyunu Ahbari'r-Rıza* (a.s) ve İmam Askeri'ye (a.s) ait tefsirden Müminlerin Emiri'nden (a.s) şöyle nakletmiştir:

Allah genel olarak kulları üzerindeki nimetlerini onlara tanıtmıştır. Çünkü tafsilatını bilme gücüne sahip değillerdir. Zira nimetler, sayabilecekleri ve tanıyabileceklerinden daha fazladır. Bu yüzden "Bize kolaylaştırdığı nimetler için hamd Allah'a mahsustur" deyin.<sup>804</sup>

2. <sup>805</sup> **قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ** (Sizden önce gelenekler -ilahi sünnetler- geçti. O halde yeryüzünde dolaşın...) ayetinin tefsirinde İmam Sadık'ın (a.s) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "[Allah] bu ayette, öncekilerin ve haklarında size haber verilenlerin akıbetinin nasıl olduğunu görmek için Kur'an'a bakmanızı kastetmiştir."<sup>806</sup>

<sup>802</sup> A.g.e., s. 76.

<sup>803</sup> Hamd 2.

<sup>804</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 1, s. 83. (Yine aynı sayfada bkz: "رب العالمين" cümlesinin zeminde zikredilmiş rivayet).

<sup>805</sup> Âl-i İmran 137.

<sup>806</sup> **و فِي الْكَافِي عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «(قُلْ سِيرُوا...)** قَالَ: عَنْيْ بِذَلِكَ انظُرُوا فِي الْقُرْآنِ فَاعْلَمُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مَا أَخْبَرَكُمْ عَنْهُ" (Feyz Kaşani, a.g.e., s. 385).



3. <sup>807</sup> “فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ” (Bilmiyorsanız ehl-i zikre sorun) ayetinin zeylinde şöyle demiştir: “Pek çok haberde Allah Rasulü ‘zikir’ ve evlatları kendilerine sorulacak olanlardır. Aynı zamanda onlar, ehl-i zikirdiler. *Besair* ve *Tefsiru'l-Ayyaşı*'de de İmam Bakır'dan (a.s) rivayet edildiğine göre, ‘Çevremizdeki bazı kimseler **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ** buyuran Allah Teâlâ'nın sözünden muradın Yahudiler ve Hristiyanlar olduğunu düşünüyor’ diyen bir kişiye cevap verirken şöyle buyurdu: Ehl-i zikir biziz. Biz, kendilerine soru sorulacak olanlarız.”<sup>808</sup>

4. <sup>809</sup> “وَيَسْتَنْبِثُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي” (Sizden onun [azabın] hak olup olmadığının haberini alıyorlar. De ki: Evet. Rabbine yemin olsun ki) ayetinin zeylinde şunları zikretmiştir:

Kâfi'de İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiştir ki, “هو” den maksat, Ali (a.s) hakkında anlatıldığı mevzudur. Mecalis'te İmam Bakır'dan (a.s) nakledildiğine göre Mekke halkı sana Ali (a.s) hakkında soruyor: O acaba imam mı?<sup>810</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Müellifin çabası, Âmm'e'nin tefsir görüşlerini bir kenara koyarken Kur'an'ın gerçek müfessirlerinin -yani Ehl-i Bey'tin (a.s)- tefsir beyanlarını

<sup>807</sup> Nahl 43.

<sup>808</sup> Feyz Kaşani (rahimehullah) sözkonusu rivayetlerin zeylinde şöyle demiştir: “Bu haberlerden çıkarılacak sonuç şudur ki, muhataplar müminlerdir, müşrikler değil. Sorulacaklar ise müminlere güç ve karmaşık gelen bütün meselelerdir, (ayette geçen) peygamberlerin erkek olması meselesi değil. Bu, “وَمَا أَرْسَلْنَا” cümlesinin müşriklerin sözüne red olmaması veya “فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ” (Nahl 43) cümlesinin (öncesinden kopuk) yeni bir söz olması ya da özellikle “بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ” (Nahl 44) cümlesini “أَرْسَلْنَا”ya ait sayarsak, sıralaması değiştirilmiş örneklerden olması durumunda sahihtir. Çünkü bu kelam (فَاسْأَلُوا) o ikisinin arasında boşluk meydana getirmiştir. Ayrıca müşriklerle, Allah'a ve Peygamber'e iman etmemelerine rağmen peygamberlerin erkek olduğu ve melek olmadığını Ehl-i Bey'te sormalarının söylenmesinin izahı yoktur...” (Feyz Kaşani, a.g.e., c. 3, s. 137). Fakat rivayetlerde geçen şeylerin, ayetin zâhirinin tefsir ve tenzili olmadığı, dolayısıyla müşriklerle red sayılamayacağı, bilakis ayetin tevili olduğu ve öncesinden ve sonrasında ayrı gözönünde bulundurulduğu söylenebilir.

<sup>809</sup> Yunus 53.

<sup>810</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., c. 2, s. 406.

seslendirmektedir. Fakat onları dile getirirken izlediği metodda bazı eksiklikler ve tartışmaya açık noktalar vardır:

1. Ehl-i Beyt'in (a.s) beyanları (Kur'an ayetleri hakkında) çeşitlidir: a) Kelimeyi açıklama veya ayetin zâhirini tefsir eden ve ondan çıkarılmış hükümleri beyan eden, nasih ve mensuhu açıklayan rivayetler. b) Ayetin kâmil örneğini açıklamaya veya zaman içerisinde ayeti yeni örneklerle genelleştirmeye delalet edenler. c) Ayetin nüzul sebebini veya ortamını beyan eden rivayetler. d) Ayetin deruni (bâtın) mana ve maarifini beyan edenler. e) Kur'an'dan misal veren<sup>811</sup> veya Kur'an'dan bazı cümlelerin kullanılmasıyla dinin maarifinden belli bir hakikati seslendiren ya da akideyle ilgili tarihi bir olayı gündeme getiren rivayetler.<sup>812</sup> Dolayısıyla bahsi geçen rivayetlerden yararlanma niyetinde olan müfessir, zikredilen durumlar arasındaki sınıra dikkatle riayet etmeli; tefsirini okuyan kişinin, ayetin zâhirini bâtuni manalar ve gizli örneklerle karıştırmaması için her birine uygun açıklamayı getirmelidir. Feyz Kaşani (r.a), felsefe, irfan ve ahlak ilimlerindeki ustalığına ilave olarak hadis ilme ve rivayette de şöhret sahibiydi ve ünlü muhaddisler arasında sayılıyordu. Dolayısıyla kesine yakın ihtimalle, bahsi geçen konulara vakıftı. Fakat ne yazık ki Kur'an'la ilgili çeşitli rivayetlerin açıklanması ve tasnif edilmesinde, "اقول" başlığıyla şerhettiği çok az yer hariç rivayetleri hiçbir izah vermeksizin veya kategorilendirmeksizin zikretmiştir. Belki denebilir ki, tefsirinin ağırlıklı kısmı, Nuru's-Sakaleyn ve el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an gibi mutlak rivayet tefsirlerinden pek farklı değildir.

2. Rivayetlerin sıhhatine dair Feyz Kaşani'nin dayanağı rivayetin manası ve muhtevasıdır, senedi değil. Hâlbuki rivayetleri anlam ve içeriğe göre sahih ilan etmenin belirli bir kanunu ve kuralı yoktur. Yahut varsa da ve gösterilebiliyorsa bile ona işaret etmemiştir. Sadece Allah'ın inayeti

<sup>811</sup> Mesela İmam Hüseyin'in (a.s) Amr b. As'ın, onun ve sülalesinin saçsızlık veya az saçlığıyla, buna karşılık Haşimoğullarının eksiksiz saçlı olmasıyla ilgili sorusuna cevaben şöyle buyurduğu rivayet: **وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا** (Temiz şehrin bitkisi Rabbinin izniyle çıkar -yani bol ve gür olur-. Temiz olmayan zeminin bitkisi ise pek az dışında hiç çıkmaz) (A'raf 58)." Bkz: İbn Şehraşub, *Menakıbu Âl-i Ebi Talib*, c. 4, s. 75.

<sup>812</sup> Mesela rivayet şahitleri bölümünde açıkladığımız dördüncü rivayet gibi. Çünkü ayetin zâhiri, kesin bilgiyle kıyametin hak olduğuna dair soru hakkındadır.



ve Ruhu'l-Kuds'ün teyidiyle sahih rivayetlerin çürük olanlardan ayırt edilebileceğini söylemiştir. Ruhu'l-Kuds'ün teyidi ve Allah'ın inayetinin bir iddia ve kişisel bir şey olduğu, başkaları için hüccet oluşturmadığı bellidir. Bu sebeple tefsir rivayetlerinin senedinin hazfedilmesi bu müfessirin metodundaki eksikliklerden biridir ve onun görüşünün aksine, rivayetlerin senedinden bahsetmek, faydasız olmaması bir yana, bilakis mecburen dikkate alınması gereken muteber rivayetleri muteber olmadan ayırt etmede güvenilir yollardandır. Nitekim fıkıhta rivayetlerin senedinin araştırılması gerekli ve akıbeti tayin eden bir iştir. Yeterli araştırmayla sahih veya daha sahih senedler, muteber olmayan senedlerden ayırt edilebilir ve buna göre bazı rivayetler tercih edilebilir. Fıkhi meselelerde rivayetlerin senedinden bahsetmek mecburi olur ve buna dikkat çekilirken nasıl olur da tefsirde ona ihtiyaç duyulmaz?<sup>813</sup> Oysa ayetlerde Allah'ın muradını keşfetmek büyük öneme sahiptir. Çünkü dinin maarifi ve itikadi ilkeleri, fúruat ve ahkâmın temelidir. Ayetlerin zeylindeki rivayetleri kabul etmede hoşgörü dinin temelini aşındırarak sarsıntıya uğratar.

3. Feyz'in "Şia tarihiyle bir rivayet bulunmadığı takdirde Ehl-i Sünnet'in masumlardan (a.s) naklettiği rivayetleri zikredeceğim" sözünün doğru bir tarafı yoktur. Çünkü her rivayete itimat, seneddeki tüm ravilerin güvenilir olmasına bağlıdır ve o rivayeti kitabında zikreden müellifin güvenilirliği sabit olmalıdır. Ehl-i Sünnet müelliflerin ravilerinin ekserisinin mevsuk olup olmadığını kesin olarak bilmenin bir yolu yoktur. Sırf masuma nispet edilmesi, muhalif veya muarız bulunmasa bile o rivayeti kabul etmek için yeterli değildir. Fıkıhta da muhakkik fakihler böyle bir metodu kabul etmezler. İmam Sadık'tan (a.s) nakledilen rivayetin de öncelikle muteber ve güvenilir bir senedi yoktur. İkincisi, içeriği iddia-dan daha özeldir. Çünkü Ehl-i Sünnet'in Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) ameli hükümlerle ilgili naklettiği rivayetlerle amel etmeyi tavsiye etmektedir sadece. Masumların diğer rivayetlerini ve İmam Ali'den (a.s) gelen ameli ahkâm dışındaki rivayetleri kapsamamaktadır.

<sup>813</sup> Belki Feyz Kaşani'nin (rahimehullah) muhaddis yönü bu konuda iki cihetten etkilenmiştir: 1. Bütün rivayetlerin önemli olduğuna inanan ahbarilerin görüşünden, 2. Uzun yıllar boyunca rivayetlere ünsiyet kazanması, Vafi kitabını telif etmesi ve masumların sözünü başkalarının sözünden ayırmada özel bir maharet ve beceri kazanmasından.



4. Ayetlerin sırları ve bâtınlarını açıklarken eğer masumların rivayetlerinden yararlanılıyorsa ve rivayetlerin ona delaleti açıksa buna bir söz yoktur. Çünkü masum imam, Kur'an'ın tüm mertebelerini ihata ve kuşatmayla ayetin bâtını hakkında da söz söyleyebilir. Ama o, sırları masumların (a.s) ibare ve işaretlerinden anladığını iddia etmektedir. Bu sözü ispatlamak için ele aldığı ibare veya işaretleri açıklamış olması ve istifade şeklini göstermesi gerekirdi. Böyle yapıp yapmadığı, gelecekte üzerinde duracağımız bir konudur.

5. Ehl-i Beyt'in (a.s) bazı rivayetlerinde kendine özgü mana güçlükleri vardır ve ünlü hadis araştırmacıları da onların muradını şerh etmekten aciz kalmıştır. Dolayısıyla böyle bir külliyyatta, rivayeti ikaz ve hatırlatma olmadıkça ve insanların onu anlamaya güç yetiremeyeceğini beyan etmedikçe, Allah'ın ayetlerdeki muradını tefsir ve şerh niyetindeki böyle rivayetleri zikretmek uygun değildir. Bu da o rivayetlerden örnek göstererek ve onun mana güçlüğüne işaret ederek gerçekleşebilir, zor ve müşkül rivayetlerin hepsi veya çoğunu naklederek<sup>814</sup> ve onları anlamadaki güçlüğü de işaret etmeyerek değil.

6. Müellifin görüşü rivayetlerin doğru mu yanlış mı olduğunu değerlendiren onları mana ve içeriğine bakmak olmasına rağmen (daha önce bunun eleştirisini yapmıştık) nakledilmiş bazı rivayetlerin zâhiren yanlış olup olmadığına yeterince dikkatle eğilmemiştir. Çünkü kimi rivayetlerin bazı ayetler ve diğer rivayetlerin muhtevasıyla bağdaşmamasına ilaveten o rivayetin kendi mana ve muhtevası da yanlışlığına şahitlik etmektedir. Firavunun imanının helak ve azap esnasında artık sonuçsuz olduğu hakkındaki <sup>815</sup>”آلَآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ“ (Şimdi mi? Oysa bundan önce isyan etmiştin ve bozgunculardandın) ayetinin zeylinde Kummi'den (Ali b. İbrahim) İmam Sadık'ın (a.s) şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

Cebrail (a.s) Allah Rasulü'nün (s.a.a) yanına hep sıkıntılı ve üzüntülü gelirdi. [Ama] Allah ona <sup>815</sup>”آلَآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ“ ayetini indirmesini emrettiğinde

<sup>814</sup> ”وَكَانَ عَزْهُ عَلَى الْمَاءِ“ (Hud 7) ayetinin zeylinde birkaç rivayet açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “Bu rivayetlerin tevili ilimde derinleşenlerin nezdindedir.” (Bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 2, s. 432).

<sup>815</sup> Yunus 91.



gülümseyerek ve sevinç içinde geldi. Allah Rasulü (s.a.a) sordu: “Ey Ceb-  
rail, şu ana dek ne zaman yanıma gelsen rahatsızlığın yüzünden oku-  
nuyordu değil mi?” Dedi ki: Evet. Ey Muhammed, Allah Firavunu boğ-  
duğunda o dedi ki, ‘İsraillilerin iman ettiğinden başka tanrı olmadığına  
iman ettim ve ben Müslüman olanlardanım.’ [Ben de] siyah bir balçık  
alıp onun ağzına koydum ve ona dedim ki:

آلَآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ<sup>816</sup>

(Şimdi mi? Oysa bundan önce isyan etmiştin ve bozgunculardandın.)

Bunu, Allah Azze ve Celle’nin emri olmaksızın yaptım. Sonra Allah  
Azze ve Celle’nin rahmetinin ona ulaşabileceği ve beni yaptığımdan do-  
layı azaba uğratabileceğinden korktum. Ama Allah Azze ve Celle’nin fi-  
ravuna söylediğimi sana indirmemi bana emrettiği şu anda emin oldum  
ve gördüm ki o yaptığımdan Allah hoşnuttu.<sup>817</sup>

Bu rivayetin muhtevası bazı bakımlardan bâtil ve kabul edilemezdir.

a) Ayetin zâhirine göre firavun boğulurken bizzat Allah ona böyle  
buyurmuştur, Cebrail değil. Bu rivayet ayetin zâhiriyle çelişmektedir.

b) Bu rivayet<sup>818</sup> “مُطَاعٌ ثُمَّ آمِينَ” (Orada [hem] itaat edilen, [hem de]  
güvenilirdir) ayet-i şerifesine ve<sup>819</sup> “لَا يَسْتَبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِه يَعْمَلُونَ” (Söz  
söylerken onun önüne geçmezler ve onun emriyle hareket ederler) aye-  
tine de aykırıdır.

c) Cebrail Allah’ın en büyük meleğidir. Allah’ın yüce peygamberle-  
riyle irtibat kurmuş ve vahyi onlara taşımıştır. Doğal olarak, azabın indiği  
sırada iman etmenin bir faydası olmadığını bilir. Dolayısıyla firavuna söy-  
lediği sözün yanlış olduğundan kaygılanıp korkmasının izahı yoktur.

7. Feyz Kaşani bazı yerlerde ayetin tefsirinden sonra bazı rivayetle-  
rin kendi görüşünü desteklediğini düşünerek, genellikle ayetin ifade ettiği  
şeyi başka bir şekilde gündeme getiren diğer muteber rivayetleri genişçe

<sup>816</sup> Yunus 91.

<sup>817</sup> Feyz Kaşani, *Tefsiru’s-Safi*, c. 2, s. 416.

<sup>818</sup> Tekvir 21.

<sup>819</sup> Enbiya 27.

ele alma ve araştırıp incelemeden kaçınmıştır. Hâlbuki böyle yerlerde ilmi araştırma yöntemi, çeşitli rivayetleri beyan ve onların tasnif edilip kategorilendirilmesidir.<sup>820</sup>

8. Nüzul ortamıyla ilgili rivayetleri ve tarihsel rivayetleri açıklarken yeterince dikkatli davranmamıştır. Bazen uydurma olduğunun belirtileri açıkça görülen bazı rivayetler için doğru olmayan izahlar yapmıştır. Mesela Tevbe suresi 80 ve 84. ayetler hakkında *Tefsiru'l-Kummi* ve *Tefsiru'l-Ayyaşi* tefsirinden naklettiği rivayetler Kur'an ayetlerinin zâhiri, kesin tarihsel bilgiler, ilim ve Peygamber'in (s.a.a) ismeti ile bağdaşmadığı halde izah ederken şöyle demiştir:

“Peygamber (s.a.a) çok mütevazı ve yüce biriydi. O kadar ki Allah şöyle buyurmuştur: <sup>821</sup> **فَيَسْتَخِي مِنْكُمْ** İmanını izhar etmiş ashabından hiçkimsenin rezil olmasını istemezdi. Münafıklardan nefret ederdi ama onlar için dua ediyor gibi görünürdü...”<sup>822</sup> Daha sonra şöyle demektedir: “Ayetin nüzul ortamına dair Kummi rivayeti sahih olsa bile masuma istinat etmemektedir ve Ayyaşi hadisine itimat daha fazladır. Çünkü masumun kavline dayanmaktadır. Kummi'nin sözünün siyaki ise birincisinde ayetin nüzul sebebinin Abdullah b. Ubeyy'in ölümü hikâyesi olduğuna delalet eder. Diğerinde ayetin nüzulünü ondan önce kabul eder.”

Feyz'in (r.a) izahı eksiktir. Çünkü Peygamber'in (s.a.a) hayâsı hakkında zikrettiği ayet aziz Peygamber'in şahsiyle alakalıdır (insanların yemekten sonra Peygamber'in evinde oturmaları). Bu, itikadi ve siyasi boyutu bulunan diğer meselelerden tamamen farklıdır. Peygamber (s.a.a) o konularda hiçkimseden utanmazdı ve bu meselelerde yumuşaklık göstermezdi. Allah'ın, münafıkların ölüsü için namaz ve duayı terketmeye dair emri bunlardandır. Bu emre sıkı sıkıya riayet ederdi ve bunların yapılmasına asla müsamaha göstermezdi.<sup>823</sup>

<sup>820</sup> Bu yerlerdeki örnekleri görmek için bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., s. 251-252. **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ** (A'raf 172) ayetinin zeyli.

<sup>821</sup> Ahzab 53.

<sup>822</sup> Feyz Kaşani, a.g.e., s. 365.

<sup>823</sup> Bahsi geçen rivayetlerin tenkidıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Tabatabai, *el-Mizan*, c. 9, s. 366.



### - Sözü mevzusunun özelliği karinesi

Feyz <sup>824</sup> **إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا**<sup>825</sup>

(Onlar iyi işlerde yarışır, umarak ve korkarak bize dua ederlerdi) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Galiba rağbet emre itaat konusunda- dır, ödüle ulaşma konusunda değil. Korku da emre itaatsizlik konusun- dadır, ceza alma konusunda değil. Zira peygamberlerin (a.s) makamı bu- nun (ödüle teşvik, cezadan korkutma) ötesindedir.”<sup>825</sup>

### - Muhatabın özelliği karinesi

Feyz, Abese suresinin başlangıç ayetlerinin tefsirinde şunları söy- lemiştir: “Ama bu ayetlerin Osman hakkında değil, Peygamber (s.a.a) hakkında indiği meşhur olmuştur. Peygamber’in şanına yakışmayan bu tür ikazların üslup ve siyaki bunu doğrulamamaktadır.”<sup>826</sup> Fakat <sup>827</sup> **عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ** (Allah seni affetsin, neden onlara izin verdin?) ayetinin zeylinde *Cevami’l-Cami*’den, evla olanı terketme konusundaki ikazın özellikle peygamberler için caiz olduğunu belirten bir söz zikretmiş- tir. Zemahşeri’nin, ikazın cinayetden kinaye olması hakkındaki sözü ise uy- gunsuzdur. Hz. Rıza’dan (a.s) bir rivayetin sonunda, Allah’ın Peygamber’e hitap ettiği ama onun ümmetini kastettiği belirtilmektedir.<sup>828</sup> Yine **إِيَّاكَ**

<sup>824</sup> Enbiya 90.

<sup>825</sup> Feyz Kaşani, *Tefsiru’s-Safi*, c. 3, s. 353.

<sup>826</sup> A.g.e., c. 5, s. 285.

<sup>827</sup> Tevbe 43.

<sup>828</sup> **“فِي الْجَوَامِعِ وَ هَذَا مِنْ لَطِيفِ الْمَعَاتِبَةِ بِدَأْ بِالْعَفْوِ قَبْلَ الْعِقَابِ وَيَجُوزُ الْعِتَابُ مِنَ اللَّهِ فِيمَا غَيْرَ أَوَّلَى لَا سَيِّمًا لِلْأَنْبِيَاءِ وَ لَيْسَ كَمَا قَالَ جَارُ اللَّهِ مِنْ أَنَّهُ كُنَايَةٌ عَنِ الْجَنَايَةِ وَ حَاشَا سَيِّدَ الْأَنْبِيَاءِ وَ خَيْرَ حَوَاءٍ مَنْ أَنْ يَنْسَبَ إِلَيْهِ الْجَنَايَةُ. وَ فِي الْعِيُونَ عَنِ الرِّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَوَابِ مَا سَأَلَ الْمَأْمُونُ مِنْ عَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ: هَذَا مِمَّا نَزَلَ بِإِيَّاكَ أَعْنَى وَ اسْمَعِي يَا جَارَةَ خَاطَبَ اللَّهُ بِذَلِكَ نَبِيَّهِ وَ ارَادَ بِهِ أَمْتَهُ”**

(*Cevami*’de şöyle denmiştir: Bu, azaptan önce ilkin affi sözkonusu eden latif (ve zarif) ikazdır. Allah tarafından ikaz, başka türlüünün (yapılmasının) daha uygun olduğu bir iş konusunda caizdir. Özellikle de peygamberler için. Bu, Zemahşeri’nin söylediği, ikazın cinayetden kinaye olduğu gibi bir şey değildir. Haşa, peygamberlerin ser- verine ve Havva’nın çocuklarının en iyisine cinayetin nispet edilmesi mümkün de- ğildir. *Uyunu Ahbari’r-Rıdâ*’da (a.s) Me’mun’un peygamberlerin ismeti konusundaki sorusuna cevapta İmam Rıza’dan (a.s) şöyle nakledilmiştir: Bu (ayet) ‘Sana söylüyo- rum, ey komşu sen işit’ (Kapiya söylüyorum, duvar sen işit) metoduyla nazil olmuş örneklerdendir. Allah bununla Peygamberine hitap etmiş, ama ümmetini kastetmiş- tir.” (Feyz Kaşani, *Tefsiru’s-Safi*, c. 2, s. 345 ve 349).

“عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ” (Allah seni affetsin, neden onlara izin verdin?) ayetindeki ikazı Peygamber’in kendisine değil, ümmetine kabul etmiştir.<sup>829</sup>

#### - Tarihi noktaları izah

*Tefsiru’s-Safi* müellifi, Âmmе’nin tefsirlerinde nakledilmiş kıssaları terkederek kendisini birçok uydurma mevzunun tuzağından kurtarmaya çalışmıştır. Ama rivayetlerin senedine pek dikkat etmediğinden rivayet kitaplarından naklettiği tarihsel noktaların çoğu muteber değildir ve müfessir için hüccet oluşturmaz.

Diğer bir eksiklik, ayetlerin bir kısmının zeylinde kıssalar naklederken ifrata kaçmasıdır. Oysa onları aktarma zorunluluğu yoktur ve Allah’ın ayetlerdeki muradını anlamada etkili değildir. Bunun örneği, *Tefsiru’l-Kummi*’den yaklaşık on sayfa naklettiği Ahzab savaşı hakkındaki kıssadır.<sup>830</sup> Bu, *Tefsiru’s-Safi*’nin bazı ayetleri izah ederken çok seçici söz söylediği ve bazı yerlerde çok sayıda rivayet zikretmesi nedeniyle görülen sözün uzaması hariç, her yerde seçici davranmaya bağlı kalmasına rağmen böyledir. Dolayısıyla tefsirde bu hacimde kıssalara yer verilmesi onda bir tür ahenksizlik meydana getirmiştir.

#### - Sebep nüzulü karinesi

Nüzul sebepleri rivayetleri hakkında da bazı yerler<sup>831</sup> dışında geniş inceleme ve tahlil yoktur. Bazen nüzul ortamı rivayetlerini zikretmiş ve ayeti onlara göre tefsir etmiştir.<sup>832</sup> Bazen de ayet için bir tür genellemenin gözönünde bulundurulduğu ve tevil manayı beyan eden rivayetler nedeniyle ayeti nüzul ortamı esasına göre tefsirden kaçınmıştır. Hâlbuki tefsir, ayetin asli maksadının anlaşılabilmesi için önce nüzul sebebini esas almalı, daha sonra ayet bütün olarak izah edilmelidir.<sup>833</sup>

<sup>829</sup> A.g.e., s. 346 ve bkz: A.g.e., s. 420.

<sup>830</sup> Bkz: A.g.e., c. 4, s. 170-180.

<sup>831</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 364 ve 365.

<sup>832</sup> Örneğini görmek için bkz: A.g.e., s. 341-342.

<sup>833</sup> Örneğini görmek için bkz: A.g.e., c. 1, s. 277-278.



### - Apaçık malumat ve teorik kanıtlar

Feyz Kaşani (r.a), adı filozoflar arasında sayılmasına ve Sadrulmüteellihin Şirazi (r.a) gibi büyük şahsiyetlerin huzurunda hikmet okumuş olmasına rağmen Allah Teâla'nın ayetlerdeki muradını keşfetmek için araştırma ve inceleme sırasında akli kanıtlardan yararlanmamış ya da ona istinat etmemiştir. Ayeti açık malumatın veya teorik kanıt yardımıyla tefsir edip kapalılığı giderebileceği yerlerde eğer masumlardan (a.s) rivayet gelmişse rivayet şahidiyle istidlali tercih etmiştir. Mesela <sup>834</sup>”إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayetinin tefsirinde, Allah Teâla'yı baş gözüyle görmeyi reddeden akli kanıta dayanabilecekken ona istinat etmemiş ve masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlere dayanmıştır.<sup>835</sup>

### e) İlim veya İlmî Olanın Temel Alınması

Allah'ın kelamını tefsir etmek için kesin veya güven veren unsurlara dayanmak gerekmektedir. Zanni ve muhtemel şahitlerle yetinilemez. Feyz Kaşani bu kuralı dikkate almış müfessirlerdendir. Bu nedenle tefsirinin asıl kısmını masumların (a.s) tefsir beyanlarından seçip oluşturmuş ve diğer kaynaklara daha az ilgi göstermiştir. Ama mukaddimede kendisinin de söylediği gibi, bazen gayri ilmî unsurlara da istinat ve itimat etmiştir. Mesela Ehl-i Sünnet'in masumlardan (a.s) naklettiği rivayetlere itimadı<sup>836</sup> ya da müfessirlerin sözlerine güvenmesi gibi. Kur'an'dan bir şahit veya masumlardan (a.s) bir rivayetin bulunmadığı yerde müfessirlerin görüşlerinin dikkate alınabileceğini düşünmektedir. Tek şartı, Kur'an'a uygun olması ve masumların (a.s) sözlerine benzemesidir. Çünkü onu temel almak ve hüccet saymak mümkün değilse de (Kur'an'a) uygunluk ve masumların sözlerine benzerlik bakımından güvenilirirdir. Bu meselenin prensibini, Peygamber, (s.a.a), İmam Sadık (a.s) ve İmam Kazım'dan (a.s) nakledilmiş rivayetler olarak görmektedir. Bunlar şu rivayetlerdir:

- ”قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة و على كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوا ما خالف كتاب الله فدعوه“<sup>837</sup>

<sup>834</sup> Kıyamet 23.

<sup>835</sup> Bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., c. 5, s. 256.

<sup>836</sup> Bu bölümün “inceleme ve eleştiri” başlığı altında 3. maddede bu metodu tenkit eden görüşümüzü açıklamıştık.

<sup>837</sup> Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 75.

(Hiç kuşku yok, her hak (konu) içinde bir hakikat ve her doğru (şey) içinde de bir nur vardır. O halde Allah'ın kitabına uygun olanı alın ve Allah'ın kitabına aykırı olanı bırakın).

- ”و قال الصادق عليه السلام ما جاءك فى رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به و ما جاءك فى رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ“<sup>838</sup>

(Bir rivayette iyi veya kötü işlerden sana gelenler arasından Kur'an'a uygun olanı al. Bir rivayette iyi veya kötü işlerden sana gelenler arasından Kur'an'a aykırı olanı bırak).

- ”و قال الكاظم عليه السلام اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتب الله و على احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل“<sup>839</sup>

(Birbiriyle çelişen iki hadis eline geçtiğinde onları Allah'ın kitabıyla ve bizim hadislerimizle mukayese et. Eğer o ikisiyle benzerliği varsa hak- tır ve eğer o ikisine benzemiyorsa bätıldır).

Feyz'in, önceki müfessirlerin, Kur'an'a muvafık ve masumların (a.s) sözlerine benziyorsa (doğruluk ve sağlamlıkta) tefsirin kriteri yapılabilecek sözlerine itimat hakkındaki görüşü tamamlanmaya muhtaçtır. Şöyle izah edilebilir: Kur'an tefsiri, akılcı ve rasyonel ilke ve kuralları esas alarak, kesin ve muteber delil, karine ve şahitlere dayanarak şekillenmelidir. Önceki müfessirlerin sözü kendi başına bizim için hüccet değildir ve inceleyip teste tabi tutmadan tefsirin kriteri kabul edilemez. Müfessirlerin sözlerini ölçüp değerlendirmenin kriteri sadece Kitab'a uygunluk ve masumların (a.s) sözlerine benzerlik değildir. Bilakis müfessirlerin sözlerini, Allah'ın ayetlerdeki muradını anlamak için yapılan içtihad ve istinbatta yaygın mutlak kriterlerle ölçmek gerekir. Şu halde eğer o kriterlere uygunsu onu kabul ederiz, değilse terkediriz.

İşaret edilmesi gereken diğer bir nokta, Feyz Kaşani'nin bu babta zikrettiği delilin delalet oluşturmamasıdır. Çünkü müfessirlerin diğer sözlerini sınamak için zikrettiği rivayetlerin zâhiri, Peygamber'den (s.a.a) veya

<sup>838</sup> Aynı yer.

<sup>839</sup> A.g.e., s. 74.



diğer masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetleri tenkitle ilgilidir. Mesela İmam Kazım'dan (a.s) naklettiği rivayette (اِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ) İmam (a.s), dini önderlerden, sahih ama muhtelif (birbirine aykırı) iki hadisin ulaştığı ve muhatabın sahih rivayeti seçmede kararsız kaldığı durumları kastetmektedir. O rivayetleri Kur'an'la ve başka sahih rivayetlerle test etmek kişiye sahih rivayeti tercih gücü kazandıracaktır.

### f) Delalet Türlerinin Dikkate Alınması

Feyz Kaşani, Sözün muhtelif delaletlerini gözönünde bulunduran ve bazı yerlerde onlardan yararlanan müfessirlere dendir.

”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّىَ الرِّضَاعَةَ“<sup>840</sup>

(Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirir. [Bu hüküm] süt vermeyi tam manasıyla yerine getirmek isteyenler kimseler içindir)

Ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu ayette emzirme (annenin çocuğu) zamanının bitimi belirlenmiş ve onu kısa tutmaya da izin verilmiştir.”<sup>841</sup> Sözünün birinci bölümünün ayetin mutabık medlulü olduğu ortadadır. Fakat iki yıldan daha az emzirmenin caiz olduğuna ilişkin ikinci bölümde ayetin mefhumundan yararlanmıştır.

Aynı şekilde, Feyz (r.a), ayette genelleme ihtimalinin bulunduğu yerde ayetin mana ve mefhumunu genellemek ve hatta kimi rivayetlerde geçen şeylerle bile tahsis etmemek gerektiğine inanmaktadır. Bunu izah ederken şöyle buyurmuştur: Çünkü marifet erbabının malumatla ilgili bakışı genel hakikatleredir, kişilere değil. Rivayetlerde ayetleri [bazı kişilerle] tahsis etmek üzere gelen şeyler sadece o durum ve örnekleri yaşamış insanların kavrayış ve anlayışına uygundur... Mevlamız İmam Sadık (a.s), Âl-i Muhammed'e (a.s) sıla-i rahim hakkında gelmiş ayeti bütün akrabalara sıla-i rahim için genellemiş ve şöyle buyurmuştur: “Ayet hakkında, ‘Bu bir tek şey içindir’ diyenlerden olma.” Bu (İmam Sadık'ın -a.s-

<sup>840</sup> Bakara 233.

<sup>841</sup> A.g.e., s. 261. Yine, Ahkaf suresi 15. ayet ve Bakara suresi 232. ayetin işari medlulü olan hamilelik süresinin daha az olabileceği sonucunu çıkarması hakkında bkz: A.g.e., c. 5, s. 14.



söz), genellemeye izin vermek bir yana, tahsisten nehiydir. Tevilde kas-  
tedilen de budur.<sup>842</sup>

### g) Ayetlerin Bâtını Beyan

Kur'an-ı Kerim, tüm mana ve maarifini lafızlar ve ibarelerin zâhirinde açıklamamıştır. Bilakis ayetlerin zâhirinden -edebi kurallara ve diyalogun rasyonel ilkelerine göre- anlaşılan mevzulara ilaveten onda, bâtın adı verilen çok sayıda nokta da gizlidir. Kur'an'daki bâtını manaların birçoğu diyalogun rasyonel ilkeleri hesaba katılarak ve metinleri yorumlamada yaygın kullanılan metodla anlaşılamaz. Onları anlamak Peygamber'e (s.a.a) ve o Hazret'in vasilerine mahsustur. Diğerlerinin, bu şahsiyetlerden öğrenmedikçe, bâtını mana ve maarifi anlamalarının bir yolu yoktur.

Feyz de (r.a) bazen ayetin tüm mana ve maksadını beyan etmenin bir kısım sırları anlatmaya muhtaç olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla sırların ehli olmayan kimseler onları inkâr etmemeli ve ehline bırakmalıdır. Çünkü herşeyin bir ehli vardır. Bu sırlar da Ehl-i Beyt'in (a.s) bilgi hazinelerinden ve onların gizli sırlarındandır. Öyleyse bu sırları onların sözlerinden çıkarmak ve işaretlerinden istinbat etmek gerekmektedir.<sup>843</sup> Ama *Tefsiru's-Safi*'nin bâtınilerin tefsiri gibi olmadığına dikkat etmek lazımdır. Çünkü Feyz, bizzat kendisi beşinci mukaddimede, onların yaptığını reyle tefsir, hedeflerini ise insanları saptırma ve onları kendi bâtıl mezheplerine çağırma saymış ve şöyle demiştir: "Onların kendileri de ayetten muradın başka bir şey olduğunu bilmektedir."<sup>844</sup>

<sup>842</sup> "فان نظر اهل المعرفة انما يكون في العلوم الى الحقائق الكلية دون الافراد فما في الاخبار من التخصيص فانما ورد للافهام القاصرة على خصوص الاحاد للاستيناس اذ كان كلامهم مع الناس على قدر عقول الناس و قد عمم مولانا الصادق عليه السلام الآية التي وردت في صلة رحم آل محمد صلى الله عليه و آله صلة كل رحم ثم قال و لا تكونن ممن يقول في الشيء انه في شيء واحد و هذا نهى عن التخصيص فضلاً عن الاذن في التعميم و هذا هو المعنى بالتأويل"

(A.g.e., c. 1, s. 12). Diğer şahitleri görmek için bkz: A.g.e., s. 25-26, 280 ve 284.)

<sup>843</sup> Bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., c. 1, s. 77 ve daha fazla bilgi için ayetlerin bâtınından ba - seden dördüncü ve sekizinci mukaddimeye de başvurulabilir. (Bkz: A.g.e., s. 29-34 ve 59).

<sup>844</sup> A.g.e., s. 37.



”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“<sup>845</sup>

(Hazinelerinin nezdimizde olmadığı hiçbir şey yoktur. Onu belli miktar dışında indirmeyiz) ayetinin tefsirinde *Tefsiru'l-Kummi*'den şöyle nakletmiştir: “Hazine, gökten inen sudur. Onun sayesinde Allah'ın canlı varlıkların her türü için takdir ettiği yiyecekler yetişir.”<sup>846</sup> Feyz (r.a), zikredilen tefsiri, meseleyi insanların genelinin anlayışına yakınlaştırmak için zâhir ve temsili tefsir saymış ve onun ardından ayetin bâtını manası ve tevlini açıklamaya koyularak şöyle demiştir: Hazineseler, yüce kalemin ilkin değişmez kaza levhinde büyük şekilde yazdığı, ikinci olarak da kaza levhinden, mahv ve ispatın tenzile göre içinde yer aldığı kader levhinde küçük ve cüz'i şekilde cereyan eden şeylerden ibarettir.

”وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ“<sup>848</sup> ve ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ“<sup>847</sup> cümlesiyle b - rinci [levh],<sup>849</sup> ”وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“<sup>849</sup> cümlesiyle de ikinci [levh] kastedilmiştir. [Şeyler] ondan [levh] şahadet âleminde zuhur etmektedir.<sup>850</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

*Tefsiru'l-Kummi*'den nakledip ayetin zâhir tefsiri olarak gördüğü ayetin zâhirine aykırıdır. Çünkü <sup>851</sup>”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا“ cümlesinin delaleti umumdur ve adı “şey” konulmuş ne varsa onu kapsayabilir. Onun yağmura ve

<sup>845</sup> Hicr 21.

<sup>846</sup> ”الخزانة الماء الذى ينزل من السماء فينبى لكل ضرب من الحيوان ما قدر الله له من الغذاء“ (Feyz Kaşani, a.g.e., c. 3, s. 104. Yine bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 1, s. 405). Elbette

*Tefsiru'l-Kummi*'de “فينبى” yerine “وينبى” geçmektedir.

<sup>847</sup> Hicr 21.

<sup>848</sup> Ra'd 39.

<sup>849</sup> Hicr 21.

<sup>850</sup> ”اقول... والثانى تمثيل للتقريب من افهام الجمهور و تفسير فى الظاهر و اما فى الباطن و التأويل فالخزائن عبارة عما كتبه القلم الاعلى أولاً على الوجه الكلى فى لوح القضاء المحفوظ عن التبديل الذى منه يجرى ثانياً على الوجه الجزائى فى لوح القدر فيه المحو و الاثبات مدرجاً على التنزيل فالى الاولى اشير بقوله... و ان من شى الا عندنا خزائنه و بقوله وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ و الى الثانى بقوله وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ و منه ينزل و يظهر فى عالم الشهادة“ (Feyz Kaşani, a.g.e., c. 3, s. 105).

<sup>851</sup> Hicr 21.

onun sayesinde ortaya çıkan herhangi bir şeye tahsis edilebileceğine delil yoktur. Ama ayetin bâtını ve tevili olarak açıkladıkları, her ne kadar ayetin mutabık medlulü olmasa bile ayetin ibaresinden, onunla aynı manadaki ayetlerin yardımıyla çıkartılabilir.

Bu ayet, zâhirde Allah'ın nezdinde hazinelerin herşeyinin bulunduğu ama Allah'ın belirli bir miktar dışında onları indirmedişine delalet etmektedir. Herşeyin sınırlı ve belirli ölçüde indirilmesi, o miktardan fazla ve o sınırlılığı aşan indirmeden önce olduğunun göstergesidir. Bu ise Feyz'in (r.a) küllî hal tabiri ettiği şeyin aynısıdır. Şeyler dış âlemde yukarıdan düşme ve inmeyle ortaya çıkmamasına rağmen inme (nüzul) meselesinden bahsedilmesinden, bu ayetteki nüzulden muradın, şeyin varoluşsal rütbesinin üstün mertebelerden aşağı basamaklara inmesi olduğu anlaşılmaktadır. “خزائن” kelimesinin (çoğul) kullanılmasından, inmenin, daha doğru bir ifadeyle herşeyin zuhur etmesi ve ortaya çıkmasının, sonuncusu onu diğer şeylerden ayıran birtakım özellikler ve sınırlılıklar taşıyan çok sayıda aşaması bulunduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Feyz'in (r.a) cüz'i hal derken kastettiği de işte bu kendine özgü özelliklere sahip varoluştur.<sup>852</sup> Feyz (r.a) gerçi sözün başında ayetin bâtını manası olduğunu zikretmiştir ama sonda onu, bu ayetin ve <sup>853</sup>“وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ” ayetinin işari medlulü kabul etmiştir.

Bazı yerlerde ikazla içiçe olan ayetlerin zâhirini bir bâtını noktaya hamletmiştir ve İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiş bir rivayeti (<sup>854</sup>القرآن كله تقريع و باطنه تقريب) esas alarak, ikaz içeren tüm ayetlerin böyle yorumlanabileceğine inanmaktadır. Feyz mesela;

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُخَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا“<sup>855</sup>

(Ey iman edenler, Allah'ın size helal kıldığı şeyleri haram kılmayın ve haddi aşmayın) ayeti hakkında şöyle demiştir:

<sup>852</sup> Ayetin tefsiri hakkında daha fazla bilgi için bkz: Tabatabai, *el-Mizan*, c. 12, s. 143.

<sup>853</sup> Ra'd 39.

<sup>854</sup> Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 312; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 92, s. 381.

<sup>855</sup> Maide 87.



Bu hitap ve ikazın benzerlerinde muhatabın ve ikaz edilen kişinin, övüldüğünü söyleyemesek bile kusurlu görülmesi de sözkonusu değildir. Allah'ın şu sözündeki gibi:

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ“<sup>856</sup>

(Ey Peygamber, Allah'ın sana helal kıldığını neden [kendine] haram ediyorsun?).<sup>857</sup>

Kur'an'ın Peygamber'e (s.a.a) hitap eden ikazlarıyla ilgili bu söz doğrudur. Nitekim rivayetlerde geçtiğine göre<sup>858</sup> bu ikazlar ”اياك اعنى و اسمعى يا جارة“ (Aslında seni kastediyorum, ey komşu sen dinle) kabilindendir. Sonuç itibarıyla ikazın asıl maksadı Peygamber'in (s.a.a) kendisi değil, o Hazret'in ümmeti veya müşriklerdir. Ama sözkonusu ayetteki gibi müminlere ikaz içeren hitaplarda bu sözün doğruluğuna delil yoktur ve onu kabul etmek mümkün değildir.

#### Zâhiri ve Bâtını Manalar Arasındaki Ortak Yönün Açıklanması

Tefsiru's-Safi'de ayetlerin bâtını mana ve tevili hakkında çok sayıda rivayet nakledilmişse de müellif zâhire bağlı kalmış; hatta bazı yerlerde zâhiri mananın bâtını manayla müşterek yönünü açıklamıştır. Mesela <sup>859</sup>”مَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ“ (Sonra kirlerini gidersinler) ayetinin tefsirinde söyl - dikleri böyledir. ”تَفَثَ“ kelimesinin turnakları kesmek, bıyıkları kısaltmak, saçı kesmek, bedeni temizlemek, giysiyi çıkartıp ihrama girmek, çirkin sözleri bırakmak vs. olan zâhir manasını ve masum imamla (a.s) görüş - mek olan bâtını manasını açıkladıktan sonra şöyle demiştir:

Ayetin tefsir ve tevilinin ortak yönü, tathirdir (temizlenmek). Bu ikisinden biri (tefsir) zâhiri kirlere ve temiz olmayan şeylerden temizlenmek; diğeri ise (tevil) cahillik ve eğitimsizlikten temizlenmektir.<sup>860</sup>

<sup>856</sup> Tahrim 1.

<sup>857</sup> Feyz Kaşani, Tefsiru's-Safi, c. 2, s. 80.

<sup>858</sup> Bu rivayetleri görmek için bkz: Kuleyni, Usûlü'l-Kaфі, c. 2, s. 602; Saduk, Uyunu Ahbari'r-Rıda (a.s).

<sup>859</sup> Hac 29.

<sup>860</sup> ”مَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ (حج ۹۲) ثم ليزيلوا و سخهم بقص الاظفار و الشارب و حلق الرأس و نحوها... و عن الرضا عليه السلام التفث الاظفار و طرح الوسخ و طرح

## Diğer Müfessirlerin Sözüne Eleştirisi

Feyz, bazı yerlerde ayetin zâhirini dikkate alarak diğer müfessirlerin sözünü tenkit etmiştir. Mesela;

”إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ“<sup>861</sup>

(Men edildiğiniz büyük günahlardan uzak durursanız kötülüklerinizi [küçük günahlarınızı] örteriz) ayetinin tefsirinde şu görüşe yer vermiştir: “[Tabersi] *Mecmeu'l-Beyan*'da ashabımıza nispetle, bütün günahların kebir sayıldığını ama bazılarının diğerlerinden büyük olduğunu, küçük günah bulunmadığını ve cezası fazla olan daha büyük günaha kıyasla küçük kabul edildiğini söylemiştir.”<sup>862</sup> Bunu eleştirirken şöyle demiştir: “Ayetin zâhiri ile bu ayeti ve büyük günahları tefsir etmek üzere gelmiş rivayetler, küçük ve büyük günahların müşahhas ve birbirinden ayrı iki grup olduğuna delalet etmektedir. Bu nokta, onun üzerinde düşünen hiçkimseye gizli değildir. *Mecmeu'l-Beyan*'da ashabımıza nispet edilenlerin dayanağı yoktur... O halde zevahirle (ayet ve rivayetlerin) uyumlu olabilmesi için onun sözü ve ashabın sözüne mecburen bir açıklama getirilmek zorundadır.”<sup>863</sup>

الاحرام عنه... و عن عبد الله بن سنان عن ذريح المحاربى قال قلت لابی عبد الله عليه السلام ان الله امرنى فى كتابه بامر فاحب ان اعلمه قال و ماذا؟ قلت: قول الله تعالى مَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ. قال عليه السلام: ليقضوا تفثهم لقاء الامام... اقول وجه الاشتراك بين التفسير والتأويل هو التطهير فان احدهما تطهير عن الاوساخ الظاهرة والاخر عن الجهل والعمى“

(Öyleyse kirleri tırnakları keserek, bıyıkları kısaltarak, başı traş ederek vs. gidermelidirler. İmam Rıza'dan (a.s) nakledilmiştir: “تَفَثٌ”ten maksat, tırnakları kesmek ve kirlilerden arınmaktır. İhram[ın etkileri] ondandır [haram]... Abdullah b. Sinan'dan savaş zırhı hakkında şöyle nakledilmiştir: İmam Sadık'a (a.s) Allah'ın kendi kitabında bana emrettiği şeyi öğrenmeyi çok istediğimi arzettim. “O nedir?” buyurdu. Dedim

ki: “Allah Teala'nın مَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ (Sonra kirlilerini gidersinler) sözü.” Şöyle buyurdu: “Bundan murad, (kendi zamanındaki) imamla görüşmektir.” Ben de derim ki, [bu ayette] tefsir ve tevil arasındaki müşterek nokta temizlenmektir. Çünkü biri zâhiri kirlilikten temizlenmek, diğeri ise cahillik ve basiretsizlik [kirliliğinden]. (Feyz Kaşani, a.g.e., c. 3, s. 375-376).

<sup>861</sup> Nisa 31.

<sup>862</sup> Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, s. 38.

<sup>863</sup> Bkz: Feyz Kaşani, a.g.e., c. 1, s. 446.



## Zehebi'nin Bakışına Göre Feyz Kaşani'nin Tefsir Görüşleri

Çağdaş Kur'an araştırmacıları, kimisi üstünkörü, kimisi de tafsilatlı olarak *Tefsiru's-Safi*'yi tanıtmaya veya tenkit işiyle ilgilenmiştir.<sup>864</sup> Bunların arasında Muhammed Hüseyin Zehebi *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*'da bu tefsir üzerine ayrıntılı bir tenkit yazmıştır. Aşağıda onun bazı kısımları incelenecek ve eleştirilecektir.

Zehebi, girişte Feyz'in en önemli görüşlerini şöyle tanıtmıştır:

**1. Sadece Ehl-i Beyt, Kur'an müfessiridir, başkaları değil.** “Onlar, Kur'an'ın tüm ilimlerini [kendilerinde] toplamışlardır, mana ve sırlarını kuşatmışlardır, sembol ve işaretlerine vakıfurlar. Çünkü Kur'an onların evine -nübüvvet hanesine- nazil olmuştur ve ev sahibi evde yaşananlardan daha fazla haberdardır. O bu inançta yalnız değildir. Bilakis bu taifenin (Şia) hepsinin görüşüdür ve bu konuda aşırıları ile mutedilleri arasında fark yoktur.” *Tefsir-i Safi*'nin mukaddimesinden bazı ifadeler naklettikten sonra şöyle der: “[Feyz] bu sözünü, hepsini Ehl-i Beyt'ten rivayet ettiği hadislerle desteklemektedir. İnancıma göre ve üslubundan açıkça görüldüğü gibi Şia'nın uydurduğu [hadisler]; onların yalanlarıdır.” Sözünün devamında Feyz'in zikrettiği bazı rivayetleri nakletmektedir.<sup>865</sup>

**2. Kur'an'ı reyîyle tefsir etmek kime caizdir başlığı altında şöyle demektedir:** “Müellif Kur'an'ın manalarını anlama ve sırlarını tanımayı Ehl-i Beyt'e tahsis etmemekte ve Ehl-i Beyt dışındaki anlayış sahiplerine de Kur'an'ın manaları babında geniş fırsat tanımaktadır. Ama Kur'an'ın manalarını anlama ve ahkâmını istinbatta aklı kullanmanın kendilerine caiz olduğu anlayış sahipleri kimlerdir? Müellifin onları, Şia mezhebiyle sağlam bağa sahip belli sınırlar ve kayıtlarla sınırlayıp kayıt altına aldığı görüyoruz. Çünkü şöyle demektedir: Allah, Rasül ve Ehl-i Beyt (a.s) karşısında halis itaat gösteren, mutlak manada teslim olan, ilmini onlardan öğrenen, onların rivayetleri üzerinde çalışma ve bazı sırlarına vakıf olma sayesinde ilimde derinleşme ve tanımada güvene erişip kalp gözleri açılan, şeylerin hakikatinin bilgisi kendisine gözükken, yakın ruhuna

<sup>864</sup> Bkz: Mazlumi, *Tefsir-i Şia ve Tefsirnevisan-i An*, s. 240; Akiki Bahşayışi, *Tabakat-i Müfessiran-i Şia*, c. 3, s. 224 ve sonrası; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihil-Kaşib*, c. 2, s. 335-338.

<sup>865</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 149-151.

bağlanan... herkesin Kur'an'daki (gizli maarifin) bazı anlaşılma-  
lara ulaşması ve onun bir kısım şaşırtıcı yönlerini istinbat etmesi müm-  
kündür. Bu, Allah'ın keremine uzak değildir.”<sup>866</sup>

3. Feyz'in bir başka görüşünü bildirirken şöyle demiştir: “Müel-  
lif, kendi Kur'an tefsirinin, Ehl-i Beyt'ten ulaşanlara uygun kâmil ve ör-  
nek bir tefsir olduğuna inanmaktadır. Geriye kalan sahabileri ve onların  
tefsirlerini ise yıpratmaktadır...” Bunu eleştirirken şunu aktarır: “Adeta  
Ehl-i Beyt ve takipçileri dışında tüm sahabelerin akli akamete uğramış  
ve yozlaşmıştır.”<sup>867</sup>

4. **جَلَّ الْقُرْآنُ نَازِلَ فِي شَأْنِ آلِ بَيْتٍ وَأَوْلِيائِهِمْ وَعَدَائِهِمْ** başlığı altında şöyle  
 demiştir: Müellif, Kur'an'ın çoğunun Ehl-i Beyt ve onların dostları ile düş-  
manları hakkında nazil olduğuna inanmaktadır. Övgü [ifadesi] içeren her  
 ayet Ehl-i Beyt ve şiaları hakkında; kınama veya azap vaadi ve tehdit [ifa-  
desi] içeren her ayet de onların muhalifleri hakkında nazil olmuştur.”<sup>868</sup>

5. **Kur'an'ın tahrifi ve değiştirilmesi hakkında musannifin görüşü**  
 başlığı altında şöyle demiştir: “Molla Muhsin, Ali'nin (radıyallahu anhu)  
 Kur'an'ı toplayan ilk kişi olduğuna inanmaktadır. Onun topladığı Kur'an da  
 tahrif edilmeyip değiştirilmemiş elimizdeki kâmil Kur'an'dır. Ehl-i Beyt'ten  
 bu görüşü teyit eden rivayetler nakletmektedir.” Bu rivayetlerden birço-  
 ğunu aktardıktan sonra Feyz'in tahrifi sözkonusu eden rivayetler konu-  
 sundaki eleştirisine değinmiş ve buna verilmiş iki cevabı zikretmiştir.”<sup>869</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Zehebi, Feyz'in görüşlerini ayrıntılı olarak eleştirmeye girmemiştir.  
 Fakat sözün sertliğinden ve onu dile getirme tarzından anlaşılmaktadır  
 ki, onun tahminine göre bu görüşlerin yanlışlığı açıkça ortadadır ve dile  
 getirmeye ihtiyaç yoktur. Bu açıdan bu görüşleri zikretmekle yetinmiş-  
 tir. Bu durumda sözkonusu görüşlerin doğruluk ve sağlamlıklarını ve  
 Zehebi'nin onlarla ilgili varsayımını açıklığa kavuşturacak kadıyla bu  
 görüşleri ele alıp incelemek yerinde olacaktır.

<sup>866</sup> Bkz: A.g.e., s. 151-152.

<sup>867</sup> Bkz: A.g.e., s. 152-153.

<sup>868</sup> A.g.e., s. 155.

<sup>869</sup> A.g.e., s. 156-159.



### Birinci Görüş

Birinci görüş ve Zehebi'nin onunla ilgili varsayımı konusunda iki noktaya dikkat çekmek gerekmektedir:

1. Feyz'in (r.a) sözünden çıkan sonuç, Kur'an manalarını anlamayı Peygamber'e (s.a.a) ve Hazret'in Ehl-i Beyt'ine (a.s) mahsus görmediği-  
dir. Ama Kur'an'ın zâhir ve bâtında maarif, ahkâm, adap ve kıssalarının  
tüm boyutlarını ihata eden ve onu şerhedip açıklayan vukufiyet sahibi ve  
kapsayıcı bir müfessir onun nazarında Peygamber (s.a.a) ve onun masum  
hanedanından (a.s) başkası değildir. Diğerleri her ne kadar Kur'an'dan  
pek çok maarif, ahkâm ve öğütleri anlayabilirlerse de Kur'an'daki maarif  
deryasıyla mukayese edildiğinde çoğun pek azı ve deryanın bir damla-  
sıdır. Bu, *Mekatib-i Tefsiri*'nin birinci cildinde incelenip anlaşılmış; ayet-  
ler, mütevatir Sakaleyn hadisi ve Şii-Sünni diğer rivayetlerin açıkça de-  
lalet ettiği bir meseledir.<sup>870</sup> Öyleyse Zehebi'nin bu görüşün yanlışlığıyla  
ilgili varsayım tahkike aykırıdır.

2. Zehebi, Feyz'in bu tefsirde Ehl-i Beyt'ten (a.s) naklettiği rivayetle-  
rin tamamını Şia'nın uydurması ve kurgusu kabul etmiştir. Fakat bu id-  
diasına hiçbir şahit ve delil göstermemiştir. Tek söylediği, o rivayetlerin  
üslubundan Şia'nın uydurması ve yalanı olduğunun anlaşıldığıdır. Ondan  
sonra da, asli kaynağı *Usûl-i Kâfi* ve *Ravza-i Kâfi* olan o rivayetlerden iki-  
sini örnek olarak zikretmiştir. Bu iki rivayetin birinde Selim b. Kays Mü-  
minlerin Emiri Ali'den (a.s) şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

“Allah Rasulü (s.a.a) kendisine nazil olan her ayeti bana öğretti, bana  
tekrarlattı ve onu kendi elyazımla yazdım. Tevil ve tefsir, nasih ve mensuh,  
muhkem ve müteşabihini bana anlattı ve Allah'ın Kur'an'ı anlama ve hıfzet-  
meyi bana lütfetmesi için dua buyurdu. Bundan sonra Allah'ın kitabından  
hiçbir ayeti, bana tekrarlattığı ve yazdığım hiçbir bilgiyi unutmadım...”<sup>871</sup>  
Sözünün devamında da şöyle demiştir: Bu rivayeti Ayyaşi tefsirinde ve Sa-  
duk *Kemalu'd-Din*'de, lafızda küçük bir farkla rivayet etmiş ve sonuna şunu  
ilave etmiştir: Peygamber (s.a.a) Ali'ye (a.s) buyurdu ki, “Rabbim bana,  
senin ve senden sonraki şeriklerin hakkındaki bu duama icabet ettiğini  
haber verdi.” Dedim ki: “Ey Allah'ın Rasulü, benden sonraki şeriklerim

<sup>870</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 31-34, 48-54 ve 64 75.

<sup>871</sup> Bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kafi*, c. 1, s. 116, kitabul'ilm, babu ihtilafil-hadis, hadis 1.



kimlerdir?” Şöyle buyurdu: “Allah’ın kendisine ve bana yakın kıldığı ve **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** buyurduğu kişilerdir.” Dedim ki: “Onlar kimlerdir?” Buyurdu ki: “Vasilerim”. Rivayetin devamında oniki imamın adını ve onların bazı faziletlerini zikretmiştir.

İkinci rivayet de, tam metnini “mutlak rivayet ekolü”nun delillerini incelerken açıklayıp delaletini ele aldığımız<sup>872</sup> Zeyd Şehham rivayetidir. Bu rivayette, Katade’nin İmam Bakır’la (a.s) yaptığı sohbette Katade’nin Kur’an’ın tamamını tefsir etmeye güç yetiremediği sabit olmuş ve sonunda **“انما يعرف القرآن من خوطب به”** ifadesiyle Kur’an’daki tüm maarifi bilmeyi Peygamber’e ve o Hazret’in vasilerine tahsis etmiştir. Bu iki hadisin Zehebi’nin gözüne Şia’nın uydurduklarından görünmesinin nereden kaynaklandığı belli değildir. Acaba Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) Kur’an ayetlerinin tamamına, kıraat, tefsir ve tevil, nasih ve mensuh, muhkem ve müteşabihe vakıf olduğunun bildirilmesinden dolayı mıdır?! Yoksa Peygamber’in (s.a.a) vasilerinin adlarına işaret edilmesi, onların Kur’an’daki maarifin tümünü bildikleri, masumiyetleri ve unutmaktan uzak olmalarının haber verilmesi nedeniyle mi? Yahut Katade gibi kişilerin Kur’an’ın kâmil tefsirine güçlerinin yetmediğini beyan edip Kur’an’ın kâmil ilmini Peygamber’e (s.a.a) ve Hazret’in Ehl-i Beyti’ne (a.s) tahsis etmesinden mi?! Acaba bunlar, sözkonusu hadislerin uydurma olduğuna delil oluşturacak biçimde Kur’an’a ve kesin akli kanıta aykırı mıdır?!

*Tefsir Ekolleri* külliyyatının birinci bölümünün birinci faslında tahkiki edildiği gibi bu örneklerin Kur’an’a ve akli kanıta aykırı olmaması bir yana, üstelik ayet ve rivayetlerden kesin ve aşikâr deliller ona delalet etmektedir.<sup>873</sup> Hatta bu rivayetlerin bir kısmı Ehl-i Sünnet’in rivayetlerinde de görülmektedir<sup>874</sup> ve bu rivayetlerin büyük bölümünün muhtevasının Zehebi’nin mezhebine aykırı olmasından başka Zehebi’nin bu rivayetleri Şia’nın uydurduğunu düşünmesine delil teşkil etmez. Fakat bir rivayetin şahsi mezhebe aykırı olması o rivayeti uydurma görmeye yeterli midir?!

<sup>872</sup> Bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 296-392.

<sup>873</sup> Bkz: A.g.e., s. 29-78.

<sup>874</sup> Bkz: Hakim Haskani, *Şevahidu’t-Tenzil*, c. 1, s. 43, hadis 33, s. 48, hadis 41; İbn As - kir, *Tarih-i Medine-i Dimeşk*, c. 4, s. 384, hadis 8993; İskafi, *el-Mi’yar ve’l-Mevazinu*, s. 300. Yine, Ehl-i Sünnet kaynaklarda geçen bu rivayetlerin bazıları *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 45-46 ve 50-52’de zikredilmiştir.



### İkinci Görüş

Zehebi'nin, müellifin Kur'an manalarını anlama ve onun sırlarını tanımayı Ehl-i Beyt'e (a.s) tahsis etmediğini açıklarkenki sözü doğrudur. Fakat Kur'an'daki manaları anlarken ve ondaki ahkâmı istinbat ederken akli kullanmayı, Şii akaidiyle sağlam bağı olan kişilerin sınır ve kayıtlarıyla sınırlayıp kayıt altına aldığı iki bakımdan doğru değildir:

a) Feyz'in cümlesinde geçen sınır ve kayıtlar, Kur'an'daki manaları mutlak olarak anlamak ve onun ahkâmını istinbat için değildir. Bilakis Kur'an'daki anlaşılmaz ifadeler (bâtuni ve zihne uzak manaları) ve onların şaşırtıcı istinbatlarına erişmek içindir. Yani Kur'an'ın ahkâmını istinbat ve ondaki her manayı anlamayı, cümlesinde geçen söz konusu vasıfları taşıyan kimseye mahsus görmemektedir. Aksine anlaşılmaz olanları ve onlardan istinbatları böyle bir kimseye özgü kabul etmektedir.

b) Feyz'in cümlesine dikkat edilirse, anlama ve istinbatı böyle bir kimseye mahsus gördüğü anlaşılmaz ve şaşırtıcı manaların, bizzat Kur'an'da, ilminin Allah'a ve ilimde derinleşenlere mahsus olduğu belirtilen ve Şia'ya has akaidle bağı bulunmayan Kur'an'ın tevili olduğu görülecektir. Elbette ki Şia, Peygamber'e (s.a.a) ilaveten, Hazret'in Ehl-i Beyt'ini de (onki masmus imam) (a.s) ilimde derinleşenlerin kesin örneği görmektedir. Ama Feyz'in cümlesinden, onun Peygamber ve Ehl-i Beyt'in (a.s) yanısıra, zikredilen sıfatları taşıyan kimseleri de ilimde derinleşenler arasında saydığı anlaşılmaktadır. Aslında onun bu görüşü bizim açımızdan da tartışmaya açık ve tahkike muhtaçtır.

### Üçüncü Görüş

Üçüncü görüş konusunda Zehebi'nin hem Feyz'in görüşüyle ilgili algısı ve izahının, hem de onu bâtil addedmesinin hatalı olduğu görülmektedir. Çünkü birincisi, Feyz bu mukaddimede Ehl-i Beyt (a.s) dışındaki bütün tefsirlerin tepeden turnağa bâtil ve geçersiz olduğunu söylemek istememektedir. Aksine, Peygamber'den ve o Hazret'in Ehl-i Beyt'inden (a.s) gelen her tefsirin hak ve güvenilir olduğunu söylemek istemektedir. Fakat ne onlardan gelen, ne de onların tefsirlerini dikkat alarak istinbat ve beyan edilmiş tefsirlerin hak oldukları belli olmadığından onları güvenilmez bulmuş ve onlardan yararlanmayı tahkike muhtaç görmüştür. Bu

meselenin şahidi, onikinci mukaddimede kendi tefsir metodunu açıklarken zikrettiği sözdür. Feyz orada, ayetlerin tefsirinde masumlardan (a.s) bir hadis bulamadığında onların dışındakilerden, yani tefsir âlimlerinden elimize ulaşmış mevzuları, Kur'an'a uygun oldukları ve mana ve muhtevaları onlardan gelen rivayetlere benzediği takdirde o görüşleri de zikre-deceğini söylemiştir. Çünkü istinat bakımından ona güvenilmeyecekse görüşün uygunluğu, benzerliği ve sağlamlığı bakımından da ona itimat edilmeyecektir.<sup>875</sup> İkincisi, Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) gelen tüm tefsirlerin hak olduğu ve onlara güvenilmesi gerektiği, buna karşılık onların dışındaki tefsirlerin güvenilmez olduğu ve tahkik edilmesi lazım geldiği onların açıkça bâtlı sayıldıkları manasına gelmez. Bilakis Mekatib'in birinci bölümünde ilk müfessirlerden bahsedilirken söylenenler hesaba katılırsa, onların hak olduğu aşikârdır ve bundan tereddüt duyulmamaktadır.<sup>876</sup>

Diğer bir ifadeyle, Feyz, Peygamber ve imamların tefsiri için mutlak itibara inanmaktadır. Bunun sebebi de onların kâmil ilme ve masumiye-tidir. Diğer tefsirlerin ise hatalı olabileceğini, hata etmedikleri ve Kur'an'a uygun olduklarının bilinmesinin ise incelemeye ihtiyaç duyurduğunu düşünmektedir. Yoksa bu tür tefsirleri mutlak olarak itibarsız ve yanlış say-ması söz konusu değildir.

#### Dördüncü Görüş

Zehebi'nin Feyz'den naklettiği dördüncü görüş, her ne kadar Zehebi gibi kişilere onu kabul etmek ağır gelebilirse de, **birincisi**, birçok riva-yet onu desteklemekte ve o rivayetler, Şia'nın pek çok kitabında zikre-dilmesinin<sup>877</sup> ve aralarında senedi sahih ve muteber rivayetlerin de bu-lunmasının<sup>878</sup> yanı sıra, *Menakıbu İbn Meğazili*<sup>879</sup>, Ebu Naim'in telifi *Ma*

<sup>875</sup> Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Saifi*, c. 1, s. 75.

<sup>876</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 21-22, 29-58, 67-68, 187-188.

<sup>877</sup> Bkz: Kuleyni, *Usûlül-Kafi*, c. 2, s. 599, kitabı fadli'l-Kur'an, babu'n-nevadir, hadis 2 ve 4; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 92, s. 114, hadis 1, s. 115, hadis 4; c. 24, s. 305, hadis 1; c. 35, s. 356, hadis 6; Saffar, *Besairu'd-Derecat*, s. 121 (nadir mine elbab, hadis 2); *Tefsiru'l-Ayyaşi*, c. 1, s. 9-10, hadis 1, 3 ve 7.

<sup>878</sup> Mesela Kuleyni'nin naklettiği Ebu Basir'in mevsuk rivayeti. (Bkz: Kuleyni, *Usûlül-Kafi*, c. 2, s. 599, kitabı fadli'l-Kur'an babu'n-nevadir, hadis 4).

<sup>879</sup> Bkz: İbn Meğazili, *Menakıbu Emirulmü'minin Ali b. Ebi Talib (a.s)*, s. 328, hadis 375.



*Nezele mine'l-Kur'an fi Ali (a.s)*<sup>880</sup>, Haskani'nin *Şevahidu't-Tenzil*'i gibi Ehl-i Sünnet'in bazı kitaplarında da görülmektedir. Örnek olarak Haskani'nin *Şevahidu't-Tenzil* kitabında İbn Abbas'tan Peygamber'in (s.a.a) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

”ان القرآن اربعة ارباع فربع فينا اهل البيت خاصة و ربيع في اعدائنا و ربيع حلال و حرام و ربيع فرائض و احكام و ان الله انزل في على كرائم القرآن“<sup>881</sup>

(Hiç kuşku yok Kur'an dört kısımdır: Dörtte biri biz Ehl-i Beyt hususundadır. Dörtte biri bizim düşmanlarımız hakkındadır. Dörtte biri helal ve haram, dörtte biri vacipler ve ahkâm hakkındadır. Gerçek şu ki Allah, Kur'an'ın kerimelerini [mümtaz ayetlerini] [Hz.] Ali -a.s- hakkında indirmiştir.)

Esbağ b. Nebate'den Hz. Ali'nin (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

”نزل القرآن ارباعاً فربع فينا و ربيع في عدونا و ربيع في تفسير سنن و امثال و ربيع فرائض و احكام فلنا كرائم القرآن“<sup>882</sup>

(Kur'an dört kısımda nazil olmuştur: Dörtte biri bizim hakkımızdadır. Dörtte biri düşmanımız hakkında, dörtte biri sünnetler ve mesellerin tefsiri, dörtte biri vacipler ve hükümler hakkındadır. Öyleyse Kur'an'ın kerimleri [mümtaz ayetler] bize aittir [bizim hakkımızdadır])

Haskani başka rivayetler de aktarmıştır. Bunların referanslarına işaret etmekle yetineceğiz.<sup>883</sup>

**İkincisi**, Kur'an ayetlerinin büyük bölümü müminler, muttakiler, iyiler, Allah'ın takdire şayan kulları, hayır işlerinde öne geçen kişiler, huşu içinde namaz kılanlar ve benzerlerine övgü hakkındadır. Peygamber'in Ehl-i Beyti (a.s) ve onların gerçek dostları, bu ünvanların aşikâr örnekleridirler. Yine ayetlerin geniş bir kısmı kâfirler, münafıklar, zalimler,

<sup>880</sup> Bu kitap elimizde yoktur. Fakat *Biharu'l-Envar*'da (c. 35, s. 359) o rivayetlerin bazıları bu kitaptan nakledilmiştir.

<sup>881</sup> Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 57, hadis 57.

<sup>882</sup> A.g.e., s. 57, hadis 58.

<sup>883</sup> Bkz: A.g.e., s. 58, hadisler 59, 60, 61, s. 59, hadis 65, s. 62.

mütekebbirler, facirler, fasıklar ve benzerlerinin kötülenmesi ve verilecek cezanın açıklanması hakkındadır. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin (a.s) düşmanları bu grupların bariz örneklerindendir. Hatta önceki peygamberler ve müminler için ödül ve övgü beyan eden, ilk kâfirler ve zalimler için de kötüleme ve ceza açıklayan ayetler bile hususi özellikleri ilga edilip tenkîh-i menat<sup>884</sup> ile Ehl-i Beyt'e ve onların gerçek dostları için övgü ve ödül, düşmanları için de kötüleme ve ceza kabul edilecek şekilde genelleştirilebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın çoğu ayetinin Ehl-i Beyt'in şanı ve onların dostları ile düşmanları hakkında olduğunun söylenmesinde çekinecek ve uzak ihtimal görecektir hiçbir durum yoktur.

Huzyefe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Kur'an'da nazil olmuş bütün **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** da lübb ve lübab (beyin, cevher ve öz) Ali (a.s) içindir."<sup>885</sup> İbn Abbas'tan da şöyle nakledilmiştir: "Kur'an'da **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** nun geçtiği her yerde Ali (a.s) onun emiri ve şerifidir."<sup>886</sup> Bu ifadelerin benzerleri Mücahid ve İsa b. Raşid'den de nakledilmiştir.<sup>887</sup>

### Beşinci Görüş

Zehebi, Feyz'in bu görüşünü açıklarken üç meseleye işaret etmiştir: 1. Feyz'in, Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) Kur'an'ı toplayan ilk kişi olduğu ve onun biraraya getirdiği Kur'an'ın kâmil, hiçbir tahrif ve değiştirmeye uğramamış Kur'an olduğuna itikadı, 2. Feyz'in birinci meselenin dayanağı olarak tefsirinde yer verdiği rivayetler, 3. Feyz'in tahrifle ilgili rivayetler konusunda ortaya attığı eleştiri ve ona verdiği iki cevap.

Birinci mesele Kur'an ilimlerinin âlimleri arasında ittifak konusudur. Şii âlimlerine ilaveten, bir grup Sünnî âlim de bunu bildirmiştir.<sup>888</sup> Çok sayıda rivayet de buna delalet etmektedir. Bu yüzden inkâr ve iti-

<sup>884</sup> "Tenkîh-i menat" fıkhîta hüküm istinbatının metodlarından biridir. Bir hükmün i - letinin, benzer bütün durumlara genelleştirilebilmesi için nasta geçmeyen vasıflardan içtihad yoluyla temyiz edilmesidir. (wikifeqh.ir / çev.)

<sup>885</sup> A.g.e., c. 1, s. 63, hadisler 67, 68 ve 69.

<sup>886</sup> A.g.e., s. 64, hadisler 70-81 ve 83.

<sup>887</sup> Bkz: A.g.e., s. 70, hadis 82, s. 71-72, hadis 84 ve 85.

<sup>888</sup> Bkz: İbn Sa'd, *el-Tabakatu'l-Kübra*, c. 2, s. 338; İbn Ebî'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, c. 1, s. 27; İbn Cüzey, *el-Teshil li-Ulumi't-Tenzil*, c. 1, s. 6-7; İbn Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 30. Yine bkz: Hoi, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 223.



raz edilmesi mümkün değildir. İkinci meselede de Feyz'in o rivayetleri tedaviye ve o rivayetlerden ortaya çıkan soruna cevap vermeye koyulduğu dikkate alınırsa itiraz ve eleştiriye mahal kalmamaktadır. Feyz, ortaya çıkan soruna verdiği cevaplarında tahrif rivayetlerini, sahih oldukları farzedilse bile, Kur'an'ın maksadına halel getirmeyen değişikliğe ve mana tahrifine hamletmiştir. Bu cevaplar gözönünde bulundurulduğunda üçüncü meselede de herhangi bir sorun yoktur. Eğer bir sorun varsa o da Zehebi'nin bu görüş için beyan ettiği başlıktadır. Çünkü Feyz tahrif rivayetlerine cevap vermiş olmasına ve açıklıkla Kur'an'ın maksadına muhal değişiklik ve lafzi tahrifi reddetmesine rağmen onun görüşü için "رأى المصنف في تحريف القرآن و تبديله" başlığının zikredilmesi münasip değildir.

### Feyz'e, Yalan ve Uydurma Rivayetleri Nakletme ve Taassup İthamı

Zehebi, Feyz'in en önemli görüşlerini zikrettikten sonra onun tefsir metodunu, tefsirinin onikinci mukaddimesinden istifade ederek açıklamış ve onu, rezil etmeye taraftarlık ve nefret dolu taassupla suçlayarak şöyle demiştir: Geldiği her ayette kendi mezhebini savunmak veya muhalifinin mezhebini reddetmek için bir şahit bulmaya çalışmaktadır.<sup>889</sup> Kitabı okuyanın bu taasubun bir miktarını açıkça görebilmesi için tefsirden çeşitli örnekleri, "el-Kur'an ve Ehlu'l-Beyt", "Ta'n el-Müellif ale's-Sahabe", "Ta'nuhu ala Osman", "Ta'nuhu ala Ebubekr", "Ta'nuhu ala Ebibekr ve Ömer ve Aişe ve Hafsa", "Sarfuhi el-Ayate'l-İtab an Zâhirihi", "Difau'l-Müellif an Usuli Mezhebihi": "Velayetu Ali", "Ulu'l-Emr ellezine Tucibu Taetuhum", "el-İmam Yusa li-men Ba'dihi", "İstidlaluhu ale'r-Ric'a", "el-İman bi'r-Ric'a ve Kıyam el-Kaim mine'l-İman bi'l-Gayb", "el-Takiyye", "Te'suruhi fi Tefsirihi bi'l-Furu' el-Fıkhiyye li'l-İmamiyye", "el-Mut'a", "Nikahu'l-Kitabiyat", "Fardu'l-Ricleyn fi'l-Vudu ve Hükmü'l-Mesh ale'l-Huffeyn", "el-Ganaim", "el-İstinbat", "Mevkufu'l-Müellif min Mesail İlmi'l-Kelam": "Efalu'l-İbad", "Ru'yetu'llah", "el-Şefaa", "el-Sihr" gibi başlıklarla kendi kitabında zikretmiştir.<sup>890</sup>

<sup>889</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 160-161.

<sup>890</sup> Bkz: A.g.e., s. 161-184.

Birinci başlığın zeylinde (el-Kur'an ve Ehlul-Beyt) şöyle demiştir: Birçok Kur'an ayetinin Ehl-i Beyt'le ve onların faziletiyle irtibatı yoktur. Fakat bu tefsirin sahibi (Feyz), Şii mezhebinden etkilenerek o ayetleri, onların lafzıyla bağı bulunmayan manaya eğip bükmeye çalışmıştır. İçlerinde mezhebi taassubun aşikâr ve rezil biçimde görüldüğü manalardır bunlar. Mesela <sup>891</sup>“وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا” ayetinin tefsirinde şöyle der: “Bu, Peygamberimiz ve onun masum Ehl-i Beyt'inin nurlarının Âdem'in sülbünde olması nedeniyledir. Onlar, Allah yolunda eziyete tahammül göstermeleri nedeniyle meleklerle üstündürler. Öyleyse onlar için secde yüceltme ve ikram, sübhan olan Allah için kulluk, Âdem için itaatti. Ali b. el-Hüseyin [a.s] şöyle buyurmuştur: Babam babasından, o da Allah Rasulü'nden -sallallahu aleyhi ve [alihi]<sup>892</sup> sellem- şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: Ey Allah'ın kulları! Âdem parlak ışığı sırtında gördüğünde -çünkü Allah ruhlarımızı arştan onun sırtına nakletmişti ve Âdem nuru gördü ama ruhlar görünmüyordu- şöyle dedi: “Allahım bu nurlar nedir?” Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: “Onlar, arşımın en şerefli kubbesinden sırtına naklettiğim bedenlerin nurlarıdır. Bu nedenle meleklerle sana secde etmelerini emrettim. Çünkü o ruhların zarfıydın.” Âdem şöyle arzetti: “Rabbim keşke onları bana açıklasaydın...”

“لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ. وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ. وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ”<sup>893</sup>

Ayetinin tefsirinde şöyle der: “*Mecme'*de [İmam] Sadık'tan (a.s) şöyle rivayet edilmiştir: Yani peygamberler ve onların vasileri ile takipçilerinden Âdem ve çocukları.”<sup>894</sup>

Zehebi bu minvalde, bahsi geçen başlıkların her birinin zeylinde Feyz'in ayetlerin zeylinde rivayetlere dayanarak açıkladığı konulara yer vermiş ve mevzuyu nakletmeden önce hiçbir delil göstermeden konuyu onun mezhebi taassubuyla irtibatlandırmış ve Şii mezhebinden etkilenmiş

<sup>891</sup> Bakara 34.

<sup>892</sup> Feyz'in cümlesinde “alihi” kelimesi de vardır. (Bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 115). Fakat Zehebi, bu cümleyi Feyz'den nakletmesine rağmen ve emanet, onun cümlesini çarpıtıp eksiltmeksizin aktarmasını gerektirdiği halde kendi mezhebi uyarınca “alihi” kelimesini çıkarmıştır.

<sup>893</sup> Beled 1-3.

<sup>894</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 161-162.



addetmiştir. Sonunda da onu yalan ve uydurma rivayetler nakletmekle suçlayarak şöyle demiştir: “Kitabını baştan sona Allah Rasulü’ne -sallallahu aleyhi ve [alihi] sellem- ve Hazret’in Ehl-i Beyt’ine -aleyhim rıdvallah- yalan isnat eden rivayetlerle karartmıştır.”<sup>895</sup>

### İnceleme

Zehebi bu meseleleri tenkit ederken hiçbir inceleme ve ilmî istidlal ortaya koymamıştır. Nitekim “el-Kur’an ve Ehlu’l-Beyt” başlığının zeylinde sarfettiği söz incelendiğinde görüleceği gibi, bu başlıkların her birinin devamında, önce Feyz’den nakledeceği mevzuyla ilgili kendi yargısını açıklamakta ve sonra onun tefsirini zikretmekte, ama kendi görüşüne ve ondan naklettiği mevzunun yanlış olduğuna dair hiçbir delil açıklamamaktadır. Mesela Feyz’in İmam Ali b. el-Hüseyn’den (a.s) bir rivayete istinat ederek meleklerin Hz. Âdem’e (a.s) secdesini Peygamber’in masum Ehl-i Beyt’ine (a.s) tazim ve ikramın deliliyle açıkladığı<sup>896</sup> Bakara suresinin 34. ayetinin tefsirinde, neden bu açıklamayı bâtl ve Şii mezhebinden etkilenmiş saydığını izah etmemiş ve buna delil getirmemiştir. Öyle görünüyor ki, bu mevzular onun kendi mezhebine uygun düşmediğinden onların bâtl olduğunu apaçık ve kesin kabul etmiştir. Fakat Zehebi’ye sormak gerekir: Bu mevzuların bâtl olduğuna ne delil vardır? Acaba bu mevzuların bâtl sayılması gerektiğine akli kanıt var mıdır? Acaba onların bâtl olduğuna ayet ve muteber rivayet var mıdır? Meleklerin Âdem’e (a.s) secde etmesinin, onun sülbündeki Peygamber ve masum imamların nuru hürmetine olduğuna akli bakımdan ne mahzur vardır?

Elbette ki bu meselenin dayanağı olan rivayetin sıhhati Zehebi için sabit olmadığından bu konunun doğruluğuna inanması beklenemez. Fakat bununla birlikte Zehebi bu konuları açık biçimde bâtl ve Feyz’in Şii mezhebinden etkilenmesi saymamalı; onu, mezhebi taassupla ve kendi mezhebi lehine hadis uydurmakla itham edememeliydi. Çünkü Feyz’in

<sup>895</sup> Bkz: A.g.e., s. 185.

<sup>896</sup> Bu rivayetin asli kaynağı, İmam Hasan Askeri’ye (a.s) nispet edilen tefsirdir. (Bkz: el-İmamu’l-Askeri -a.s-, *el-Tefsiru’l-Mensub ile’l-İmami’l-Askeri -a.s-*, s. 217. Yine: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 88, Bakara suresi 34. ayetin zeyli, hadis 13). Huveyzi de bu içerikte bir rivayeti *Uyunu Ahbari’r-Rıza* (a.s) kitabından Hazret-i İmam Rıza’dan (a.s) nakletmiştir. (Bkz: *Nuru’s-Sakaleyn*, c. 1, s. 58, hadis 101).



açıkladığı mevzular rivayetlere dayanmaktadır ve sahih olma ihtimali hiç yok değildir. Tabii ki o mevzuların sıhhatinin ispatlanması, o rivayetlerin muteber olup olmadıklarının incelenmesine ve ispatlanmasına bağlıdır. Bazı yerlerde Feyz'in beyanı, açıkladığı konuların sıhhatinin ispatlanması için yeterli olmayabilir yahut o mevzuların bazılarının sıhhati ispatlanamayabilir, hatta bu konuların kimilerinin bâtil oldukları bile ispatlanabilir ama bahsi geçen mevzuların çoğunun sahih olduğu, üzerlerinde çalışma ve araştırmayla ispatlanması mümkündür.

Denilebilir ki, bu meselelerin çoğu ayetlerin zâhirine uymamaktadır ve ayetlerin zâhiriyle uyuşmama durumu da, muteber rivayet delalet etse bile onların bâtil olduğunun delilidir. Fakat bu söz doğru değildir. Çünkü birincisi, Peygamber'den veya masum imamların (a.s) birinden, sarîh veya bir ayetin delaletinden daha aşikâr delaletle ayetin zâhirine aykırı bir rivayet gelmişse o rivayet, ayetin zâhirin murad edilmediğinin delilidir; o ayetin mana ve muradını sözkonusu rivayeti dikkate alarak bulmak gerektiğine karinedir.

**İkincisi**, bu söz, Feyz Kaşani'nin bahsi geçen mevzuyla tefsir ve ayetlerin zâhiri olarak beyan etmesi durumunda doğru olabilirdi. Ama Kur'an'ın bâtını ve zâhiri bulunduğu hatırlanırsa ve Feyz'in de bu tefsirde kendisini ayetlerin zâhirin şerh ve tefsirle sınırlamadığı, aksine ayetlerin bâtını manalarını da Kur'an'ın gerçek müfessirlerinden (Peygamber ve masum imamlar -a.s-) gelen rivayetlerden yararlanarak beyan etmeyi amaçladığı hesaba katılırsa bu sözün doğruluğu izah edilebilir olmaktadır. Zira Feyz'in rivayetlere dayanarak açıkladığı konular ayetlerin bâtını manaları olabilir ve onların ayetlerin zâhiri manalarıyla uyuşmaması ve ayetlerin aşikâr delaletinin bulunmaması onların yanlış olduğuna delil oluşturmaz. Elbette ki ayetlerin sarîh veya aşikâr delaletiyle yüzde yüz çatışıyorsa ve uzak ihtimalse o konuları kabul etmek mümkün değildir ve onları terketmek gerekir. Çünkü <sup>897</sup>”و ما خالف كتاب الله فدعوه“ (Kur'an'a aykırı olanı terkedin) ifadesinin açık örneği olacaktır ve bâtil

<sup>897</sup> Bu cümle, Allah Rasulü (s.a.a), Hazret-i Ali (a.s) ve Ebu Abdullah'tan (İmam Sadık (a.s) nakledilmiştir. Bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kaşı*, c. 1, s. 121 (kitabı fadlî'l-ilm, babu'l-ahz bi's-sünne ve şevahidi'l-kitab, hadis 1); Saduk, *el-Emali*, s. 449 (meclis 58, hadis 18); Hürr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 78, hadis 10; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 2, s. 165, 227, 243; c. 75, s. 189; Burucerdî, *Camii Ehadisi's-Şia*, c. 1, s. 257, 334.



olduğuna tereddüt yoktur. Fakat bu tür mevzular bu tefsirde ya mevcut değildir, ya da çok azdır.

Her halükarda Zehebi'nin, Feyz'in mezhep taassubundan etkilendiğinin örnekleri olarak kitabında zikrettiği meseleler bu tür konulardan değildir. O mevzulardan biri de, Feyz'in Bakara suresi 84-86. ayetlerin<sup>898</sup> tefsirinden sonra Kummi'den naklettiği<sup>899</sup> hikâyesidir. Zehebi bunu "Müellifin Osman'a ta'n etmesi" başlığı altında kitabına almıştır.<sup>900</sup> Sözkonusu hikâyede Ebuzer'in Osman'la diyalogu ve Ebuzer'in sürgün edilme öyküsü anlatılmış, hikâyenin sonunda da Osman sürgün talimatını verince Ebuzer'in ona şöyle dediğini aktarmıştır: "Eğer beni taraftarlarıyla müşriklere gönderseydin, beni esir etselerdi ve deselerdi ki, servetinin üçte birini fidyeye vermedikçe onu azat etmeyeceğiz, [ne yapardın?]" Osman şöyle dedi: "Fidyeyi verir ve seni azat ederdim." Ebuzer sordu: "Eğer deselerdi ki, servetinin tamamını vermedikçe azat etmeyeceğiz [ne yapardın?]" Osman cevap verdi: "Fidyeyi verir ve seni azat ederdim." Ebuzer dedi ki: "Allahu Ekber! Habibim Rasulüllah bana bu vakayı haber vermişti. Buyurdu ki: 'Allah senin ve hasmın Osman hakkında bir ayet indirdi.' Hangi ayet olduğunu sordum. Buyurdu ki, 'Allah Teâla'nın kavli...' ve bu ayeti tilavet etti."<sup>901</sup>

Gerçi siyak itibariyle bu ayetin doğrudan muhatabı İsrailoğullarıdır. Fakat tahsisî ilga ve tenkih-i menat ile Müslümanların birbirine kılıç çek-

<sup>898</sup> "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَزْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ. ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى تُفَادَوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ"

(Hani sizden "Birbirinizin kanını dökmeyin, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın" diye misak almıştık. Sonra sizler bunu onaylamıştınız, buna şahitlik ediyorsunuz. Sonra (yine) siz, birbirinizi öldürüyor, bir bölümünüzü yurtlarından sürüp çıkarıyor ve günah ve düşmanlıkla aleyhlerinde itifaklar kuruyor ve size esir olarak geldiklerinde onlarla fidiyeleşiyordunuz. Oysa onları çıkarmanız, size haram kılınmıştı. Yoksa siz, Kitabın bir bölümüne inanıp da bir bölümünü inkâr mı ediyorsunuz?...)

<sup>899</sup> Bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 154.

<sup>900</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 162-165.

<sup>901</sup> Zehebi, a.g.e., c. 2, s. 165; Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 156.

mesinin ve birbirlerini yurtlarından çıkarıp sürgün etmelerinin çirkinliği ve caiz olmadığı sonucu da ondan çıkartılabilir. Eğer bir ayet bir kavim hakkında nazil [o kavme mahsus] olsaydı o kavmin ölmesiyle ayet de öleceğinden Kur'an'dan geriye hiçbir şey kalmayacağını buyuran<sup>902</sup> rivayetler ve Kur'an'ın ebediliği bu meseleyi desteklemektedir. Dolayısıyla ayetin Ebuzer'in sürgününe uygulanması diyalogun rasyonel ilkelerine ve sözün manasını anlamada akılcı metoda uygundur. Bunda aklen hiçbir mahzur yoktur. Feyz Kaşani'nin Kummi'den naklettiği hikâyenin ayet-i kerimenin zâhirine aykırılığı söz konusu değildir; Osman'a alaka duyan ve onun hilafetine inanan Zehebi ve benzerlerinin kabul etmesi güç olsa da ve onlara bu ağır geliyorsa da. Zaten bu sebeple onu Feyz'in taassubuyla ilgili konuların örneği saymış ve Feyz'in Şii eğiliminden ve mezhebi husumetinden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>903</sup>

Zehebi'nin, müellifin Ebubekir, Ömer, Aişe ve Hafsa'ya ta'nı olarak *Tefsiru's-Safi* den kendi kitabına aktardığı ve Feyz'in mezhebi husumetinden kaynaklandığını söylediği şeyler, ayetler üzerinde düşünüldüğü ve dikkatle bakıldığında o konuların ayetlerin zâhirine aykırı olmadığı, bilakis ayetlerle uyum içinde olduğu anlaşılacak bu kabil mevzulardır.

Söz konusu mevzuların bir diğeri de Abese suresinin ilk ayetlerinin (عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) tefsiridir. Feyz, bu ayetlerdeki ikâzı Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) şanına yakıştırmadığı, *Tefsiru'l-Kummi*'den bu ayetlerin Osman ve İbn Ümmü Mektum hakkında, *Mecmeu'l-Beyan*'dan da Ümeyyeoğullarından biri hakkında nazil olduğunu rivayet ettiğinden<sup>904</sup> Zehebi onu "Sarfuhu'l-ayati'l-itab an zâhirihi" başlığıyla kitabına almış, Feyz'in mezhep husumeti ve Şii taassubundan kaynaklanan mevzuların bir diğeri örneği olarak zikretmiştir. Hâlbuki bu tefsir, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i*

<sup>902</sup> "ولو ان الآيات اذ انزلت فى قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقى من القرآن شىء ولكن القرآن يجرى اوله على آخره مادامت السماوات و الارض و لكل قوم آية يتلونها وهم منها من خير أو شر" (*Tefsiru'l-Ayyaşi*, c. 1, s. 10).

<sup>903</sup> Zehebi şöyle demiştir:

"نجد ملا محسن فى تفسيره هذا بطعن على ابى بكر و عمر و عثمان... وهو فى حملته هذه مدفوع بدفاع الخصومة المذهبية و النزعة الشيعية"

(*el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 162).

<sup>904</sup> Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 5, s. 284-285.



*Kur'an*'da açıklanan<sup>905</sup> kurala uygundur. O kural da şudur: Tefsirde sözün karinelerine, bu cümleden olarak da muhatabın özelliğine bakmak ve ayetlerin zâhirine bunu gözönünde bulundurarak anlam vermek gerekir. Bu ayetlerde Peygamber'in ismeti ve yüce ahlakı dikkate alındığında (nitekim *Kur'an* onun hakkında <sup>906</sup>“وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ” buyurmuştur) ayetteki “suratını asan” kişinin Allah Rasulü'nden (s.a.a) başkası olduğuna ve “إياك اعننى و اسمعنى يا جارة” babından Nebiyy-i Ekrem'e (s.a.a) hitap formunda ama o kişinin davranış ve varsayımının yanlışlığının kas-tedildiğine tereddüt kalmamaktadır.

Zehebi'nin “Müellifin kendi mezhebini savunması”, “Müellifin tefsirde İmamiyye fıkhnın fûruundan etkilenmesi”, “Müellifin kelam ilminin meselelerindeki tutumu” başlığı altında beyan ettiği ve Feyz'in mezhebi taassubunun örnekleri arasında saydığı diğer konular da aynı metodla, ayetler üzerinde dikkatle durarak ve tefsirin kurallarını hesaba katarak ele alınırsa onun sandığı gibi bâtil olmadıkları açıklığa kavuşturulabilmektedir. Sözü uzatmış olmaktan çekindiğimizden söz konusu mevzuların tafsilatlı incelemesini okuyuculara bırakıyoruz.

Zehebi'nin sözünü ettiği son nokta, müellifin kendi sözlerine şahit olarak Allah Rasulü'nden (s.a.a) ve Hazret'in Ehl-i Beyt'inden (a.s) rivayet ettiği çoğu rivayetin yalan ve temelsiz olduğu; zaten o rivayetlerin kendisinin de uydurma olduklarını gösterdiği ve ravi tenkidi kriteriyle o rivayetleri tahkike ihtiyaç bulunmadığıdır. Feyz Kaşani'nin surelerin faziletleri ve onların kıraatlarına dair zikrettiği rivayetlerin hepsini, Ubeyy ve İbn Abbas'a ait rivayetler gibi yalan farzetmiştir.<sup>907</sup>

Anlaşılan o ki, Zehebi'nin *Tefsiru's-Safi*'nin rivayetleri konusundaki genellemeci yargısı, o rivayetleri kendi mezhebine aykırı görmeyi esas almıştır. Ama bunun, rivayetleri değerlendirip ölçmek için doğru kriter olmadığı bellidir. Fakat bu, kişinin kendi mezhebini kesin doğru görüp (cehl-i mürekkeple de olsa) mezhebine aykırı herşeyi kesin yanlış sayması babındandır. Bu bakımdan Zehebi'nin bu tefsirin çoğu rivayetini yalan ve uydurma görmesi de sadece kendisini bağlar ve başkaları, özellikle

<sup>905</sup> Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 171-177.

<sup>906</sup> Kalem 4.

<sup>907</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 185.

de onunla aynı mezhepten olmayanlar bu kesin bilgiye göre bu tefsirdeki rivayetlerin çoğunun uydurma olduğuna hükmedemezler. Acaba Zehebi, onun mezhebine muhalif olanların, mezhepdaşlarının kitaplarında geçen rivayetlerin çoğunu sırf Zehebi onların mezhebine muhalif diye uydurma görmesini kabul edebilir mi? Dolayısıyla Zehebi'nin bu sözünün ilmi değeri olmadığından ilmi tahkike ve cevap vermeye de ihtiyaç yoktur. Evet, Tefsiru's-Safi'nin rivayetlerine de diğer tefsirlerdeki rivayetler gibi zayıf olanlar karışmıştır ve onlardan yararlanırken sened, metin, delalet ve çelişkisizlik cihetinden araştırma ve incelemeye muhtaçtır. Şu halde ne bu tefsirin rivayetlerinin tamamı veya çoğunun sahih olduğu söylenebilir, ne de rivayetlerinin büyük bölümünün yalan ve uydurma olduğu.

### Sonuç

*Tefsiru's-Safi*'nin tanıtılması ve incelenmesi sırasında söylenenlerden, bu tefsirin, Şia'nın onbirinci yüzyılda telif edilmiş rivayetle içtihad tefsirlerinden biri sayıldığı; müellifinin de Feyz Kaşani adıyla meşhur, fıkıh, ahlak, hadis ve tefsirde çok sayıda telife sahip büyük Şii âlimlerden Muhammed Muhsin b. Murtaza (vefatı hicri kameri 1091) olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu tefsir her zaman Şii âlimlerin dikkatini çekmiştir ve bu nedenle ona çok sayıda tercüme, şerh ve talik yazılmıştır.

Bu tefsir, Kur'an'la ilgili çeşitli rivayetler, Kur'an ilimlerinin bazı bahisleri, müellifin tefsir metodu ve Kur'an ilmini açıklayan oniki mukaddime içermektedir. Hamd suresinden Nas suresine kadar Kur'an'ın tamamının tefsiri eserde vardır. Ayetlerin tefsirinde herşeyden çok rivayetlere istinat edilmiştir ve bu yüzden muhtevasının baskın havası Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlerdir. Fakat rivayetleri nakletmekle yetinmemiş ve kıraat farklılıklarının geçtiği yerlerde sahih kıraatı tanımaya ve en iyi kıraat için kriterler açıklamaya koyulmuştur. Ayetlerdeki kelime ve kavramları özet ve genel hatlarıyla incelemiş, edebi kuralları ve ayetlerin edebi özelliklerini belli ölçüde dikkate almış, Kur'an'dan şahitlere tefsir açıklamalarının başında yer vermiş, bazı ayetlerin tefsirinde sözün muhatabı ve mevzusuna istinat etmiştir. Yine mefhum delaletleri ve benzerlerine yer vermiş, rivayetleri esas alan bâtını manaları beyan etmiştir.



Rivayetlerin senedini hazfetmesi, muteber rivayetleri muteber olmayanlardan ayırırken sened kriterlerini dikkate almaması, keyfi ve kurlsız kriterlere itimat etmesi, Ehl-i Sünnet'in masumlardan (a.s) naklettiği rivayetlere güvenmesi, ayetlerle ilgili rivayetlerin tamamını zikretmemesi, karmaşık ve müşkül rivayetleri şerhetmeden nakletmesi, manayı izah ve rivayetleri uzlaştırmada yeterli açıklama getirmemesi, nüzul sebebiyle ilgili haberleri ve onların ayetlerle uyumlu olup olmadığını incelememesi ve tahlil etmemesi, uydurma olduğuna dair alametlerin ortada olduğu bazı rivayetleri yanlış yorumlaması, rivayet ve haberlerin senedini incelememesi sonucunda muteber olmayan tarihsel noktaları beyan etmesi, ayetlerin bir bölümünün zeylinde o ayetlerin manasını açıklamada herhangi bir etkisi olmaksızın uzun kıssaları naklederken ifrata kaçması gibi noktalar müellifin rivayetlerden yararlanmada izlediği tefsir metodunun eksikliklerindendir.

En iyi kıraat için zikrettiği bazı kriterlerin belirleyici olmaması ve istihsana dayanması, anlam üzerinde etkili bazı meşhur kıraatları incelememesi ve ayetleri onlara göre tefsir etmemesi, bazı kıraatları tercih etmek için rivayetleri muteber olup olmadıklarını incelemeksizin ve tüm asırlarda Müslümanlar arasında yaygın meşhur kıraatlara aykırı olup olmadığına bakmaksızın delil kabul etmek, kelimelerin manasını açıklarken yeterince araştırma yapmamak, lugat kaynaklarından ve kelimelerin Kur'an'da kullanıldığı yerlerden az yararlanmak, edebi kaideleri ve ayetlerin edebi noktalarını yeterince dikkate almamak, ayetleri tefsir ederken diğer ayetlerden yeterince yararlanmamak, akli karinelere yeterince bakmamak, bazı dayanaklarda ilim veya ilmî olmayı temel alma kuralına riayet etmemek de bu tefsirin daha önce açıklanmış diğer eksiklikleri arasındadır.

Fakat Zehebi'nin bu tefsire yönelttiği birçok tenkit de âlime yakışır şekilde ve ilmî kriterlere uygun değildir. Bilakis delilsizdir ve onun Şia'yla ilgili mezhebi taassubunun ve yanlış zihniyetinin ürünüdür.

## Altıncı Bölüm

### Edebi Tefsirin İctihad Ekolü



#### Edebi Tefsirin İctihad Ekolünün Tarifi

“E kol”, “tefsir” ve “ictihad” kelimeleri daha önceki bölümlerde açıklanmış ve tarif edilmişti.<sup>908</sup> “Edeb”e lugatta “kültür ve bilgi”, “sanat”, “güzel muamele”, “hayâ ve hürmet”, “tedip ve tenbih” manaları verilmiştir.<sup>909</sup> Fakat bu ekolün adındaki “edeb” kelimesinden bu anlamların çoğunun kastedilmediği açıktır. Bu başlıktaki “edeb”, eskilerin “lugat, sarf, nahiv, meani, beyan, bedii vs.” dallarını kapsadığını düşündüğü ilimdir.<sup>910</sup> Günümüzde ondan “Arap edebiyatı” olarak bahsedilmektedir. “Edebi tefsirin ictihad ekolü”ndan maksat ise Kur’an tefsirinde ictihadi caiz gören ama tefsirde ictihadın temel sütununu edebi bahisler kabul eden kimselerin görüşüdür. Bu bakımdan tefsirde herşeyden çok ayetlerin edebi izahına yönelerek ayetlerin mana, nükte ve işaretleri anlamada daha çok Arap edebiyatı ve edebi tahlilden yardım almaktadırlar.

<sup>908</sup> Bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 13-16, c. 2, s. 105-108.

<sup>909</sup> Bkz: Muin, *Ferheng-i Farisi*, c. 1, s. 178.

<sup>910</sup> Şöyle denmiştir: Edeb, sahibini yakışık almayan şeylerden koruyan melekedir. Ama edeb ilmi veya ölçülü söz, eskilerin ıstılahında, doğru-yanlış, iyi-kötü ve bunların mertebeleri bakımından nazım ve nesir hallerinin bilgisidir... Edeb ilminin tarifi eskilerin mesleğine göre Arabi ilimlerin ekserisini kapsar. Edebi ilimlerin sayısına dair de eskilerin görüşü muhtelifdir. Bazıları onların adedini sekiz kabul etmiş, bazıları da bu sayıyı arttırmıştır... (Dehhoda, *Logatname*, c. 1, s. 1315). Çoğu kimse metinde zikredilen ilimleri edebi ilimler arasında saymıştır. (Bkz: A.g.e., s. 1313-1315; Hacı Halife, *Keşfu’z-Zünun*, c. 1, s. 44-45).



## Edebi Tefsirin İctihad Ekolünün Taraftarları

Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Harzemi Zemahşeri (vefatı hicri kameri 528), bu ekolün ünlü taraftarlarından biridir. Tefsirinin (*el-Keşşaf*) mukaddimesinde, hiçbir âlimin Kur'an'a mahsus iki ilimde, yani meani ve beyan ilminde mahir ve usta olmadıkça Kur'an tefsirine girişmemesi gerektiğini, zaten girişse de Kur'an'ın hakikatlerin birazına bile ulaşamayacağını açıklayarak bu iki ilmin (meani ve beyan) tefsirdeki temel rolüne işaret etmiş<sup>911</sup>, ayetlerin manasını tefsir ve izah ederken herşeyden fazla edebiyat ilminden yardım almış ve uygun edebi bahislerle ayetlerin manasındaki dakik noktaları açıklamıştır. Tefsirinin hangi bölümüne bakılsa hakim havanın edebi olduğu açıkça görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, yaklaşık üç sayfa tutan<sup>912</sup> **“أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”** ayetinin tefsirinde konu ettiği tüm bahislerde edebiyat boyası vardır. **“أُولَئِكَ”** nin işaret ismi ve **“عَلَى”** nin harf olması, **“هُدًى”** in belirtisiz gelmesi, **“مِّن”** in harf olması, **“أُولَئِكَ”** nin tekrarlanması, **“هُم”** ün zamir-i fasıl olması ve **“الْمُفْلِحُونَ”** un belirtili gelmesinden çıkarılabilecek noktaları edebi açıklamalarla beyan etmiştir.<sup>913</sup>

Eminulislam Tabersi, nispeten kapsayıcı içtihad tefsiri olan büyük tefsiri *Mecmeu'l-Beyan*'ın telifini tamamladıktan sonra Zemahşeri'nin *Tefsiru'l-Keşşaf*'ını eline aldığı anda ondaki güzel sanatları çıkarıp anlaşılmasını sağ-

<sup>911</sup> Şöyle demiştir:

**“ثم ان املأ العلوم بما يغمر القرائح و انهضها بما يبحر الالباب القوارح من غرائب نكت يلفظ مسلکها و مستودعات اسرار يدق سلکها، علم التفسير الذى لا يتم لتعاطيه و اجالة النظر فيه كل ذى علم كما ذكر الجاحظ فى كتاب نظم القرآن فالفقيه و ان برز على الاقران فى علم الفتاوى و الاحكام و المتكلم و ان برز اهل الدنيا فى صناعة الكلام و... و النحوى و ان كان انحى من سيبويه و اللغوى و ان علك اللغات بقوة لحييه لا يتصدى منهم احد لسلوك تلك الطرائق و لا يغوص على شىء من تلك الحقائق الا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن و هما علم المعانى و علم البيان و”**

(Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, el-Mukaddime, s “ن”).

<sup>912</sup> Bakara 5.

<sup>913</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 43-45.



lamak üzere edebi tefsiri olan *el-Kafu's-Şafı* yazdı.<sup>914</sup> Bu da göstermektedir ki *el-Keşşaf*, seçkin bir edebi tefsirdir ve *Mecmeu'l-Beyan*'da bulunmayan dikkat çekici edebi noktalar içermektedir. Bundan sonra Tabersi, oğlu Hasan'ın isteğiyle, o iki tefsirin (*Mecmeu'l-Beyan* ve *el-Kafu's-Şafı*) öne çıkan konularından süzölmüş ve güzel sanatları içeren üçüncü tefsirini telif etti ve ona *Cevamiu'l-Cami* adını verdi.<sup>915</sup> Bu tefsirin hakim havası da edebidir ve edebi tefsirlerden sayılmaktadır. Fakat eserin müellifi, tefsirde edebiyat dışındaki şeyler için de temel bir rol farzettikinden ve bu yüzden *Mecmeu'l-Beyan* tefsirini kapsayıcı içtihad metoduyla yazdığından<sup>916</sup> onu bu ekolün taraftarı kabul etmek mümkün değildir.

İbn Atıyye adıyla meşhur Ebu Muhammed Abdülhak b. Atıyye Endülüsî de (vefatı hicri kameri 541) bu ekolün taraftarlarından bir diğeridir. Çünkü *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Aziz* isimli tefsirinin mukaddimesinde İbn Abbas'tan, bir adamın Allah Rasulü'ne (s.a.a) "Hangi Kur'an ilmi üstündür?" diye sorduğu, Peygamber'in de "Arabi ilmi. Öyleyse onu şiiirden isteyin." dediğini beyan eden bir rivayet naklettikten sonra şöyle demiştir: "Kur'an'ı irabı, şeriatta asıldır. Çünkü o sayede şeriattın kendisi olan Kur'an'daki anlamlar dile gelecektir."<sup>917</sup> Ayetlerin tefsirinde de İbn Atıyye'nin açıklamalarına hakim hava edebi bahislerdir. Mesela Fatihatü'l-Kitab suresinin tefsirinde, görüşler, rivayetler, Mekki mi,

<sup>914</sup> Tabersi şöyle der:

”فانى لما فرغت من كتابى الكبير فى التفسير المسوم بمجمع البيان لعلوم القرآن، ثم عثرت من بعد بالكتاب الكشف لحقائق (عن حقائق) التنزيل لجار الله لعلامة و استصلحت من بدائع معانيه و روائع الفاظه و مبانيه ما لا يلقى مثله فى كتاب مجتمع الاطراف و رأيت ان أسمه و أسميه بالكاف الشاف“

(Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 2, "el-mukaddime").

<sup>915</sup> Bkz: A.g.e., s. 2-3.

<sup>916</sup> *Mecmeu'l-Beyan*'ın bazı özellikleri hakkında bilgi için bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria ile Tesanifi's-Şia*, c. 20, s. 24, madde 1773.

<sup>917</sup> ”روى ابن عباس ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه و سلم فقال اى علم القرآن افضل؟ فقال النبي صلى الله عليه و سلم: «عربيته فالتمسوها فى الشعر...» و قال ايضا... قال القاضى ابو محمد عبدالحق رحمه الله: اعراب القرآن صل فى الشريعة لان بذلك تقوم معانيه التى هى الشرع“

(İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Aziz*, s. 40).



Medeni mi olduğuna ilişkin haberler, bu surenin isimleri ve fazileti, bazı kelimelerin kıraatına dair görüşlerin nakli ve bazı ayetlerin tefsirinde ayetlere istinat edilmesi hariç, geriye kalan konular edebi bahislerdir.<sup>918</sup>

**Beydavi** adıyla ünlü **Ebu Said Abdullah b. Ömer Şirazi** (vefatı hicri kameri 691) bu ekolün taraftarlarından kabul edilebilir. Çünkü tefsirinin mukaddimesinde, Arapça sanatlara ve edebi tekniklere hakim olmayı tefsirin temel ihtiyaçlarından biri olarak tarif etmiş ve şöyle demiştir: “Kişi, dinî ilimlerde derya, Arapça sanatlar ve edebi tekniklerde de mümtaz biri olmadıkça Kur’an tefsiri hakkında konuşamaz ve böyle bir işe kalkışması tehlikelidir.”<sup>919</sup>

Ayetlerin tefsirinde de, her ne kadar değişik konuları kıraat, sarf, nahiv, belâğat, fıkıh, usûl, kelam, nüzul ortamı, tarih ve rivayet gibi çeşitli ilimlerle bağlantılı olarak beyan etmişse de hepsinden fazla edebiyattan yararlanmış ve edebi kurallardan yararlanarak ayetlerin tefsirine yönelmiştir. Mesela Hamd suresinin tefsirine yaklaşık 230 satır ayırmış; bu miktarın 15 satır kadarında surenin adları, dört satır kıraat, bir satır kelam bahsi, onbir satır rivayet ve otuz satır “âmin” demenin caiz olduğu hakkında söz söylemiştir. Fakat edebi mevzular (sarf, nahiv, meani ve lugat) yüz satırdan fazladır.<sup>920</sup>

**Ebu Hayyan Endülüsi** adıyla meşhur **Muhammed b. Yusuf da** (vefatı hicri kameri 754)<sup>921</sup> bu ekolün taraftarlarından sayılmaktadır. Çünkü hem *el-Bahru'l-Muhit* tefsirinin mukaddimesinde Kur’an tefsirinde Arap edebiyatının temel rolünü vurgulamıştır, hem de ayetleri tefsir ederken

<sup>918</sup> Bkz: A.g.e., s. 39-48 (Hamd suresinin tefsiri).

<sup>919</sup> İfadesi şöyledir:

”فان اعظم العلوم مقداراً و ارفعها شرفاً و مناراً علم التفسير الذى هو رئيس العلوم الدينية و رأسها و مبنى قواعد الشرع و اساسها لا يلىق لتعاطيه و التصدى للتكلم فيه الا من برع فى العلوم الدينية كلها اصولها و فروعها و فاق فى الصناعات العربية و الفنون الادبية بانواعها“

(Beydavi, *Envaru't-Tenzil*, c. 1, s. 3, “hutbetu'l-kitab”).

<sup>920</sup> Bkz: A.g.e., s. 12-15.

<sup>921</sup> Ebu Hayyan'ı, mezhebini, ilmi şahsiyetini ve tercümesinin kaynaklarını görmek için bkz: Mamadi, *Ebu Hayyan ve Menhecchu fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-kasmu'l-evvel, s. 18-169.

söz söyleme çeşidi ve seçtiği mevzular bu özelliğin göstergesidir. Mukaddimede sözün başında, bu kitabı kaleme alırken ve saf konuları seçerken düşünce ve görüşünü diğerlerinin teliflerinde geçen mevzular arasında dolaştırdığı, onların uzun kısımlarını özetlediği, müşküllerini hallettiği, mutlak olanları kayıt altına aldığı, karmaşık olanlarını açıklığa kavuşturduğu, dağınık olanlarını toparladığı, kusurlar barındıranları halis hale getirdiğini anlattıktan sonra şöyle demektedir: “Düşünce kuvvetinin, Arabi ilmi öğrenip sıkı sıkı sarılarak, nahiv terkiplerine bakıp dikkat sarfederek, nazım ve nesir üsluplarına hakim olarak, hutbe ve şiir tekniklerine sardırarak beyan ilminin latifelerinden ve irab ilminin (nahiv) detaylarından çıkardığı şeyleri ona ilave ettim.”<sup>922</sup> Yine mukaddimede şunları belirtmiştir: “Terkipten önce kelimenin medlulünü ve ahkâmını tanımayı ihata etmiş, bu lugatta onun nasıl terkip oluşturduğuna vakıf olmuş, terkindeki güzellik ve çirkinliği teşhis seviyesine gelmiş kimse, bu lafızlardan terkip olmuş şeyleri anlamada, anlamasını sağlayacak ve ona öğretecek birine ihtiyaç duymaz.”<sup>923</sup>

Terkiplerin manalarını anlamada da tefsir ilminin sahabe ve tabiinden nâkile ihtiyaç duyduğu, ayetleri anlamının buna bağlı olduğu, sahabenin her ayetin tefsirini Allah Rasulü’ne sorduğu ve sonraki nesil için kendisinden nakil yapıldığını varsayan şahsın görüşünü Hazreti Ali’den (a.s) bir rivayet naklederek reddetmiştir.<sup>924</sup> Yine mukaddimede Zemahşeri’nin

<sup>922</sup> “واضيف الى ذلك ما استخرجته القوة المفكرة من لطائف علم البيان المطلع على اعجاز القرآن و من دقائق علم الاعراب... بالعكوف على علم العربية و النظر فى التراكيب النحوية و التصرف فى اساليب النظم و الشر و التقلب فى افانين الخطب و الشعر” (Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, c. 1, s. 10).

<sup>923</sup> “و من حاط بمعرفة مدلول الكلمة و احكامها قبل التركيب و علم كيفية تركيبها فى تلك اللغة و ارتقى الى تمييز حسن تركيبها و قبحة فلن يحتاج فى فهم ما تركب من تلك الالفاظ الى مفهوم و معلم” (A.g.e., s. 13).

<sup>924</sup> Şöyle demiştir:

“و قد جرينا الكلام يوماً مع بعض من عاصرنا فكان يزعم ان علم التفسير مضطر الى النقل فى فهم معانى تركيبه بالاسناد الى مجاهد و طاووس و عكرمة و اضرابهم و ان فهم الآيات متوقف على ذالك... و كان هذا المعاصر يزعم ان كل آية نقل فيها التفسير خلف عن سلف بالسند الى ان وصل ذلك الى الصحابة و من



tefsir hakkındaki görüşünü zikretmiş ve onu desteklemiştir.<sup>925</sup> Ayetlerin tefsirinde de her ne kadar sahabe ve tabiin kavline değiniyor, bazen de Kur'an ayetlerine ve Arap şiirine istinat ediyorsa da sözlerine ve ele aldığı konulara hakim hava edebidir. Hamd suresinin sonunda, bu surenin tefsirinde, Arap dilini anlamada maharet ve uzmanlık sahibi olanlar dışında hiçkimsenin çıkaramayacağı ilm-i beyandan çok faydalar bulunduğu işaret etmiştir. Ondan sonra da bu sure için onbir çeşit fesahat ve belagat beyan etmiştir.<sup>926</sup>

Emin el-Havli'yi de, tefsiri, [Kur'an ayetlerinin] doğru, kâmil, kuşatıcı ve insicamlı metodla edebi incelemesine mahsus görmesi ve tefsirin ilk maksadını sırf edebi kabul ederek diğer bütün amaçlarının buna bağlı olduğunu belirtmesi<sup>927</sup> bakımından bu ekolün çağdaş taraftarlarından sayılabilir. Tabii ki onun tefsir hakkındaki görüşü, başka bir eserde incelenip açıklandığı üzere<sup>928</sup> öncekilerin görüşünden birtakım farklılıklar taşımaktadır.

كلامه ان الصحابة سألوا رسول الله عن تفسيرها هذا و هم العرب الفصحاء الذي نزل القرآن بلسانهم و قد روى عن على كرم الله وجهه و قد سئل هل خصكم رسول الله بشيء فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة او فهماً يؤتاه الرجل في كتابه، و قول هذا المعاصر يخالف قول على عليه السلام“ (A.g.e., s. 13-14).

<sup>925</sup> Bkz: A.g.e., s. 19-20.

<sup>926</sup> Bkz: A.g.e., s. 53-54.

<sup>927</sup> Emin el-Havli, Kur'an'ı en büyük Arapça kitap sayan ve tefsirin ilk ve en önemli am - cının, en büyük Arapça kitap ve edebi eser olarak Kur'an'a bakmak olduğunu açıklayan uzun girişten sonra şöyle der:

”فجملة القول ان التفسير اليوم -في ما افهمه- هذه الدراسة الادبية، الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة التوزيع. و المقصد الاول للتفسير اليوم ادبي محض صرف غير متأثر بأى اعتبار وراء ذلك. و عليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد اليه، هذه هي نظرتنا الى التفسير اليوم و هذا غرضنا منه“

(Bir grup müsteşrik, *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiyye*, c. 5, s. 367). Yine bkz: Rumi, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Karni'r-Rabii Aşer*, c. 3, s. 881.

<sup>928</sup> Bkz: Es'adi ve diğerleri, *Asıbşınası-yi Cereyanhâ-yi Tefsiri*, c. 2, makale-i tefsir-i edebi. Fehd Rumi de dördüncü bapta "el-itticahu'l-edebi fi't-tefsir" başlığı altında Emin el-Havli'nin tefsir metodunu incelemiş ve açıklamıştır. (Bkz: Rumi, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Karni'r-Rabii Aşer*, c. 3, s. 886-900).

Aişe Abdurrahman bintu's-Şatî, Emin el-Havli'nin seçkin talebesidir. Üstadının metodunu kabul etmiş<sup>929</sup> ve Kur'an'dan sureleri bu metodla tefsir etmiştir.<sup>930</sup> Bu ekolün bir diğer çağdaş takipçisidir.

## Edebi Tefsirin İctihad Okulunu İnceleme ve Eleştirisi

Arap edebiyatı ilminin (lugat, sarf, nahiv, meani ve beyan) tefsirdeki rolü kimseye gizli değildir. Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) ve Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) nakledilmiş tefsir rivayetlerinde ayetlerin edebi tefsiri ve lugat açıklaması görülmektedir.<sup>931</sup> Sahabe ve tabiinin bir kısım tefsirleri de ayetlerin edebi tefsiridir.<sup>932</sup> Mücahid'den nakledildiğine göre Allah'a ve kıyamet gününe iman eden kişinin, Arap lugatlarına vakıf olmaksızın Allah'ın kitabı [onun tefsiri ve manası] hakkında

<sup>929</sup> Bkz: Bintu's-Şatî, *el-Tefsiru'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 5, 10-11, 13, 15, 17-18.

<sup>930</sup> Onun Kur'an'ın 14 suresinin tefsiri yayınlanmıştır. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 23 ve c. 2, s. 192), Fehd Rumi, onun tefsir metodu ve tefsirinin bir kısmını inceleyip açıklamıştır. (Bkz: *İtticahatu't-Tefsir*, c. 3, s. 926-956).

<sup>931</sup> “كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَغَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ” (Bakara 187) ayetindeki “الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ” ve “الْخَيْطُ الْأَسْوَدِ”in, bir rivayette Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, s. 281, bu ayetin tefsiri) gündüzün beyazlığı ve gecenin siyahlığı olarak tefsiri; “فَآتَاهُمُ اللَّهُ” (Tevbe 30) ayetinin “لَعَنَهُمْ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ اللَّهِ” (Tevbe 77) ve “فَاعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ” (Tevbe 77) ile tefsiri; “إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ” (İbrahim 22) ayetlerinde ki “كفر”ün tefsirini “beraat” ve “وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنَّ” (Ahzab 10) ayetindeki “ظن”nın tefsirinin “şüphe” olduğu ve “ظن”nın bazen yakın manasına, bazen de şüphe manasına geldiği açıklanarak, ne zaman mead konusunda kullanılırsa yakın, ne zaman dünya işleri manasında kullanılırsa şüphe manasına geldiği Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) nakledilmiştir. (Bkz: Huveyzi, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 2, s. 208, hadis 109, s. 246, hadis 25, s. 535, hadis 52, c. 3, s. 315, hadis 262 ve c. 4, s. 242, hadis 33). Edebi tefsir ve lugat açıklamasının örnekleri, Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetlerde vardır.

<sup>932</sup> Kur'an'dan 250 civarında kelimenin manasının Arap şiirinden şahitlerle açıklandığı *Garibu'l-Kur'an fi Şi'ri'l-Arabi* (Nafi b. el-Ezrak'ın İbn Abbas'a soruları) sahabe-nin edebi tefsirine örnektir. (Daha fazla bilgi için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 150-151).



söz söylemesi caiz değildir.<sup>933</sup> Şatibi şöyle demiştir: “...Kur’an bütün olarak Arap diliyle indirilmiştir. Öyleyse onu anlamanın yegâni yolu budur. Çünkü Allah Teâlâ;

<sup>934</sup> *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* ve <sup>935</sup> *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* buyurmuştur. Şu halde onu anlamak isteyen herkes bunu Arap dili yoluyla yapabilir. Bunun dışında bir yolla onu anlamak mümkün değildir.”<sup>936</sup> Müfessirlerin neredeyse tamamının ittifakıyla, hatta Kur’an’ı Kur’an’la tefsir etmenin içtihad okulu ve rivayetle tefsirin içtihad okuluna taraftar olanların bile gözönünde bulundurduğu konu budur ve çoğu ayetin manasını anlayıp açıklamada bu ilimden yardım almışlar, ayetlerin manalarını onu esas alarak izah etmişler ve ayetlerin işaret ettiği bazı noktaları açıklamışlardır.<sup>937</sup> Fakat Kur’an’ın mana ve tefsirini anlamayı rivayette geçenlerle sınırlandıran ve tefsir ekolü, bizim istilahımızla “sırf rivayet” olanlar ayetlerin tefsirinde edebiyata istinat etmemişlerdir. Fakat onlar da tefsir rivayetlerinin manasını anlamada ve ayetlerin manasını rivayetler yoluyla keşfetmede adı konmamış<sup>938</sup> biçimde edebiyattan yardım almışlar; bu ihtiyacı hesaba katarak tefsir tarihi boyunca, hatta ilk asırlarda bile Kur’an’ın müfredat, meani ve irabı hususunda pek çok kitap yazmışlardır.<sup>939</sup> Kur’an ilimleri-

<sup>933</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve’l-Müfessirin*, c. 1, s. 266.

<sup>934</sup> Yusuf 2.

<sup>935</sup> Şuara 195.

<sup>936</sup> Şatibi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 64.

<sup>937</sup> Mesela bkz: Feyz Kaşani, *Tefsiru’s-Safi*, c. 1, s. 235, “وَادْكُرُوهُ كَمَا هَذَاكُمْ” (Bakara 198) ayetinin tefsiri; c. 2, s. 16-17, “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ” (Maide 6) ayetinin tefsiri; c. 3, s. 81, “جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أُنُودَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ” (İbrahim 9) ayetinin tefsiri; Taberi, *Camiu’l-Beyan*, c. 1, s. 61, “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” (Hamd 7) ayetinin tefsiri; c. 13, s. 110, “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ” (Yusuf 24); Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 18-19, “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” (Hamd 7) ayetinin tefsiri; s. 25, “إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ” (Hamd 5) ayetinin tefsiri; c. 5, s. 177, 202, 240, 248, 292, 301, 306; c. 6, s. 71, “وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ” (Maide 73) ayetinin tefsiri.

<sup>938</sup> Metinde “irtikazi” (Çev.)

<sup>939</sup> Mesela *Garibu’l-Kur’an*, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn (hicri kameri 121); *Meani’l-Kur’an*, Ferra (hicri kameri 207); *Tefsiru Meani’l-Kur’an*, Ahfeş (hicri kameri 210 veya 215 ya da 221); *Tefsiru Garibi’l-Kur’an*, İbn Kuteybe (hicri kameri 276); *Meani’l-Kur’an ve l’rabu’l-Kur’an*, Züccac (hicri kameri 311); *Ma İttefeka Lafzuhi ve İhtelefa Ma’nahu mine’l-Kur’ani’l-Mecid*, Müberred (hicri kameri 286); *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, Ra-

nin âlimleri de müfessir için bu ilmin lüzumunu vurgulamışlardır. Zerkeşi şöyle demiştir:

”و اعلم انه ليس لغير العالم بحقائق اللغة و موضوعاتها تفسير شيء من كلام الله و لا يكفي في حقه تعلم اليسير منها فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم احد المعنيين و المراد المعنى الآخر“<sup>940</sup>

(Bil ki, lüğatin hakikatlerine ve mevzularına vakıf olmayan kimse için Allah'ın kelimelerinden hiçbir şeyi tefsir etmesi caiz değildir. Lüğatin birazını öğrenmesi de yeterli değildir. Çünkü lafız bazen müşterektir (birkaç anlama sahip) ve o iki manadan birini biliyordur, oysa kastedilen diğer manadır.)

Suyuti de otuzaltıncı nev'de “ma'rifetu garibihi” (Kur'an'ın zihne uzak kelimelerinin tanınması) başlığı altında şöyle demiştir: “Bu ilmi bilmesi müfessir için zaruridir.”<sup>941</sup> Yetmişyedinci nev'de bazılarının, kişinin ancak onbeş ilmi ihata ettiği takdirde Kur'an'ı tefsir edebileceğini ve o onbeş ilimden yedisinin edebi ilimler olduğunu nakletmiştir.<sup>942</sup>

Biz de *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da kelimelerin nüzul zamanındaki anlamlarına bakılması ve Arap edebiyatının kurallarının dikkate alınmasını tefsirin kurallarından; edebi ilimleri de (lugat, sarf, nahiv, meani ve beyan) müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında saymış, tefsirin bu ilimlere ne şekilde muhtaç olduğunu açıklamıştık.<sup>943</sup> Tefsirin Arap edebiyatı ilmine duyduğu ihtiyaca karşı çıkan kimseye rastlamıyoruz. Seyyid Haşim Bahrani, bazı meani ve beyan âlimlerinin bu iki

gib İsfehani (hicri kameri 502) ve yazılmış ama basılmamış daha birçok kitap. Mesela: *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, Eban b. Tağlib (hicri kameri 141); *Meani'l-Kur'an ve l'rabu'l-Kur'an*, Kutrub (hicri kameri 206); *Meani'l-Kur'an*, Vasil b. Ata (hicri kameri 131); *Meani'l-Kur'an ve l'rabu'l-Kur'an*, İbn Ebi Sare Ruasi; *Meani'l-Kur'an Kuçek ve Bozorg*, Yunus b. Habib (hicri kameri 182); *Garibu'l-Kur'an*, Nadar b. Şemmil (hicri kameri 203); *Lugatu'l-Kur'an*, Heysem b. Adıyy (hicri 206); *Garibu'l-Kur'an*, Esmail (hicri kameri 216) vs. (Bu kitaplar tanımak veya zikredilen kaynakları hakkında bilgi için, Ragib el-İsfehani'nin *el-Müfredat*'ı dışında bkz: Babai, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an*, c. 1, s. 306, 339, 343, 489, 509, 495, 376, 384, 392-394).

<sup>940</sup> Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 1, s. 399.

<sup>941</sup> Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 1, s. 355.

<sup>942</sup> A.g.e., s. 1209-1210.

<sup>943</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 81, 105, 335-351.



ilmin öğrenilmesiyle Kur'an'ın tevilini bilebileceklerini sanmalarına ve "Bu iki ilimde yaya oldukları halde tefsire kalkışanlara yazıklar olsun" demelerine şaşırdığını belirterek, Allah'ın kitabıyla ilgili bu iki ilme sahip olursa da hiç kuşku yok Ehl-i Bey'ten (a.s) öğrenmeye ihtiyaç duyulacağını söylemiştir.<sup>944</sup> Fakat o da bunu söylerken, meani ve beyan ilminin Allah'ın gizlenmiş sırrı olan Kur'an tevilini çözmek için yeterli olduğu ve edebi tefsirde Ehl-i Bey'ten (a.s) öğrenmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşüne karşı olsa bile, tefsirin Arap edebiyatına muhtaç olduğuna esas itibariyle karşı çıkmamıştır.

Dolayısıyla birçok ayetin tefsirinde edebi tefsirin zarureti ile edebi bahis ve tahlile ihtiyaç duyulduğunda tereddüt ve ihtilaf yoktur. Bu ekol konu olduğunda üzerinde durmaya ve dikkat sarfetmeye değer olan ve incelemeyi hakeden şeylerden birincisi edebiyatın hakim rolüne inanmak, ikincisi edebi bahislerde ifrat, üçüncüsü ise ihtilafli edebi kurallara ve kendine özgü edebi ekole dayanmaktır. Birinci unsur ekolün kendisiyle irtibatlı eksikliktir ve onda mevcut bulunması mümkündür. İkinci ve üçüncü unsur doğrudan ekolün kendisiyle irtibatlı değildir. Bilakis bu ekolün taraftarlarının düçar olması muhtemel musibetlerdir. Aşağıda bu üç unsur izah edilecektir.

### a) Edebiyatın Hakim Rolüne İnanmak

Bu ekolün, başka herşeyden çok edebi bahislere yönelmeleri ve tefsirlerindeki hakim havanın edebi konular olması nedeniyle ayetlerin tefsirinde uyguladığı metoddan ve içlerinden bazılarının Kur'an tefsirinde meani ve beyan ilminin ve edebiyatın rolünü beyana dair sözünün zâhirinden anlaşılmaktadır ki, Kur'an tefsirinde edebiyat ilmi ve edebi tahliller için

<sup>944</sup> İfadesi şöyledir:

”و العجب كل العجب من علماء علمى المعانى و البيان حيث زعموا ان معرفة هذين العلمين يطلع على مكنون سر الله جل جلاله من تأويل القرآن قال بعض ائمتهم ويل ثم ويل لمن تعاطى التفسير و هو فى هذين العلمين راجل... و لا ريب ان محل ذلك من كتاب الله جل جلاله يحتاج معرفته الى العلم به من اهل التنزيل و التأويل و هم اهل البيت عليهم السلام الذين علمهم الله سبحانه و تعالى فلا ينبغي معرفة ذلك الا منهم“

(Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 3-4).



hakim rol düşünmektedir. Onlara göre tefsiri güçlendiren temel etken edebi izahlardır. Ayetlerin manasındaki müphem ve mücmellerin ağırlıklı kısmı edebi tahlillerle giderilebilir ve Yüce Allah'ın onlardaki muradı bu yolla anlaşılabilir. Eğer bu çıkarım doğruysa ve Kur'an'ın nasıl tefsir edilmesi gerektiğine ilişkin böyle bir görüşe sahiplerse onların tefsir okulu onay verilemez. Çünkü her ne kadar içtihad tefsirinin bileşenlerinden biri edebi beyanlar ise de, ayetlerin manasındaki bazı müphemler yalnızca edebi araştırmayla bertaraf edilebilirse de ve ayetlerin kimi konulara ve detay noktalara delaleti ayetlerin lafız ve ibarelerinin edebi özelliğiyle ve Arap edebiyatının kurallarını ve onların icaplarını dikkate alarak elde edilebilecekse de ayetlerin manasındaki çoğu müphemler ve mücmeller ve onlardaki Yüce Allah'ın muradı edebi bahislerle halledilebilir değildir.

Ayetlerdeki derin mevzular ve detay noktaların çoğuna edebi bahisler gözönünde bulundurularak ulaşılamaz. Ayetlerdeki kelimelerin anlamlarına veya kelimelerin yapısına ve cümlelerin terkibine vakıf olmama neticesinde ortaya çıkan müphemler belki edebi bahislerle ortadan kaldırılabılır ama ayetlerin nüzul ortamını bilmemekten veya ayetlerin muhtevasının ululuğundan ya da bir mevzuyla bağlantılı ayetlerin dağınık ve birleşik olmasından yahut umum ve mutlak olanları tahsis eden veya kayıt altına alan etkenin ya da ayetlerin zâhirinden sarfı nazar etmeyi gerektirecek karinelerin bulunma ihtimalinden ve bu kabil unsurların ayetlerin mana ve muradında ortaya çıkmasından kaynaklanan müphemler ve mücmeller edebi bahislerle giderilemez.

Aynı şekilde, dakik manalar ve derin maarifin ağırlıklı bölümü sadece ayetler üzerinde tedebbürle ve diğer ayetlerden ve tefsir rivayetlerinden yardım alarak elde edilebilir. Mesela <sup>945</sup>”اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde “sırat-ı müstakim”den kastedilenin ne olduğu edebi bahislerle anlaşılabilir.

”أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”<sup>946</sup>

<sup>945</sup> Hamd 6.

<sup>946</sup> Yasin 60-61.



Bu gibi ayetlerden yardım alarak “sırat-ı müstakim”in Allah’a ibadet ve kulluk olduğu ve herşeyde ona itaat anlamına geldiği keşfedilebilir. Yahut <sup>947</sup>“وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ” ayetinin tefsirinde İsrailoğullarının Cumartesi günü yaptığı haddi aşmanın ne olduğu edebi tahlille aydınlatılamaz;

”وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حَيَاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ“ <sup>948</sup>

(Onlara deniz kıyısındaki beldenin ahalisinin akıbetini sor. Hani Cumartesi günü haddi aşıyorlardı. Balıklar Cumartesi günlerinde suyun üstünde geliyor, Cumartesi dışındaki günlerde gelmiyordu...)

Ayeti dikkate alınarak ayetin maksadına belli ölçüde yaklaşılabılır ve onların Cumartesi günü haddi aşmalarının denizdeki balıklar konusunda olduğu anlaşılabilir. Deniz kıyısında yaşayan ve imtihan için Cumartesi günü balık avlamaları yasaklanan, bunun üzerine hileye başvurup Cumartesi günkü balıkları hapseden ve onları Pazar günü avlayan İsrailoğullarının tarihsel macerası dikkate alındığında onların Cumartesi günü haddi aşmalarının mahiyeti tamamen ortaya çıkmış olacaktır.

*Reveşşinasi-yi Tefsir- Kur'an*'da açıklandığı gibi, her ayetin tefsirinde kelimelerin nüzul zamanındaki anlamlarını ve edebi kuralları hesaba katmaya ilaveten siyak, ayetlerin nüzul ortamı, söyleyenin özellikleri, ayetlerdeki mevzunun harici özellikleri, sözün vurgusu ve makamı, akli malumat, o ayetin konusuyla ilgili diğer ayetler, onunla ilgili rivayetler, dinî ve mezhebî zaruriyat ve icmalar gibi başka öğelere de bakmak gerekecektir. <sup>949</sup> Bu okulda, sayılan öğelerin dikkate alındığı pek belli değildir ve bu bakımdan bu ekolün eksiklikleri vardır.

## b) Edebi Bahislerde İfrat

Tefsirin, ayetlerin mana ve maksadını ve Yüce Allah'ın ondaki muradını ortaya çıkarmak olduğu gözönünde bulundurulursa her tür edebi

<sup>947</sup> Bakara 65.

<sup>948</sup> A'raf 163.

<sup>949</sup> Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 110-215.

bahsin ayetlerin tefsirinde sözkonusu edilemeyeceği, bilakis ayetlerin mana ve maksadı, işaret edilen noktalar ve Yüce Allah'ın muradını anlama üzerinde etkili edebi bahislerle yetinmek ve herhangi bir tesiri bulunmayan edebi bahislerden kaçınmak gerektiği anlaşılabacaktır. Fakat bu ekolün taraftarları edebiyatın hakim rolüne inanmaları ve edebi bahislere haddinden fazla paha biçmeleri nedeniyle bazen ayetlerin tefsirinde ifrata kaçmakta ve lazım gelen miktardan fazla edebi bahislere girmektedirler. Bunu da bu ekolün bir diğer musibeti saymak mümkündür. Çünkü tefsir dışındaki bahislerin tefsire girmesine yolaçabilir, müfessir ve muhatapları, ayetlerin mana ve maksadını ve Allah'ın onlardaki muradını anlamak olan asli hedeften sapabilirler.

### c) Kendine Özgü Edebi Ekole Dayanarak İhtilaflı Kurallara İtimat

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, uzmanların ittifak ettiği edebi kurallar ayetlerin tefsirinde temel ve dayanak yapılabilir ve bunu esas alarak, kelime ve cümlelerin yapısı ile onların ayetlerdeki özellikli konumundan elde edilen mana ve nükteler keşfedilip açıklanabilir. Çünkü bu ilimlerde gösterilmiş kaidelerin fasih Arapların kültürü, Kur'an'ın nüzulü zamanında dolaşımda olan fasih Arapça'daki nesir ve şiir, o asrın en fasih eserlerinde, bu cümleden olarak da Kur'an-ı Kerim'de mevcut kelime ve cümlelerin kullanımının dikkate alınmasıyla düzenlenip derlendiği, yine konunun uzmanlarının ittifakından da bu kaidelerin fasih ifadelere, hatta en fasih Arapça eserlere mutabakatına güven hâsıl olduğu hesaba katılırsa bu kurallara itimat edilebilir ve onlardan Kur'an'daki kelime ve cümlelerin mana ve işaretlerini keşfetmek için yardım alınabilir. Fakat edebi ilimlerin uzmanları arasında ihtilaflı olan edebi kaidelere güvenilemez. Zira o uzmanlardan hangisinin Arap dilinin fasih ve en fasih ifadelerine uygun düştüğü bilinemez.<sup>950</sup> Bu nokta hesaba katıldığında denebilir ki, bu ekolün taraftarlarının karşı karşıya bulunduğu ve sakındırılmaları gereken felaket, ihtilaflı edebi kurallara güvenmek veya ayetlerin tefsirinde kendine özgü edebi ekole dayanmaktır. Çünkü daha önce söylendiği gibi ihtilaflı edebi kaidelerin doğruluğuna

<sup>950</sup> Bkz: A.g.e., s. 107-108.



ve bir edebi ekole mahsus görüşlere güvenilemez, buna dayanan tefsir de ayetlerdeki gerçek mana ve muradı keşfetmeyi başaramaz. Böyle yerlerde müfessir, ya dayanak yaptığı kural hakkında araştırma yapmalı ve onun fasih ifadelere uyup uymadığını kesin ve muteber şahitlerle tespit etmeli, ya da ihtilaflı edebi kurala ve kendine özgü edebi ekole göre tefsir ettiği manayı Allah Teâla ile ilişkilendirmemeli ve o konuda susmalıdır. Dolayısıyla, edebi tefsirin içtihad okuluna mensup ve bu ekolün nesnel göstergesi olan bazı tefsirlerin, bahsi geçen öğeler (edebiyatın hakim rolüne inanılması, edebi bahislerde ifrat, kendine özgü edebi ekollere dayanarak ihtilaflı kurallara itimat) bakımından tanıtılması ve tefsir metodunun incelenmesi yerinde olacaktır.

### Edebi Tefsirin İctihad Okuluna Mensup Tefsirler

Edebi tefsirin içtihad okuluna mensup tefsirler, Kur'an ayetlerinin mana ve muradını ortaya çıkarmak için içtihadta herşeyden fazla ayetlerin edebi izahına odaklanmış ve edebi bahislerden yardım almış tefsirlerdir. Sonuç itibariyle onların muhtevasına hakim hava, ayetlerle ilgili edebi bahislerdir. Kur'an tefsirinin edebi ilimler ve bahislere olan ihtiyacı, Kur'an'ın manasını anlama ve onu tefsir etmek üzere *Meani'l-Kur'an*, *Garibu'l-Kur'an*, *İrabu'l-Kur'an*, *Mecazu'l-Kur'an*, *Bediu'l-Kur'an*, *el-Huruf ve Meani'l-Kur'an*, *Siracu'l-Hüda fi Meani'l-Kur'an* ve *Meşakilehu, Ma Ağlak min Garibi'l-Kur'an*, *Nazmu'l-Kur'an*, *Lugatu'l-Kur'an*, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, *Kitabu ma İttefaka Lafzuhi ve İhtelefe Ma'nahu min'el-Kur'ani'l-Mecid* vs. gibi çeşitli başlıklar altında çok sayıda edebi kitabın telif edilmesine yolaçmıştır. Bunların birçoğu kayıptır ama bir kısmı basılmıştır ve elde mevcuttur.<sup>951</sup> Bu grup kitaplar Kur'an'daki manaları anlamaya yardımcı olmaktadır ve onun tefsiri için mukaddimedir. Fakat “edebi içtihad tefsirleri” başlığı, bu grup kitapları kastetmemektedir. Bilakis bundan maksat, tefsir olarak ve Kur'an'ın manasını kâmilten ortaya çıkarma hedefiyle telif edilmiş kitaplardır.

<sup>951</sup> Hicri birinci yüzyıldan üçüncü yüzyıla kadar sözkonusu başlıklar altında telif edilmiş kitapları görmek ve elde mevcut bulunan basılmış kitaplar hakkında bilgi edinmek için bkz: Babai, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an*, s. 288, 306, 339, 343, 376, 384, 392-394, 396, 489, 495, 509-512, 520, 522, 524 ve 527.

Bunların en meşhurları, Zemahşeri'nin yazdığı *el-Keşşaf an Haka-iki Gavamidi't-Tenzil*, Eminulislam Tabersi'nin yazdığı *Cevamiu'l-Cami*, İbn Atıyye'nin yazdığı *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Aziz*<sup>952</sup>, Beydavi'nin yazdığı *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Ebu Hayyan'ın yazdığı *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*<sup>953</sup>, çağdaş edebi tefsirler arasında da Bintu'l-Şâtî'nin yazdığı *el-Tefsiru'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim*<sup>954</sup>, Tahiri Keni ve İslampenah-i Yezdi'nin yazdığı *Tefsir-i Edebi-yi Kur'an*<sup>955</sup> vardır. Burada bu tefsirlerin bir kısmını tanıtıp inceleyeceğiz.

<sup>952</sup> Zehebi ve ona dayanarak da Ma'rifet bu tefsiri me'surla tefsir kitaplarının (rivayet tefsiri - ler) en meşhuru saymıştır. (Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 204; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sebihi'l-Kaşib*, c. 2, s. 312, 343). Fakat her ne kadar bu tefsirlerde tefsir rivayetleri de nakledilmişse de, edebi tefsirin icthad ekolün taraftarlarını tanıtırken işaret edildiği gibi, İbn Atıyye bu ekolün taraftarlarından ve bu tefsirde çok sayıda ayetin manasını açıklarken Arap şiiri ve lugatına ve edebi şahitlere istinat etmiştir. Tefsirin hakim havası da edebidir. (Bkz: Aynı kitap, s. 191). Bu sebeple bu tefsir Zemahşeri'nin tefsiriyle mukayese edilebilir. Ebu Hayyan şöyle demiştir:

“كتاب ابن عطية نقل و اجمع و اخلص و كتاب الزمخشري الخص و اغوص”

(el-Bahru'l-Muhit, c. 1, s. 21) ve Zehebi, İbn Teymiyye'nin şöyle dediğini nakletmiş-

tir: “و تفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري” (el-Tefsir ve'l-Müfessirun, c. 1, s. 241). Zehebi de bu tefsiri tarif ederken şöyle demiştir:

“و هو كثير الاستشهاد بالعشر العربي، معنى بالشواهد الادبية لل عبارات كما انه يحتكم الى اللغة العربية عندما يوجه بعض المعاني و هو كثير الاهتمام بالصناعة النحوية” (A.g.e., s. 240).

<sup>953</sup> Müellifin *el-Bahru'l-Muhit'i* ve tefsir metodunu tanımak için bkz: Mahmadi, *Ebu Hayyan ve Menhecehu fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*.

<sup>954</sup> Bu tefsir 400 sayfa civarındadır ve Dr. Aişe Abdurrahman Bintu's-Şâtî'nin kalemi - den üstadı Emin el-Havli'nin tefsir metoduyla yazılıp yayınlanmış Kur'an'ın 14 sure- sinin (Duha, İnşirah, Zelzele, Adiyat, Naziat, Beled, Tekasür, Alak, Kalem, Asr, Leyl, Fecr, Hümeze, Maun) iki cüz halinde tefsiridir.

<sup>955</sup> Bu tefsirden şimdiye dek Hamd, Bakara, Âl-i İmran ve Nisa surelerinin tefsirini kapsayan 3 cilt derlenmiş ve basılmıştır. Hamd ve Bakara surelerinin tefsiri, Mehdi İslampenah'ın gayretiyle hazırlanıp basılmış Mirza Ali Aşgar Tahiri Keni'nin ders not- ları ve yazıdır. Bir kez iki cilt halinde hicri şemsi 1377 yılında, başka bir seferinde de bir cilt halinde hicri şemsi 1381 yılında yayınlanmıştır. Âl-i İmran suresi tefsiri (ikinci cilt) ve Nisa suresi tefsiri (üçüncü cilt) birinci ciltteki metodla İslampenah'ın telifidir ve bu iki cildin basımı da hicri şemsi 1381 yılında yapılmıştır. (Bkz: Tahiri Keni, *Tefsir-i Edebi-yi Kur'an*, c. 1, s. 11-13; İslampenah, *Tefsir-i Edebi-yi Kur'an*, c. 2, s. 5). Bu tefsir Farsça'dır ve her ayetin tefsirinde konular altı bölümde (1. Ayetin nakli ve tercümesi, 2. Lugat bilgisi, 3. Sarf, 4. Nahiv, 5. Belagat, 6. Ayetin mesajı) açıklanmıştır. (Daha fazla izah için bkz: Tahiri Keni, a.g.e., s. 8-9 veya İslampenah, a.g.e., c. 1, sayfa t-c)



### • el-Keşşaf

Bu tefsirin tam adı, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Te'vil ve Uyunu'l-Ekavili fi Vucuhi't-Te'vil*'dir ve dört cilt halinde yayınlanmıştır.<sup>956</sup> Kur'an'ın tamamının tefsirini kapsayan ve hicri altıncı yüzyılda telif edilmiş<sup>957</sup> bu tefsir, edebi içtihad tefsirlerinin en ünlülerinden biridir. Çünkü ayetlerin tefsirinde herşeyden fazla edebi bahislerden yardım alınmıştır ve muhtevası daha çok, ayetlerle ilgili edebi tahliller ve belagat noktalarının beyanıdır.<sup>958</sup> Bu yüzden bakıldığında telif zamanında eşsiz bir tefsirdir. Bu nedenle, bu tefsirden önce onun gibisinin telif edilmediği söylenmiştir.<sup>959</sup> Eserin müellifi Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed<sup>960</sup> Harzemi Zemahşeri<sup>961</sup> Hanefi<sup>962</sup>

<sup>956</sup> Birinci cilt 697 sayfadır ve Maide suresinin sonuna kadardır. İkinci cilt 751 sayfadır ve Kehf suresinin sonuna kadardır. Üçüncü cilt 619 sayfadır ve Fatır suresinin sonuna kadardır. Dördüncü cilt 825 sayfadır ve Kur'an'ın sonuna kadardır. (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Beyrut baskısı: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, hicri kameri 1407).

<sup>957</sup> Tefsirini mukaddimesinde, Arapların "dekakatu'r-rikab" (altmış-yetmiş yaş) adını verdiği ömrünün on yılında bu tefsiri telifte koyulduğunu bildirmiştir. *"و ناهزت العشر"* *"و ناهزت العشر"* *التي سمتها العرب دقاقة الرقاب*, *el-Keşşaf*, c. 1, el-mukaddime sayfa sin). Doğum - nun hicri kameri 467 yılında gerçekleştiği hesaba katılırsa telifinin hicri kameri 527-537 yılları arasında kaleme alındığı anlaşılabılır. Fakat tefsirin sonunda musannıfın el yazısıyla tefsirin asli nüshasından nakledilmiştir ki bu tefsirin tamamlanması 23 Rebiülevvel 528 senesinde olmuştur. Hacı Halife de eserin bitiş zamanını aynı tarih olarak zikretmiştir. (*Keşfu'z-Zünun*, c. 2, s. 1476).

<sup>958</sup> Edebi tefsirin içtihad okulunda, bu tefsirin hakim havasının edebi olduğunu açıkla - ken bu tefsirden örnekler vermiştik.

<sup>959</sup> Bkz: İbn Hallikan, *Veşeyatu'l-A'yan*, c. 5, s. 168; İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, c. 4, s. 119.

<sup>960</sup> Çoğu kitapta dedesinin Muhammed olduğu söylenmiştir. (Bkz: İbn Hallikan, *Veşeyatu'l-A'yan*, c. 5, s. 168; Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nübela*, c. 20, s. 151; Suyuti, *Tabakatu'l-Müfessirin*, s. 120 vd.) Fakat Yakut Hamevi onun dedesini Ahmed olarak yazmıştır. (Bkz: Hamevi, *Mu'cemu'l-Udeba*, c. 10, s. 126).

<sup>961</sup> Hicri kameri 467 yılında Harzem'in beldelerinden biri olan Zemahşer'de dünyaya ge - miştir. 538 senesinde de yine Harzem'in bir başka beldesi olan Cürcaniyye'den ve - fat etmiştir. Bu nedenle ona Harzemi Zemahşeri veya Zemahşeri denmiştir. Bir süre Mekke'de Allah'ın Evi'nin etrafında bulunduğundan ona Carullah denmiştir. Bu la - kab da onun için ünlüdür. (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, sayfalar h-t, müellifin hal tercemesi); İbn Hallikan, a.g.e., s. 168; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 20, s. 151; Suyuti, *Tabakatu'l-Müfessirin*, s. 120; Hamevi, a.g.e., s. 126-127; İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, c. 4, s. 118-119 ve 121).

<sup>962</sup> Suyuti şöyle demiştir: *"كان واسع العلم... معتزلاً قوياً في مذهبه مجاهراً به حنفياً"* (*Buğyatu'l-Vuat*, c. 2, s. 270); İbnu'l-İmad, İbnu'l-Ehval'in şöyle dediğini nakletmiş - tir: "Hanefi imamlardandı." (İbnu'l-İmad, a.g.e., s. 121) ve Hamevi onun telifleri ara - sında *Şakaiku'n-Nu'man fi Hakaiki'n-Nu'man fi Menakibi'l-İmam Ebi Hanefiyye* başlıklı kitabı zikretmiştir. (Bkz: Hamevi, *Mu'cemu'l-Udeba*, c. 10, s. 134-135).

Mutezilidir<sup>963</sup> (hicri kameri 467-538). İbn Hallikan ondan, tefsir, hadis, nahiv, lugat ve ilm-i beyanda büyük imam vasfıyla söz etmiş ve şöyle demiştir: “[İnsanlar] onun tekniği[ni öğrenmek ve yararlanmak için] toplanıp ona doğru seyahate çıktılar.”<sup>964</sup> Ehl-i Sünnet’in meşhur rical âlimi Muhammed Ahmed Zehebi şöyle demiştir: “Belagatta, Arapça, meani ve beyanda zirvedeydi. Nazmı da (şiir) iyiydi.”<sup>965</sup> Suyuti ve başka bazıları, onu edebiyatta allame olarak tanıtmışlardır.<sup>966</sup> Çok sayıda telifi vardır. *Esasu’l-Belaga, el-Faik fi Garibi’l-Hadis, Cevahiru’l-Luga, el-Mufasssal fi’n-Nahv, el-Enmuzec (el-Nemuzec)*<sup>967</sup> *fi’n-Nahv, el-Müfred ve’l-Müellif fi’n-Nahv, Mukaddimetu’l-Edeb fi’l-Luga, Nuketu’l-İrab fi Garibi İrabi’l-Kur’an, el-Emali fi’n-Nahv, Kitabu’l-Esma fi’l-Luga* gibi bazıları edebi ilimler üzerinedir.<sup>968</sup> Telifleri arasında bir de şiir divanı dikkat çekmektedir.<sup>969</sup> Ondan, aşağıdaki beyitler en güzel örneği olan şiirler de nakledilmiştir:

كثير الشك والخلاف و كل يدعى الفوز بالصراط السوى  
فاعتصامى بلا اله سواه ثم حبنى لاحمد و على  
فاز كلب بحب اصحاب كهف كيف اشقى بحب آل النبي<sup>970</sup>

Keşşaf tefsirini methederken de şöyle demiştir:

ان التفاسير فى الدنيا بلا عدد و ليس فيه لعمري مثل كشاف  
ان كنت تبغى الهدى فالزم قرائته فالجهل كالداء و الكشاف كالشاف<sup>971</sup>

<sup>963</sup> İbn Hallikan şöyle demiştir:

”و كان الزمخشري المذكور معتزلى الاعتقاد متظاهراً به حتى نقل عنه انه كان اذا قصد صاحباً له و استأذن عليه الدخول يقول لمن يأخذ الاذن: قل له ابو القاسم المعتزلى بالبَاب“

(*Vefeyatu’l-A’yan*, c. 5, s. 170). Tefsirinde de Mutezile akaidini çokça savunmuştur. Bu yüzden tefsiri Mutezile’nin en önemli tefsirlerinden sayılmıştır. (Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve’l-Müfessirin*, c. 1, s. 387, 429, 457-464).

<sup>964</sup> İbn Hallikan, *Vefeyatu’l-Uyun*, c. 5, s. 168.

<sup>965</sup> Zehebi, *Siyeru A’lami’n-Nübela*, c. 20, s. 154.

<sup>966</sup> Suyuti, *Tabakatu’l-Müfessirin*, s. 121; Davudi, *Tabakatu’l-Müfessirin*, c. 2, s. 315.

<sup>967</sup> *Mu’cemu’l-Udeba*’da bu kitap *el-Nemuzec* olarak belirtilmiştir. Fakat başkaları ona *el-Enmuzec* demiştir. (Bkz: İbn Hallikan, *Vefeyatu’l-A’yan*, c. 5, s. 169; Suyuti, aynı yer; Davudi, a.g.e., s. 316).

<sup>968</sup> Hamevi, teliflerinden elliye yakınının adını saymıştır. Zikredilen başlıklar, onların arasında göze çarpanlardır. (Bkz: *Mu’cemu’l-Udeba*, c. 10, s. 134-135).

<sup>969</sup> Bkz: A.g.e., s. 134.

<sup>970</sup> A.g.e., s. 129.

<sup>971</sup> Aynı yer.



İbn Hacer Askalani onu tanıtırken şöyle demiştir:

Zemahşeri, belagat tekniklerinde ve söz ustalığında marifetin nihai derecesindeydi. *Esasu'l-Belaga* kitabı en iyi kitaplarındandır... Ama tefsirine gelince, insanlar ona hırslandı, onun hakkında tartıştı ve desiselelerini (ayetlerin tefsirine karıştırdığı yanlış mevzuları) açıkladı ve bu kitap hakkında telif verdi. Sünnete sağlam basan ve farklı kavillerin bir kısmını okuyan herkes onun tefsirinden yararlanabilir ve desiselerinden (yanlış meseleler) zarar görmez.<sup>972</sup>

Suyuti'den nakledildiğine göre eski müfessirlerden zikrettikten sonra şöyle demiştir:

Daha sonra belagat ilimlerinde -Kur'an'ın mucizeviliğini anlamayı sağlayan ilimler- uzman bir grup -ve bu metodun sultanı olan Keşşaf sahibi- geldi. Bu nedenle kitabı doğu ve batının en uzak noktalarında şöhret buldu ve yayıldı.<sup>973</sup>

Eminulislam Tabersi'nin (vefatı hicri kameri 547) "*Mecmeu'l-Beyan*'ı telif ettikten sonra Carullah'ın *el-Keşşaf li-Hakaiki't-Tenzil*'ine vakıf oldum. Onun getirdiği yeni manalar ve hayret verici lafız ve prensiplerden eşine rastlanmayacak noktaları seçtim, büyük bir kitapta toplayıp ona *el-Kafu's-Şaf* adını verdim."<sup>974</sup> Sözünden anlaşılmaktadır ki, birincisi, bu tefsir çok hızlı şöhret bulup yaygınlaşmıştır. İkincisi, edebi açıdan fevkalade ve benzersiz noktalar içermektedir. Öyle ki Tabersi gibi bir şahsiyet, edebi olarak da güçlü ve ayrıcalıklı bir tefsir olan *Mecmeu'l-Beyan*'ı telif ettikten sonra *Keşşaf*'ın üstün yönlerini, o noktaları içeren yeni bir tefsir yazmayı hakedecek nitelikte bulmuştur. Yine bu tefsir, Zemahşeri'den sonraki müfessirlerin çoğunun ilgisi çekmiş ve tefsirin bazı yerlerini nakletmiş ya da eleştirmişlerdir.<sup>975</sup> Zerkeşi de Kur'an ilimleri bahislerinde

<sup>972</sup> İbn Hacer Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, c. 6, s. 5.

<sup>973</sup> Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 2, s. 1476.

<sup>974</sup> Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 2.

<sup>975</sup> Nişaburi, tefsirinin mukaddimesinde, *Keşşaf*'ta bulduğu önemli latifeleri kendi tefsirinde zikrettiğini ve onların güçlüklerini gidermeye çalıştığını belirtmiştir.

”و ضمنت اليه ما وجدت في الكشف وفي سائر التفاسير من اللطائف المہات...  
و مع حل ما يوجد في الكشف من المواضع المعضلات“



Zemahşeri'nin görüşlerine çokça istinat etmiştir.<sup>976</sup> Allame Hilli, *Nehcu'l-İman fi Tefsiri'l-Kur'an* adıyla bir kitap telif etmiş ve onda *Keşşaf*'ın özetine yer vermiştir.<sup>977</sup>

Bu tefsir iki yönden Şia ve Ehl-i Sünnet âlimlerin ilgisini çekmiş ve onun özeti, haşiyesi, şerhi, tenkidi olan pek çok kitap telif edilmiştir.<sup>978</sup>

*Tefsiru'l-Garaibi'l-Kur'an ve Regaibu'l-Furkan*, c. 1, s. 6). Beydavi tefsiri (*Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*) vassfedilirken şöyle denmiştir:

”و تفسيره هذا كتاب عظيم الشأن غنى عن البيان لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالاعراب والمعانى والبيان“

(Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 187). Beydavi'nin bu tefsiri izlemesi o boyuttadır ki, kimileri bu konuda muhtasar bir kitap yazmış ve ona “el-İthaf bi-Temyiz ma Tebia fihi'l-Beydavi Sahibe'l-Keşşaf” adını vermiştir. (Bkz: A.g.e., s. 193). Ebu Hayyan da Zemahşeri ve İbn Atıyye'yi tefsirde en büyük telif sahipleri görmüş ve bu ikisinin tefsirlerinin diğer tefsirlere nispetinin Kadir gecesinin diğer gecelere nispeti gibi olduğunu söylemiştir. Sonra Zemahşeri'nin tefsiriyle İbn Atıyye'nin tefsirini mukayese etmiş

ve nihayet ”فما كان فى كتابى هذا من تفسير الزمخشري رحمه الله فاخبرنى به استاذنا“ cümlesiyle, Zemahşeri tefsirinden bazı mevzulara kendi kitabında yer verdiğini bildirmiştir. (*el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*, c. 1, s. 20-21). Yine bkz: Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, c. 1, s. 23, 30, 32,, 36, 41, 51, 56; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 9, 26, 31, 38-39, 40-41, 48, 60, 69, 72, 84, 88, 104, 124, 127, 193; Feyz Kaşani, *Tefsiru's-*

*Safi*, c. 1, s. 333 ve c. 5, s. 345 (فَإِذَا فَرَعْتَ فَأَنْصِبْ) ayeti konusunda Zemahşeri'nin sözünü tenkit); Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 279, c. 4, s. 171, c. 5, s. 136, c. 7, s. 280, c. 8, s. 32, 130, 177, c. 9, s. 286, c. 11, s. 26, 101-102, 365, 384, c. 12, s. 30, 246, 283, c. 13, s. 94, 161, 248, 313, c. 14, s. 246, 300, 305, 370, c. 16, s. 173, c. 20, s. 15; *Safvetu't-Tefasir* müellifi Muhammed Ali Sabuni de tefsirinin bi-

rinci sayfasında bu tefsiri, ”اوثق التفسير“ vasfıyla Taberi, Kurtubi, Alusi, İbn Kesir ve *el-Bahru'l-Muhit* tefsirleriyle aynı hizada zikretmiş ve onu, yardım aldığı tefsirler arasında saymıştır.

<sup>976</sup> Bkz: Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 1, s. 172, 311, 317, 488, 490, 492; c. 2, s. 225, 240, 383, 462 ve 467.

<sup>977</sup> Bkz: *Ricalu'l-Allame el-Hilli*, s. 46 (musannıfın kendi hal tercemesi); Ağabozorg Te - rani, *el-Zeria*, c. 24, s. 412; c. 12, s. 171.

<sup>978</sup> Bu kitaplar hakkında bilgi için bkz: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 174 (el-İntisaf fi Şerhi'l-Keşşaf), s. 380 (Tahric Ehadisi'l-Keşşaf), s. 442-443 (Tefsiru'l-İsfehani el-Meşhur)

”جمع فيه بين الكشاف و مفاتيح الغيب... جمعاً حسناً بعبارة وجيزة سهلة مع زيادات و اعتراضات فى مواضع كثيرة“

s. 261 ve 265 (el-Takribu Muhtasari'l-Keşşaf), s. 485 (el-Temyiz lima Evdeuhu'z-Zemahşeri mine'l-İ'tizal fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz), s. 745, c. 2, s. 1480 (Dureru'l-Esdaf fi



Biri, edebi yönden fevkalade olması, ikincisi ise müellifinin Mutezile mezhebinden olması ve ayetleri mezhebinin etkisi altında tefsir etmesidir. Örnek vermek gerekirse:

- 979- “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” ayetinin tefsirinde “saptırma”nın “Allah”a isnat edilmesini, fiilin sebebe isnat edilmesi olarak açıklamış ve demiştir ki, Allah misal verdiği ve bir kesim o misal sebebiyle sapıtıp başka bir kesim de hidayet bulduğunda [Allah] onların dalalet ve hidayetlerinin sebebi olmaktadır [bu yüzden saptırma Allah’a isnat edilmiştir]. Bu tefsiri teyit etmek üzere Zeyd b. Ali’den nakledilmiş bir kıraatı zikretmiş ve şöyle demiştir: Zeyd b. Ali “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا” ve yine “وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” okumuştur.

- “إِلَّا الْفَاسِقِي” in tefsirinde, “Fasık, şeriat[ın istilahında] büyük günah işlemesi sonucunda Allah’ın fermanından çıkan kimsedir.” demiş ve onu, Mutezile’nin görüşüne uygun olarak “النَّازِلُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ”, yani ne mümin, ne kâfir olup mümin ve kâfir arasında bir yerde duran kişi olarak tarif

Havaşiyi’l-Keşşaf), c. 2, s. 1242 (Feraidu’t-Tefsir) İhtisar fihri’l-Keşşaf, s. 1480 (Tuhfetu’l-Eşraf fi Keşfi Gavamidi’l-Keşşaf). Yine bkz: A.g.e., c. 2, s. 1477-1484; Bağdadi, *İdahu’l-Meknun fi’z-Zeyl ale Keşfi’z-Zünun an Esamiyi’l-Kütüb ve’z-Zünun*, c. 3, s. 19 (el-İthaf fi Şerhi Hutbeti’l-Keşşaf), s. 134 (el-İnsaf fi’r-Reddi ala Sahibi’l-Keşşaf), s. 313 (Takribu’t-Tefsir fi Telhisi’l-Keşşaf), s. 316 (Tekmiletu’l-Keşf ale’l-Keşşaf) s. 317 (Tekmilu’l-Keşşaf fi’t-Tefsir), s. 328 (Tenzilu’l-Ayat ale’ş-Şevahid mine’l-Ayat) Şerhu Şevahidi’l-Keşşaf, s. 388 (Ceyyidu’n-Nakd fi İbareti’l-Keşşaf ve’s-Sa’d), c. 4, s. 159 (Fethu’l-Eltaf fi Tekmiletu’l-Keşf ale’l-Keşşaf), s. 285 (Kitabu’l-Cezaf min Kelami Sahibi’l-Keşşaf), s. 353 (Haşiyetu ale’l-Keşşaf fi’t-Tefsir), s. 403 (Letaifu’l-Eltaf fi Tahkiki’t-Tefsir ve Nakdu’l-Keşşaf). Yine bkz: Bağdadi, *Hedyyetu’l-Arifin Esmau’l-Müellifin ve Asaru’l-Musannifin min Keşfi’z-Zünun*, c. 5, s. 108, 118, 123, 144, 179, 342, 346, 424, 465, 610, 721, 726, 728, 735, 737, 748, 789, 792, c. 6, s. 72, 128, 142, 163, 166, 171, 181, 222, 236, 243, 254, 267, 273, 331, 403, 430, 439, 475, 527, 529 ve 559. Ayrıca bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 3, s. 30, madde 52 (Bahru’l-Esdaf) Haşiye ve Şerh li-Tefsiri’l-Keşşaf ve’l-Haşiye aleyh, c. 4, s. 310 (Tefsiru Kaşifeti’l-Keşşaf) Ta’likat ala Tefsiri’l-Keşşaf, c. 10, s. 199 (el-Reddu ale’z-Zemahşeri fi Tefsiri’l-Keşşaf), c. 14, s. 46, madde 1680 (Şerhu Legazi’l-Keşşaf), c. 17, s. 239, madde 68 (Kaşifu’l-Gavaşi ve hüve Haşiye ale Tefsiri’l-Keşşaf), c. 18, s. 336, madde 363 (Legazu’l-Keşşaf), c. 22, s. 211, madde 6731 (Mulehhesu’l-Keşşaf), c. 24, s. 305, madde 1600 (el-Nuketu’l-Letafi’l-Varide ala Sahibi’l-Keşşaf). Yine bkz: A.g.e., c. 2, s. 397, madde 1594, c. 3, s. 178, c. 4, s. 262, 267, 269, 280, 293, 301, 425, c. 5, s. 99, c. 6, s. 59, c. 9, s. 2, s. 571, c. 12, s. 170, c. 13, s. 240, c. 14, s. 33, 46, c. 17, s. 243, c. 18, s. 55, c. 24, s. 412.

979 Bakara 26.

etmiştir.<sup>980</sup> “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ” ayetinin tefsirinde “خَتَمَ” nin “اللَّهُ”a isnadını mecaz kabul etmiş, istiare ve temsil türünden olduğuna ihtimal vermiştir.<sup>981</sup> Bu da Mutezile’nin inancına uygundur.

Onun Mutezile akaidinden etkilenmiş tefsirlerini tenkit etmek üzere telif edilmiş kitaplardan biri, Ahmed b. Münir’in yazdığı ve *el-Keşşaf*’ın sayfalarının altında basılmış (Beyrut baskısı, hicri kameri 1406, Daru’l-Kitabi’l-Arabi baskısı) *el-İntisaf*’dır. Diğeri İbn Hacer Askalani’nin *Haşiyetu’ş-Şeyh Muhammed Ulyani’l-Merzuki ala Tefsiri’l-Keşşaf* adındaki telifi, üçüncüsü ise Keşşaf’ın sayfalarının zeylinde yayınlanmış, Muhammed Ulyan’ın telifi *Meşahidu’l-İnsaf ala Şevahidi’l-Keşşaf* adındaki telifidir.

El-Ezher Üniversitesi Din İlimleri Fakültesi’nde Kur’an ve Hadis ilimleri müderrislerinden olan Muhammed Abdulazim Zerkani, bu tefsiri vasfederken şöyle demiştir:

Zemahşeri’nin *Keşşaf* kitabı, tefsir kitaplarının en iyisi yahut en iyileri arasındadır. Mutezile eğilimine rağmen tefsirde belagat bakımından müracat edilmektedir. Kendisinden sonraki birçok tefsir ondan meseleler almış ve ona güvenmiştir.

Daha sonra kitabın üstünlüklerini saymaya koyulur.<sup>982</sup>

Zehebi, itikad bakımından bu tefsirin müellifine muhalefet etmekle birlikte onu değerlendirirken şöyle demiştir:

Bu tefsir, ondaki İtizal akaidi gözardı edilirse, eşsiz bir tefsirdir. Çünkü eserin müellifi ayetlerin birçoğunda Kur’an’ın mucizevi yönlerini ortaya çıkarmış ve Kur’an’ın nazmındaki güzellik ve belagatının üzerindeki örtüyü kaldırmıştır. Hiçkimse Zemahşeri gibi, Kur’an’ın güzelliği ve belagat sihrinin üzerindeki örtüyü kaldıracabilecek kabiliyette değildir. Zira o, ilimlerin çoğuna aşina idi. Özellikle Arap lugatına kâmil manada vakıftı, Arap şiirini iyi tanıyordu ve belagat, beyan, irab ve edebiyat ilimlerini ihata etmişti. Bu ilmî ve edebî deha, *Keşşaf* tefsirine, bütün ulema-

<sup>980</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 118-119.

<sup>981</sup> Bkz: A.g.e., s. 48-51.

<sup>982</sup> Bkz: Zerkani, *Menahilu’l-İrfan*, c. 2, s. 70.



nın bakışlarını üzerinde toplayan ve müfessirlerin gönlünü fetheden çok güzel bir giysi giydirmiştir.<sup>983</sup>

(Keşşaf tefsirinden bazı cümleler ve Zemahşeri'nin bu tefsiri tavsif eden şiirlerinden bazılarını naklettikten sonra)

Şöyle demiştir:

Bu kitap kendi babında benzersiz bir eser, tefsir âlimleri ve talebelerinin gözünde de yüksek mertebede bir ilimdir. Düşmanları ise her ne kadar çoğu Mutezile olmasını hedef alan eleştiriler yöneltmişse de onun üstünlük ve güzel sanatını itiraf etmiştir.<sup>984</sup>

### Tefsir Üslubu<sup>985</sup>

Her surenin başında surenin adını, Mekki mi, Medeni mi olduğunu, ayetlerinin sayısını<sup>986</sup> ve surelerin çoğunda surenin nüzul sırası, bazı ayetlerin Mekki veya Medeni olma istisnasını açıklamakta<sup>987</sup>; bazı yerlerde surenin isimlendirilmesinin izahı<sup>988</sup>, ayetlerin sayısı, Mekki mi, Medeni mi olduğu ve bazı ayetlerin istisnasına dair görüşlere<sup>989</sup> yer vermekte ve bazen surenin nüzul senesine de işaret etmektedir.<sup>990</sup> Surenin ve onu okumanın faziletleriyle ilgili rivayetleri her surenin sonunda zikretmektedir.<sup>991</sup> Zemahşeri, tefsir dışındaki rivayetleri nakletmekten de

<sup>983</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 433.

<sup>984</sup> A.g.e., s. 435.

<sup>985</sup> Burada tefsir üslubundan kasıt, müfessirin sureleri ve ayetleri tefsir etmeye giriş ve çıkışta, tefsir konularını açıklamada ve onları düzene sokup dizayn etmede izlediği tarz ve stildir.

<sup>986</sup> Mesela bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 1 (Fatihatu'l-Kitab suresini tefsirin başla - gıcı), s. 19 (Bakara suresini tefsirin başı), s. 335 (Âl-i İmran suresini tefsirin başı), s. 461 (Nisa suresini tefsirin başı) ve diğerleri.

<sup>987</sup> Fatihatu'l-Kitab, Bakara, Âl-i İmran ve Nisa surelerinin başında bu surelerin nüzul s - rasına ve bazı ayetlerin Mekki mi, Medeni mi olduklarına ilişkin istisnaya işaret yok - tur. Ama Maide, En'am, A'raf, Enfal, Tevbe, Yunus, Hud, Yusuf gibi surelerde bu iki noktaya değinmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 600; c. 2, s. 3, 85, 193, 241, 326, 377, 440, 537, 569, 592, 646, 702).

<sup>988</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 1.

<sup>989</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 1; c. 2, s. 3, 241, 511.

<sup>990</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 243.

<sup>991</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 19 (Fatihatu'l-Kitab suresinin sonu), s. 334 (Bakara suresinin sonu), s. 460 (Âl-i İmran suresinin sonu) ve diğerleri.

kaçınmamaktadır.<sup>992</sup> Rivayetlerin, hatta kuşkulandırıcı rivayetlerin<sup>993</sup> bile sıhhat ve sağlamlığı hakkında söz söylemektedir. Tefsir konularını daha çok soru-cevap biçiminde ve icaza riayet ederek açıklamaktadır. Mesela “إِنْ قُلْتَ، قُلْتُ” (soru-cevap) demiştir. Yedi adet soru-cevapla “بِسْمِ” in tealluk ettiği şey ve sonra gelmesinin izahı, “اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ” ıle farkı, “اسم الله” kıraata ait olmasının manası, Allah Teâla'nın “Allah'ın adıyla kıraat et” buyurmasının izahı, “بِسْمِ”deki “ba”nın meksur gelmesi ve “اسم”deki “elif”in hazfedilmesi nin izahını yapmıştır.<sup>994</sup> Üç soru şeklinde “الله” kelimesinin isim veya sıfat olması, türetilmesi ve lām harfinin tefhim<sup>995</sup> okunması hakkında söz söylemiştir.<sup>996</sup> Üç soruda da “الرَّحْمَنَ” in sarfının menedilmesi, “الله” ı rahmetle vasfetmenin manası ve “الرَّحْمَنَ” in “الرَّحِيمَ” e öncelendiğinin izahını anlatmıştır.<sup>997</sup> “رَبِّ الْعَالَمِينَ” in tefsirinde de “الْعَالَمِينَ” in çoğul kullanılması, kelimenin “vav ve nun” ve “ya ve nun” ile çoğul yapılması iki “إِنْ قُلْتَ، قُلْتُ” (soru ve cevap) şeklinde beyan edilmiştir.<sup>998</sup> Buna benzer biçimde pek çok ayetin tefsirinde edebi noktaları ve onlarla ilgili tefsiri “إِنْ قُلْتَ، قُلْتُ” formunda zikretmiştir.<sup>999</sup>

<sup>992</sup> Mesela Fatihatu'l-Kitab suresinin bitimindeki namazda ‘amin’ demeyeyle ilgili rivayetler. (A.g.e., s. 18).

<sup>993</sup> Kur'an'ın tahrifine delalet eden rivayetler gibi. (A.g.e., c. 3, s. 518).

<sup>994</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 2-5.

<sup>995</sup> Kıraat ilmi istilahında “kalın okumak” (Logatname-i Dehhoda'dan özetle, Çev.).

<sup>996</sup> Bkz: A.g.e., s. 6.

<sup>997</sup> Bkz: A.g.e., s. 7-8.

<sup>998</sup> Bkz: A.g.e., s. 11.

<sup>999</sup> Mesela;

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (Maide 55)

ayetin tefsirinde onaltı satır söz söylemiş, bunun içinde üç “إِنْ قُلْتَ، قُلْتُ” zikretmiştir:

(a) فان قلت: قد ذكرت جماعة، فهلا قيل انما اولياءكم؟ قلت: اصل الكلام: «انما وليكم الله» فجعلت الولاية لله على طريق الاصاله ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين على سبيل التبع، ولو قيل «انما اولياكم الله ورسوله والذين آمنوا» لم يكن في الكلام اصل و تبع.



### İtticahlar ve Eğilimler<sup>1000</sup>

Daha önce geçtiği gibi, Zemahşeri'nin bu tefsirde temel eğilimi ve yaklaşımı İtizal akidesidir. Çünkü uygun gördüğü her yerde Mutezile akaidinden bahsetmiş, onu yaymak üzere söz söylemiş ve ayetleri Mutezile inancı prensiplerine göre tefsir etmiştir. Bunun örneklerine işaret edilmişti.<sup>1001</sup> Ama buna ilaveten, onda sufilik karşıtı ve Şia karşıtı eğilim de görülmektedir. Yani ayetleri tefsir ederken yeri geldikçe Sufilere ve Şia'ya da hücum etmiştir.

Örnek vermek gerekirse:

<sup>1002</sup>“يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ” ayetinin tefsirinde, kulların Allah'a ve Allah'ın da kullara muhabbeti manasını verdikten sonra sufileri insanların en cahili, ilme, ehl-i ilme ve şeriata en çok düşman olanlar, insanların en yanlış yolda olanları gibi vasıflarla anmış; onların dinini muhabbet ve aşk, se-dirde ve raks mekanında şarkı söyleme ve bu benzeri şeyler olarak ta-nımlamış; “فَتَعَالَى اللَّهُ عَنْهُ عُلُوًّا كَبِيرًا” cümlesiyle itikatlarının bätıl olduğuna

(b) فان قلت: «الذين يقيمون» ما محله؟ قلت: الرفع على البدل من الذين آمنوا، او على: هم الذين يقيمون، او النصب على المدح،

(c) فان قلت: كيف صح ان يكون لعلی رضى الله عنه و اللفظ لفظ جماعة؟ قلت: جىء به على لفظ الجمع و ان كان السبب فيه رجلاً واحداً ليرغب الناس فى مثل فعله فينالوا مثل ثوابه و لينبّه (A.g.e., s. 648-649).

<sup>1000</sup> İtticahlar ve eğilimlerden maksat, müfessirin tefsir içinde tefsir dışındaki konulara yaklaşımlardır.

<sup>1001</sup> “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” ayetinin tefsirinde şunları söylemiştir:

“فان قلت: ما الايمان الصحيح؟ قلت: ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه و يصدقه بعلمه. فمن اخلّ بالاعتقاد و ان شهد و عمل فهو منافق و من اخلّ بالشهادة فهو كافر و من اخلّ بالعمل فهو فاسق” (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 39).

Eğer son cümlede, imanın bir cüzü olan dinin ahkâmıyla amele halel getiren ve dinin ahkâmıyla amel etmeyenlerin ne mümin, ne de kafir değil, fasık olduğunu kast ediyorsa bu sözü de, iman ve küfür arasında vasıta bulunduğu inanan Mutezile akaidine eğilim sayılabilir. Fakat eğer maksadı, böyle bir kimsenin fasık mümin olduğu ise sözü sahihtir ve hak itikada uygundur.

<sup>1002</sup> Maide 54.

işaret etmiş; “خربها الله” ve “عطلها الله” gibi lanetlerle de onların işlerinden duyduğu nefreti göstermiştir.<sup>1003</sup>

Ahzab suresi tefsirinin başında Ubeyy b. Ka'b'tan, Ahzab suresinin Bakara miktarınca veya daha uzun olduğu ve recm ayetinin de içinde yer aldığına dair bir rivayet naklettikten sonra şöyle demiştir: “Ubeyy'in kastettiği, Kur'an'ın neshedilmiş kısımlarından olduğudur. Fakat ilave kısımların bir sayfada Aişe'nin evinde duruyorken evcil hayvanın onu yediği hikayesi, mülhidler ve rafizilerin teliflerindendir.”<sup>1004</sup>

Zemahşeri'nin rafiziler derken kastettiği Şia'dır. Bu cümlede onları mülhidlerle aynı yerde zikretmiş ve Aişe'nin evinde Kur'an'ın bir kısmını evcil hayvanın yediğini anlatan haberi tekzip etmek için onu Şia'nın teliflerinden sayarak onu Şia'nın uydurup kendi teliflerinde zikrettiğini öne sürmektedir. Hâlbuki bu haber Ehl-i Sünnet'in kitaplarında geçmekte<sup>1005</sup>, hatta *Keşşaf*'ın mukaddimesinde “hadiste müminlerin emiri” ünvanıyla anılmış olan<sup>1006</sup> İbn Hacer Askalani, bu cümleye yazdığı talikte haberin ravisini itham edilmemiş ve sika kabul etmiş; Ebu Ya'la, Darekutni, Bez-zar, Taberani ve Beyhaki'nin [hepsi de Ehl-i Sünnet'in ünlü âlimleridir]

<sup>1003</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”و اما ما يعتقدہ اجهل الناس و اعداهم للعلم و اهلہو امقتہم للشرع و اسوأہم طريقة و ان كانت طريقتہم عند امثالہم من الجهلة و السفہاء شیئاً و ہم الفرقة المفتعلة المتفعلة من الصوف و ما يدينون بہ من المحبة و العشق التغنى على كراسيہم خربها الله و فى مراقصہم عطلها الله باييات الغزل الموقولة فى المردان الذين يسمونہم شهداء و صعقاتہم التى اين عنها صعقة موسى عند دكّ الطور فتعالى الله عنه علواً كبيراً، و من كلماتہم: كما انه بذاته يحبہم كذلك يحبون ذاته فان الهاء راجعة الى الذات دوت النعوت و الصفات و منها: الحب شرطه ان تلحقه سكرات المحبة فاذا لم يكن ذلك لم تكن فيه حقيقة“

(Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 647-648).

<sup>1004</sup> A.g.e., c. 3, s. 518.

<sup>1005</sup> Bkz: İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 288-289; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, c. 8, s. 12; İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. 11, s. 236; İbn Mace, *Sünen*, c. 1, s. 625-626 (babu rıdai'l-kebir, hadis 1944); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 269; el-Darekutni, *Sünen*, c. 4, s. 105 (kitabu'r-rıda, hadis 4330).

<sup>1006</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. “c” (mukaddimetu't-tab ve ta'rif bi-tertibi'l-kitab).



onu Aişe'den rivayet ettiğini haber vermiştir.<sup>1007</sup> Şia'nın bazı kitaplarında bu haber Ehl-i Sünnet kitaplarından nakledilmiş ve tenkit edilmiştir.<sup>1008</sup>

Yine <sup>1009</sup>“فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ” ayetinin tefsirinde “فَرَغْتَ” ve “انصَبْ” in tealluk ettiği şeye dair çeşitli görüşler ile bu ayetin mana ve maksadını naklettikten sonra şöyle demiştir:

Bidatler arasında bazı rafizilerden rivayet edilmiş şey, “فَانصَبْ” taki sad harfinin kesre ile okunmuş olduğudur. Yani Ali'yi imamete nasbet. Bu iddia rafızı için sahihse kelimeyi böyle okumak nasibi için de sahih olur ve onu Ali'ye buğz ve düşmanlık demek olan nasba emir kabul edebilirler.<sup>1010</sup>

Hâlbuki bazı Şiilerin “فَانصَبْ” ta sad harfini kesreyle okuduklarına dair muteber bir şahit mevcut değildir.<sup>1011</sup> Burada söylenebilecek olan şudur ki, bazı Şii müfessirler, Ebu Abdullah'tan (İmam Cafer Sadık) (a.s) senedle naklettikleri bir rivayete istinat ederek “فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ” ayetini, “haccetu'l-vedayı (son hac) tamamladıktan sonra Müminlerin Emiri Ali'yi (a.s) [imamete] nasbet” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1012</sup> Şia'nın bazı rivayet tefsirlerinde yaklaşık sekiz rivayet bu tefsire delalet etmektedir veya onun içeriğini biraraya getirmiştir.<sup>1013</sup>

Hatta Ehl-i Sünnet'in bazı kitaplarında da aynı muhtevada dört rivayet görülmektedir. Öyleyse ayetin mutlak ifadesi ve onun için özel bir

<sup>1007</sup> A.g.e., c. 3, s. 518, dipnot 2.

<sup>1008</sup> Bkz: Askeri, *Ehadişü Ümmi'l-Mu'minin Aişe*, c. 1, s. 357-358, 361; Kurani, *Tedvinu'l-Kur'an*, s. 127, 134, 338; Milani, *el-Tahkik fi Nefyi't-Tahrif*, s. 182.

<sup>1009</sup> İnşirah 7.

<sup>1010</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 4, s. 772.

<sup>1011</sup> Ebu Hayyan, “فَانصَبْ” in tefsirinde “ba”nın sükunle okunduğu kıraatını cumhu - dan, “ba”nın fetha ve teşdidle okunduğu kıraatını da bir gruptan naklettikten sonra şöyle demiştir: «بَكسر الصاد» (فَانصَبْ) (el-Bahru'l-Muhit, c. 10, s. 501). Fakat bu nakil için hiçbir dayanak zikretmemiştir. Ayrıca çeşitli kıraatları da nakleden Şeyh Tusi'nin *el-Tıbyan*'ı ve Tabersi'nin *Mecmeu'l-Beyan*'ı gibi Şii tefsirlerde bu kıraat zikredilmemiştir.

<sup>1012</sup> Bkz: Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, c. 2, s. 461.

<sup>1013</sup> Bahrani bu konuda *Usul-i Kafi*'den müstenid bir rivayet, Muhammed b. Abbas'ın tefsirinden muhtelif senedlerle dört rivayet, İbn Şehraşub'un *Menakıb*'ından mürsel bir rivayet ve İbn Ebi Hatem Razi'den mürsel bir rivayet zikretmiştir. (Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 474-475, hadis 2-7, 9, 12, 13).



müteallikin zikredilmemiş olması nedeniyle ayetin bu tefsire uygunluğuna engel görünmemektedir ve Zemahşeri'nin naklettiği “namazını bitirdiğinde duayla meşgul ol”, “savaştan çıktığında ibadetle meşgul ol”, “dünya işlerini tamamladığında namaz için tahammül göster ve zahmete gir” kabilinden diğer tefsirlerin bu tefsire hiçbir üstünlüğü yoktur. Çünkü bu tefsir de aynı şekilde beyan edilebilir:

“Hac amelini tamamladığında Ali'nin (a.s) imamet ve velayetini ümmete tebliğ için tahammül ve çaba göster, kendini zorluklara at” yahut bazı rivayetlerin içeriğine uygun olarak, “nübüvvet görevlerini ve namaz, zekât, oruç, haccı tebliği tamamladığında Ali'nin (a.s) velayetini ilan et ve onu vasin olarak tanı”<sup>1014</sup> Hatta bilakis, nakledilen bu tefsirin manasına delalet eden İmam Sadık'tan (a.s) aktarılmış çok sayıda rivayet<sup>1015</sup> ve İmam Bakır'dan (a.s) gelen bazı rivayetler<sup>1016</sup> bu tefsiri tercihe şayan bulmaktadır. Genellikle de bu tefsir, eğer muteber bir şahit varsa diğer tefsirlerle uzlaşılabilir. <sup>1017</sup> Her durumda, bu tefsirin, ona delalet eden pek

<sup>1014</sup> Kimileri şöyle demiştir:

“والمستفاد من هذه الاخبار انه بكسر الصاد من النصب بالتسكين بمعنى الرفع والوضع

(Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 5, s. 344). Fakat rivayetlerden bu sonucun çıkarılması sahih değildir. Çünkü rivayetlerde bu kıraat belirtilmemiştir. Ayrıca böyle bir gereklilik de yoktur. Çünkü metinde de açıklandığı gibi, rivayetlerin içeriği ve manası sad harfinin nasb okunmasına da uygundur. Sad harfinin fethalı okunmasıyla “نُصِبَ”, eğer yorulma, zahmet ve çaba manasında “نُصِبَ” den geliyorsa zahmet çek, zahmete katlan, çaba göster, kendini uğraşmaya ver anlamına gelir ve bütün bu manalar rivayetlerin içeriğine uygundur. Şöyle de denebilir: “Ali'nin (a.s) velayetini ilan et ve o Hazret'i imamete nasbetme zahmetine katlan, çaba göster, kendini uğraşmaya ver.” Sad harfinin nasb okunmasıyla “نُصِبَ” den “نُصِبَ” genellikle nasbetmek manasına gelir ve kişiyi bir işe koşmak da olabilir. Bu durumda rivayetlerin muhtevasının “فَانُصِبَ”la uyum içinde olduğu gayet açıktır. Her halükarda rivayetlerin manası ve ifade ettiği şey, işari delaletle imkan vermesi ve böyle bir sonucun çıkarılmasının doğru olabilmesi için sad harfinin kesre okunmasını gerektirmemektedir.

<sup>1015</sup> Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 474-475, hadis 2-7; Hakim Ha - kani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 451-452, hadis 1116-1119.

<sup>1016</sup> Bkz: Bahrani, a.g.e., s. 475, hadis 7-9.

<sup>1017</sup> Taberi de bu ayetin tefsirinde, görüşleri aktardıktan sonra şöyle demiştir:

“و اولی الاقوال فی ذلك بالصواب قول من قال ان الله تعالى ذكره امر نبيه ان يجعل فراغه من كل ما كان به مشغولاً من امر دنياه وآخرته مما أدى له اشغل به و امره بالشغل به الى النصب فى عبادته و الاشتغال فى ما قر به اليه و مسئلته حاجاته



çok rivayete rağmen bidat olarak adlandırılması tahkikten uzak, Şia karşıtı eğilimden kaynaklı ve onun, nasibinin de ayeti Ali'ye düşmanlık ve nasb ile tefsir edebileceği varsayımıyla karşılaştırılması kesinlikle yanlıştır. Çünkü ayetin Ali'nin (a.s) velayetini ilan etme ve Hazret'in imamete nasbının çok sayıda rivayet dayanağı vardır. Fakat Hazret'e düşmanlık ve nasb, Şia ve Ehl-i Sünnet'in ittifak ettiği pek çok rivayete<sup>1018</sup> aykırıdır. Bu rivayetler dikkate alındığında söz konusu mana, ister Sünni, ister Şii olsun hiçbir Müslüman için tasavvur edilebilecek bir şey değildir.

Zemahşeri'nin bu tefsirde ilgi duyduğu konulardan bir diğeri de Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin (a.s) faziletlerine ilişkin rivayetlerdir. Gerçi<sup>1019</sup> **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ** ayetinin zeylinde Gadir rivayeti zikretmediği<sup>1020</sup> ve;

**”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”**<sup>1021</sup>

Ayetinin tefsirinde de **”قِيلَ”** ifadesiyle ayetin nüzul sebebine değindiği<sup>1022</sup> örneklerde görüldüğü gibi imamet ve velayet rivayetlerine karşı

**و لم يخص بذكر حالاً من احوال فراغه دون حال فسوء كل احوال فراغه من صلاة كان فراغه او جهاد اوامر دنيا كان به مشغلاً لعموم الشرط في ذلك من غير خصوص حال فراغ دون حال اخرى**

(Camiu'l-Beyan, 12. cilt, s. 629). Gerçi Taberi bu ayetin tefsirinde Şia'nın tefsirine işaret etmemiştir ama bu tefsirin diğer görüşlerle uzlaşırılması, Taberi'nin tercihiyle tamamen uyusmaktadır.

<sup>1018</sup> Bu rivayetlerin örneği için bkz: Nesai, *Hasaisu Emirilmü'minin*, s. 104; İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimeşk*, c. 5, s. 230, c. 13, s. 52, c. 42, s. 244; Suyuti, *el-Camiu's-Sağir*, c. 2, s. 182; Menavi, *Feyzu'l-Kadir fi Şerhi'l-Camii's-Sağir*, c. 4, s. 481; Harzemi, *el-Menakıb*, s. 67, 76, 292-293; Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, c. 3, s. 380, c. 5, s. 177; Bakıllani, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, s. 544; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 22, s. 11; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 16, s. 318-319; c. 18, s. 388; c. 22, s. 341; c. 27, s. 128-129, 136, 142, 151, 219, 311; c. 29, s. 42; c. 37, s. 93; c. 38, s. 7, 95, 159; c. 39, s. 26, 37, 51, 160, 194, 202, 229, 247-249, 256-258, 266-267, 280, 284, 287, 294, 300-301, 304, 306; c. 40, s. 26, 35, 47, 48 ve 54.

<sup>1019</sup> Maide 67.

<sup>1020</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 658-660.

<sup>1021</sup> Maide 55.

<sup>1022</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 649.

-belki de velayet rivayetlerinin inancına ters düşmesi nedeniyle- isteksiz davranırsa da yahut onları hiç zikretmese bile ya da çok zayıf değinse de, faziletle ilgili mübahale rivayeti, İnsan suresiyle bağlantılı yedirme rivayeti, uzun “من مات على حب آل محمد مات شهيداً” rivayeti gibi rivayetlerin çoğunu belirtmiştir.<sup>1023</sup>

### Tefsir Metodunu İnceleme

Edebi tefsirin içtihad ekolünün taraftarlarını tanıtırken açıklandığı gibi, Zemahşeri'nin tefsir ekolü edebi içtihaddır. Bu tefsirde ele aldığı bahisler ve sarfettiği sözlerde hakim havanın edebi olduğu ve ayetlerin manasını ortaya çıkarmak için yaptığı içtihadda herşeyden fazla edebi tahliller ve konulardan yardım aldığı gözönünde bulundurulduğunda hiç tereddütsüz onun tefsir metodunu da edebi içtihad metodu olarak tanımlamak ve bu tefsiri edebi içtihad tefsirleri arasında saymak mümkündür. Fakat bu kitapta izlediğimiz yol itibarıyla, her ekolü tanııp inceledikten sonra o ekolün ünlü bazı tefsirlerinin tefsir metodunu *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklanan kuralları dikkate alarak ele aldığımızdan bu tefsirin müellifinin tefsir metodunu da “kıraat farklılığı durumu”, “kavramların anlamlarının beyanı”, “ayetlerde kelime ve cümlelerin terkip ve yapısının beyanı ve edebi kurallara bakılması”, “siyak, nüzul ortamı gibi karinelerin dikkate alınması”, “tefsire konu ayetle ilişkili ayet ve rivayetlerin hesaba katılması”, “tefsirdeki dayanaklarının ilim veya ilmî olması”, delaletlerin kısımlarının dikkate alınması”, “ayetlerin örfü aşan bâtınlarının beyanı” başlıkları altında bahsi geçen kuralları temel olarak inceleyeceğiz.

#### a) Kıraat Farklılığı Durumu

Bu tefsirde de diğer tefsirlerde olduğu gibi, Kur'an'daki kelimele-  
rin farklı şekillerde okunduğu yerler, oradaki kıraat farklılığı ister anlam  
üzerinde etkili olsun, ister olmasın, hatta şaz bile olsa açıklanmıştır. Me-  
sela <sup>1024</sup>“مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde “مَلِكِ” ve “مَالِكِ” kıraatlarına,  
hatta şaz kıraatlar olan lam harfinin sükunlu haliyle “مَلِكِ” okuyuşuna,

<sup>1023</sup> Bkz: A.g.e., s. 368-370, c. 4, s. 220-221, 670.

<sup>1024</sup> Hamd 4.



Ebu Hanife'nin fiil lafzıyla ve “يَوْمَ”yi nasb olarak kıraatına (مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ), Ebu Hureyre'nin kâfi nasb ile kıraatına (مَالِكِ), kâfi refle okumaya da (مَالِكِ) işaret etmiştir.<sup>1025</sup> Yine <sup>1026</sup>“إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ” ayetinin tefsirinde iki hemze tahkiki, [ikinci hemzenin kâmil] tahfifi, ikinci hemze ile yarı yarıya tahfif, iki hemzenin tahkiki ve ikisi arasına bir elifin vasat yapılması, elifin ikisi arasına vasat yapılması ve ikinci hemze yarı yarıya [tahfif], soru hemzesinin hazfedilmesi ve harekenin ondan önceki sâkin harfe intikaliyle hazf kıraatlarını da bildirmiştir.<sup>1027</sup> Oysa bu kıraatların hiçbirisi bu ayetin manası üzerinde etkili değildir.<sup>1028</sup> “وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ” ayetinin tefsirinde de halihazırdaki mushafta kayıtlı olan kıraat dışında, diğer altı kıraatı da duyurmuştur: 1. غِشَاوَةٌ (kesre ve nasb ile), 2. غُشَاوَةٌ (zamme ve ref ile), 3. غَشَاوَةٌ (fetha ve nasb ile), 4. غِشَاوَةٌ (kesre ve ref ile), 5. غَشُوَةٌ (fetha, ref ve nasb ile), 6. عِشَاوَةٌ (ayn ve ref ile).<sup>1029</sup> Görünüşe bakılırsa altıncı kıraat hariç, diğer kıraatların mana üzerinde etkisi yoktur.

Bazen Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) ve başkalarından şaz kıraat naklettiğini belirtmektedir. Mesela <sup>1030</sup>“وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Ömer ve Ali'den -radiyallahu anhüma- [وَلَا الضَّالِّينَ]ni okudukları nakledilmiştir.” Bazen de şaz kıraatı hiçbir d -yanak göstermeksizin kesin biçimde bazı sahabelerin kıraatı olarak zikretmekte, hatta kimi zaman bugünkü mushafta kayıtlı kıraata aykırı bir kıraatı haber vermekte ve onu kesin biçimde Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı olarak tanıtmaktadır. Mesela <sup>1031</sup>“صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde hiçbir dayanak göstermeksizin şöyle demiştir: “İbn Mesud onu صِرَاطٍ مِنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ okurdu.”<sup>1032</sup> <sup>1033</sup>“فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “İbn Mesud onu فَقَدْ زَاغَتْ okurdu.”<sup>1034</sup>

<sup>1025</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 11.

<sup>1026</sup> Bakara 6.

<sup>1027</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 48.

<sup>1028</sup> Bakara 7.

<sup>1029</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 53.

<sup>1030</sup> Hamd 7.

<sup>1031</sup> Hamd 7.

<sup>1032</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 16.

<sup>1033</sup> Tahrim 4.

<sup>1034</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 566.

<sup>1035</sup> “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “[غَيْرِ] hal olması için nasbla okunmuştur. Bu, Allah Rasulü’nün -s.a.a- ve Ömer b. Hattab’ın kıraatıdır.”<sup>1036</sup> Çoğu yerde kıraatları nakletmekle yetinmekte ve bir kıraatı diğer bir kıraata tercih etmemektedir. Fakat bazen bir kıraatı seçmekte ve bazı gerekçelerle ona istinat etmektedir. Tıpkı Haremeyn (Mekke ve Medine) ehlinin kıraatına istinat, Kur’an’daki diğer ayetlere istinat ve o kıraattaki kelimenin manasının umumi olması gibi. Mesela <sup>1037</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde farklı kıraatları zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Hususen مَلِكِ [kıraatı] tercih edilmektedir. Çünkü bu kıraat Haremeyn (Mekke ve Medine) ehlinin kıraatıdır. Ayrıca Allah Teâla’nın <sup>1038</sup> لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ kavli nedeniyle. [Yani bu ayette Allah Teâla kıyamet günündeki mülkünden bahsetmektedir. Öyleyse ceza gününün mâliki değil, meliki olduğu anlaşılmaktadır.] Yine Allah Teâla’nın مَلِكِ النَّاسِ kavli nedeniyle. [Yani bu ayette Yüce Allah kendisini insanların meliki olarak tanıtmıştır. Öyleyse ceza gününün mâliki değil, meliki olduğu anlaşılmaktadır.] Çünkü mülk (melikin kaynağı) âmm ve milk (mâlikin kaynağı) hâstur.”<sup>1039</sup> Bazı yerlerde de bir kıraatı vurgulamak veya temellendirmek için şiire dayanmıştır. Mesela <sup>1040</sup> “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “[إِيَّاكَ] ya ha -finin tahfif haliyle إِيَّاكَ, hemzenin fetha ve teşdid haliyle إِيَّاكَ ve hemzenin ha harfine dönüşmesiyle هَيَّاكَ şeklinde kıraat edilmiştir.” Sonra “هَيَّاكَ” kıraatını desteklemek ve temellendirmek için içinde “هَيَّاكَ”nin kullanıldığı Tufeyl Ganevi’nin şiirini zikretmiştir.<sup>1041</sup>

<sup>1035</sup> Hamd 7.

<sup>1036</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 17.

<sup>1037</sup> Hamd 4.

<sup>1038</sup> Gafir 16.

<sup>1039</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”مَلِك: هو الاختيار، لانه قراءة اهل الحرمين، و لقوله (لمن الملك اليوم) و لقوله (ملك الناس) و لان الملك يعم و الملك يخص “ (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 11).

<sup>1040</sup> Hamd 5.

<sup>1041</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 13. Kimileri, onun kıraat için gösterdiği şiir şahitlerini 53 yerde zikretmiştir. (Bkz: Halidi, *el-Zemahşeri Nakidan*, s. 57).



Bazen kimi kıraatları, sahih veya fasih terkip yönü bulunmadığından reddetmektedir. Mesela;

“وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُزِدُوهُمْ”<sup>1042</sup> ay -  
tinde İbn Amir’in kıraatını (“قَتَلَ”i ref, “أَوْلَادَ”ı nasb, “شُرَكَاءَ”yı cerr; buna göre de “قَتَلَ” fail, “زَيْنٌ” ve “اولاد” onun mefulü, “شُرَكَاءَ” ise “قَتَلَ”nın muzaf ileyhi, zarf olmayan muzaf ve muzaf ileyih arasında fasıla) reddederken şöyle demiştir: “Bu (kıraat) şiirsel zaruretilerde olsa bile anormaldır ve reddedilmelidir. O halde nesir olan kelimada ve güzel nazım aracılığıyla ifade edilmiş ve fasilhliği mucize olan Kur’an’da nasıl kabul edilebilir olsun.”<sup>1043</sup>

Bazı yerlerde kıraatları zikretmekle yetinmekte ve kelimenin farklı kıraatlardaki manasını açıklamaya girmemektedir. Bazı yerlerde ise kelimenin manasını her bir kıraata göre açıklamakta ve beyan etme biçiminden anlaşıldığı kadarıyla tüm kıraatları, hatta manası birbirine aykırı bile olsa muteber görmek ve amel etmeyi hakettiklerini düşünmektedir. Mesela<sup>1044</sup> “يَطْهَرُونَ” ve “يَطْهَرُونَ” ayetinin tefsirinde “يَطْهَرُونَ” kıraatlarını zikrettikten ve “يَطْهَرُونَ”yi “يَطْهَرُونَ” ile tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: “تَطَهَّرَ” gusletmek ve طَهَّرَ hayız kanının kesilmesidir. Her iki kıraatla amel de vaciptir.” Sonra bu iki kıraatla nasıl amel edileceğini Ebu Hanife’den nakletmiştir: “Hayız süresi uzun olan kadınla, gusletmese bile hayız kanının kesilmesinden sonra cinsel ilişkiye girilebilir. Fakat hayız süresi kısa olan kadınla [hayız kanı kesildikten sonra] gusletmedikçe veya üzerinden bir namaz vakti geçmedikçe cinsel ilişkiye girilemez. Şafii’nin şöyle söylediği nakledilmiştir: [Hayızlı kadınla] temizlenmedikçe ve gusletmedikçe cinsel ilişkiye girilemez.” Bunu net görüş kabul etmekte ve

<sup>1042</sup> En’am 137.

<sup>1043</sup> Şöyle demiştir:

“و اما قراءة ابن عامر: قتل اولادهم شركائهم برفع القتل و نصب الاولادو جز الشركاء على اضافة القتل الى الشركاء و الفصل بينهما بغير ظرف فشىء لو كان فى مكان الضروريات و هو الشعر لكان سمجاً مردوداً كما سمج و ردّ (رَجَّ القلوص ابى مَزَادَه) فكيف به فى الكلام المشهور فكيف به فى القرآن المعجز بحسن نظمه و جزالته

(Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 70).

<sup>1044</sup> Bakara 222.

guslün şart olduğuna delalet eden <sup>1045</sup>”فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ“<sup>1046</sup> cümlesinin de onu teyit ettiğini düşünmektedir.<sup>1046</sup>

Bazen de kıraatların şeklini açıklarken ve buna göre kelimenin manasını verirken ihtimalleri zikretmekle yetinmektedir. Mesela <sup>1047</sup>”سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ“ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: İlyas ve İdris [kelimelerindeki] lugatlar oldukları ve belki de Süryani dilinde ya ve nun harflerinin çok olmasının bir mana taşıması nedeniyle ادرسين، ادراسين، ادرسين şeklinde kıraat edilmiştir. ادرسين، İlyas ve kavminin kastedildiği çoğul olması sebebiyle bitişik kıraat edilmiştir. Tıpkı ”الخييون“ ve ”المهلبون“ gibi. Şu halde, ayrıncı biçimdeki ادرسين ve benzerlerini neden manaya hamletmediğimi sorarsan derim ki, eğer [bu kelime] çoğul olsaydı elif ve lam ile belirtili yapıldı. Ama ادرسين okuyan kişi, Yasin, İlyas’ın babasının adı olduğu ve Âl’in de ona izafe edilmesi nedeniyle bunu yapıyordu.”<sup>1048</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Zemahşeri’nin, mevcut mushafta kaydedilmiş kıraata ilaveten diğer kıraatları da beyan etmesinden anlaşılıyor ki, Kur’an’ın hakiki kıraatının şu anki mushafta kaydedilmiş kıraatta tecelli ettiğini düşünmemektedir. Bu, Zemahşeri’nin, kıraat farklılıklarında izlediği tefsir metodu ve görüşünün ayrıcalıklarındandır. Çünkü tefsirin kurallarının ilkinde açıklandığı<sup>1049</sup> gibi, Kur’an-ı Kerim’de, mevcut mushafta kaydedilmiş kıraat dışında başka meşhur kıraat veya kıraatların görüldüğü ayet ve kelimelerde mevcut mushafta kayıtlı kıraatın hakiki ve diğer kıraatların yanlış meşhur olduğu kesin ve belirgin değildir. Kimbilir belki de mushafta kayıtlı olmayan meşhur kıraatlardan biri hakiki kıraattır. Mesela ”مَالِكِ يَوْمِ”<sup>1050</sup> ادرسين ayetinde, Asım ve Kesai dışında diğer yedi kârinin (İbn Kesir, Mekki, Nafi, Medeni, Hamza Kufi, Abdullah b. Amir Dimeski, Ebu Amr Basri), Zeyd ve Ebu’d-Derda’nın, İbn Ömer ve Mesrur’un, daha birçok

<sup>1045</sup> Bakara 222.

<sup>1046</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 265-266.

<sup>1047</sup> Saffat 130.

<sup>1048</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 60.

<sup>1049</sup> Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 76-79.

<sup>1050</sup> Hamd 4.



sahabe ve tabiinin “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” okuduğu söylenmesine<sup>1051</sup>, bazı rivayetlerde İmam Sadık'ın (a.s) pek çok kez “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” kıraat ettiğinin<sup>1052</sup> belirtilmesine, bu kıraat Müslümanlar arasında hep meşhur olmasına<sup>1053</sup> ve şu anda bile büyük fakihlerin onun namazda okunmasını caiz görüp tecviz etmesine<sup>1054</sup> rağmen nasıl olur da “مَلِكِ” kıraatı kesin olarak yanlış ve dikkate alınamaz, buna karşılık “مَالِكِ” kıraatı bariz biçimde hakiki ve Allah katından nazil olmuş kıraat kabul edilebilir?!

Yahut <sup>1055</sup>“سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” ayetinde, pek çok rivayetin haber verdiği veya delalet ettiği<sup>1056</sup>, Nafi, İbn Amir ve Yakub'un böyle kıraat ettiğinin<sup>1057</sup> anlatıldığı ve müfessirlerin daima dikkate aldığı<sup>1058</sup> “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ”

<sup>1051</sup> Bkz: Tusi, *el-Tıbyan*, c. 1, s. 33; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1, s. 36; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 86.

<sup>1052</sup> “عن داوود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقرأ ما لا احصى مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” (*Tefsiru'l-Ayyasi*, c. 1, s. 22, hadis 22; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 121, hadis 30).

<sup>1053</sup> Şöhret bulmasının sebebi bu kıraatın yedi kıraattan biri olmasıdır. Yedi kıraatın he - sinin meşhur kıraat olduğunda tereddüt ve ihtilaf yoktur.

<sup>1054</sup> Bkz: Tabatabai Yezdi, *el-Urvetu'l-Vüska*, c. 1, s. 565 (kitabı's-salat, fasl fi'l-kıraat, mesele 57).

<sup>1055</sup> Saffat 130.

<sup>1056</sup> O rivayetleri görmek için bkz: Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c. 11, s. 67, hadis 11064; İbn Ebi Hatim Razi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 10, s. 3225, hadis 18254; Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 5, s. 539; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 165-168, hadisler 793, 794 ve dipnot 166; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 23, s. 167-170; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 448-451, hadisler 1-12; Bahrani, *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, c. 4, s. 136-139; Huveyzi, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 3, s. 192, hadis 334, c. 4, s. 301, hadis 213, s. 374, hadisler 11 ve 12, s. 431-432, hadisler 101-103; *Tefsiru Firati'l-Kufi*, s. 356, hadis 485 ve 486; Saduk, *el-Emali*, s. 558 (meclis 72, hadisler 1-3); *Meani'l-Ahbar*, s. 122-123.

<sup>1057</sup> Bkz: İbnu'l-Cezeri, *el-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 2, s. 269 ve sonraki dipnotta geçen tefsirler.

<sup>1058</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kummi*, c. 2, s. 228; Taberi, *Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, c. 10, s. 524; *Tefsiru's-Semerkandi el-Müsemma Bahru'l-Ulum*, c. 3, s. 123; Seâlebi, *el-Keşf ve'l-Beyan*, c. 8, s. 169; Tusi, *el-Tıbyan*, c. 8, s. 523; Meybedi, *Keşfu'l-Esrar*, c. 8, s. 297; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 4, s. 60; Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 7-8, s. 712-714; İbn Cevzi, *Zadu'l-Mesir*, c. 7, s. 82-84; Fahrü Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 26, s. 162; Kurtubi, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, c. 15, s. 78; Beydavi, *Envaru't-Tenzil*, c. 2, s. 301; İbn Cizzi, *el-Teshil li-Ulumi't-Tenzil*, c. 2, s. 197; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 9, s. 122; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 4, s. 22; *Tefsiru Ebi's-Suud el-Müsemma İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya el-Kur'ani'l-Kerim*, c. 4, s. 204; Feyz Kaşani, *el-Tefsiru's-Safi*,



kıraatı kesinlikle yanlış kabul edilip sahih kıraatın mevcut mushafta kayıtlı kıraat olduğu nasıl savunulabilir?! Dolayısıyla Kur'an'ın hakiki kıraatının mevcut mushafta kayıtlı kıraat olarak tayin edildiğini düşünmemek sahih görüştür ve bunu Zemahşeri'nin *Keşşaf*'taki görüşünün üstünlüklerinden saymak mümkündür. Yine fasihlik bakımından Kur'an'ın mucizevi oluşuyla bağdaşmayan bir kıraatı reddetmesi de Zemahşeri'nin tefsir metodu ve görüşünün ayrıcalıklarından biridir. Fakat bu üstünlüklerle birlikte onun tefsir metodu ve görüşünde bazı eksiklikler de göze çarpmaktadır. Aşağıda bunlara değinilmiştir:

1. Şaz kıraatları ve mana üzerinde etkisiz meşhur kıraatları beyan etmesi, tefsirinin eksikliklerinden biridir. Çünkü *el-Mizan*'ın tefsir metodunu incelerken açıklandığı<sup>1059</sup> gibi, tefsirde bu tür kıraatları belirtmeye ihtiyaç yoktur ve onlar hakkında söz söylemek tefsir konularının dışındadır.

2. Şaz kıraatı veya mevcut mushafta kayıtlı olmayan bir kıraatı, kesin bir dayanak veya hatta muteber bir delil bile göstermeksizin kesin olarak Allah Rasulü'ne (s.a.a) ya da bazı sahabelere nispet etmesi de Zemahşeri'nin tefsir metodundaki bir diğer eksikliktir. Çünkü bir kıraatı kesin biçimde Allah Rasulü'nün (s.a.a) veya sahabeden birinin kıraatı saymak ancak mütevatir ya da kesin karine ve delillerle desteklenmiş yahut hiç değilse sika raviler tarihiyle bize ulaşmış bir haber bulunmasıyla mümkündür. Bazı kitaplarda veya hatta çok sayıda kitapta mürsel (senedsiz) biçimde ya da senedli bile olsa güvenilir rivayette geçen bir kıraatın Allah Rasulü'ne (s.a.a) veya sahabelerden birine nispet edilmesi o kıraatı kesin olarak Allah Rasulü'nün (s.a.a) veya o sahabedin kıraatı yapmaz;

c. 4, s. 281-282; Meşhedi, *Kenzu'd-Dakaik*, c. 11, s. 175; Şebber, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 451; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, c. 4, s. 409-410; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 23, s. 142; İbn Aşur, *el-Tahrir ve't-Tenviru'l-Ma'ruf bi-Tefsiri İbn Aşur*, c. 23, s. 80; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 17, s. 158-159; Sadıki, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, c. 23, s. 200-202; Tüsteri, *İhkaku'l-Hak*; Ayetullah Mer'eşi'nin (rahimehullah) *İhkaku'l-Hak*'a taliklerinde ve onun eklerinde "سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ" rivayeti veya kıraatı ve onun Âl-i Muhammed (aleyhimüsselam) olarak tefsiri, Ehl-i Sünnet'in diğer yirmi kitabından (bu notta isimleri sayılan tefsirlere ilaveten) nakledilmiştir. (Bkz: Tüsteri, *İhkaku'l-Hak*, c. 3, s. 449-451, c. 9, s. 127-129, c. 14, s. 360-362; Mer'eşi Nefesi, *Mülhakatu'l-İhkak*, c. 18, s. 503, c. 24, s. 142-145, c. 33, s. 20). Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 213.

özellikle o kıraat şaz ise veya mevcut mushafta kayıtlı kıraata aykırıysa. Böyle durumlarda bu kıraatın onlardan nakledildiği bildirilebilir sadece. Ama bu kıraatın Allah Rasulü'ne (s.a.a) ait olduğu veya filan sahabenin kıraatı olduğunun söylenmesi tahkike aykırıdır, hatta caiz değildir.

**3. Zemahşeri'nin bazı kıraatları tercih etmede dayanaklarının zayıflığı,** onun kıraat farklılıklarının görüldüğü yerlerde izlediği tefsir metodunun eksikliklerinden biridir. Daha önce geçtiği gibi, “مَلِك” kıraatını tercih ederken bu kıraatın Mekke ve Medine ehlinin kıraatı olduğuna, <sup>1060</sup>“لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ” ve <sup>1061</sup>“مَلِكِ النَّاسِ” ayetlerine, “مُلْك”ün anlamının âmm ve “مِلْك”in manasının da hâs olduğuna dayanmıştır. Hâlbuki bu dayanakların hiçbiri o kıraatın kesin olduğuna delalet etmez. Bu kıraatın Mekke ve Medine ehlinin kıraatı olduğu söylenece de, herşeyden önce tüm Mekke ve Medinelilerin bütün asırlarda, hatta sahabe asrında bile böyle okuduğu sabit değildir. Kaldı ki Medineli olan Ubeyy b. Ka'b<sup>1062</sup> ve Mekke'de dünyaya gelip hayatının çoğunu Medine'de geçiren ve hicri dördüncü yılda Mekke'ye göçettiği, ömrünün sonuna kadar da (hicri kameri 68) Mekke'de yaşadığı söylenen İbn Abbas<sup>1063</sup> “مَالِك” kıraatını nakletmiştir.<sup>1064</sup> Burada söylenebilecek olan şudur ki, meşhur nâkile göre, yedi kâriden biri ve Mekke'deki kıraatın imamı olan Mekkelî İbn Kesir (Abdullah b. Kesir b. Amr) ve yedi kârinin bir diğeri ismi ve Medine'deki kıraatın imamı olan Medineli Nafi (Nafi b. Abdurrahman b. Ebi Naim) “مَلِك” okumuş, böyle olunca da onların asrında Mekke ve Medine'de meşhur kıraat bu kıraat olmuştur.

Fakat bu nakille tüm Mekke ve Medinelilerin, hatta onların çoğunun bile, ister sözkonusu iki kâriden önceki, ister sonraki asır olsun tüm asırlarda böyle okuduğu ispatlanmış olmamaktadır. İkincisi, varsayalım ki bahsi geçen nakilden Mekke ve Medine ehlinin kıraatının bu kıraat

<sup>1060</sup> Gafir 16.

<sup>1061</sup> Nas 2.

<sup>1062</sup> Bkz: Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, c. 1, s. 389-390, madde 82; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, c. 1, s. 64, madde 350.

<sup>1063</sup> Bkz: Taberi, *Tarihu't-Taberi*, c. 3, s. 108; Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, c. 3, s. 331-359; İbn Hacer Askalani, *Takribu't-Tehzib*, c. 1, s. 504.

<sup>1064</sup> Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1, s. 36; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 82.

olduğu sonucuna varılsın yahut Mekke ve Medinelilerin kıraatı derken o şehirde meşhur olan kıraat kastedilmiş olsun, fakat “مَالِكٍ” kıraatının da Müslümanlar arasında daima meşhur olduğu, yedi kâriden Ubeyy, İbn Mesud, Muaz, İbn Abbas, Asım, Kesai ve on kâriden Halef, Yakub gibi birçok sahabenin böyle okuduğunun anlatıldığı, mevcut mushafta da bu kıraatın kayıtlı olduğu dikkate alınırsa o kıraat, nasıl olur da Mekke ve Medinelilerin kıraatı kabul edilebilir veya Mekke ve Medine ehli arasında meşhur olduğu gerekçesiyle tercih edilebilir ve “مَالِكٍ” kıraatı yanlış bulunur veya cerhedilebilir?!

Mekkeli İbn Kesir ve Medineli Nafi'den gelen kıraatın Mekke ve Medine'de şöhret bulması onu tercih etmek için doğru bir dayanak olsaydı bütün kıraat farklılığı durumlarında İbn Kesir ve Nafi'nin kıraatı seçilir ve diğer kıraatlara tercih edilirdi. Oysa hiçkimse, hatta Zemahşeri'nin kendisi bile böyle bir kurala bağlı kalmamıştır.<sup>1065</sup> “لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ”<sup>1066</sup> ve “مَلِكِ النَّاسِ”<sup>1066</sup> ayetleri de “مَلِكٍ” kıraatını tercih etmenin delili kabul edilemez. Çünkü birinci ayet “مُلْكٍ”ü kıyamet günü Allah'a tahsis etmektedir. İkinci ayetin ifade ettiği şey de Allah'ın insanların “مَلِكٍ”i olduğudur. Bu iki ayetin hiçbirisi, ne Hamd suresi dördüncü ayetin “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” okunmasını gerektirdiği, ne de “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” kıraatına aykırı düştüğü halde Allah Teâlâ'nın o ayetlerde kıyametteki mülkü kendisine tahsis etmesi ve kendisi için “مَلِكِ النَّاسِ” vasfını beyan etmesi ile bu ayette kendisini “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” vasfıyla anmasına ne engel vardır?

Yine, “مُلْكٍ”ün manasının âmm, “مَلِكٍ”in manasının da hâs olduğu her şeyden önce sabit değildir. Bazıları bu ikisinin ilişkisini “umum min vech” kabul etmiştir.<sup>1067</sup> Hatta kimisi de şöyle demiştir: “مَالِكٍ” vasfı “مَلِكٍ”

<sup>1065</sup> Gafir 16.

<sup>1066</sup> Nas 2.

<sup>1067</sup> Alusi şöyle der: Görünen o ki, “مَالِكٍ” ve “مَلِكٍ” lughat ve örf bakımından umum ve husus min vechtir. Yusuf Siddık, Mısır kanununa göre insanların mâliki olduğuna göre hem melikti, hem de mâlik. Tüccar mâliktir, ama melik değildir. Şehirde milki bulunmayan bir şehrin sultanı, meliktir ama mâlik değildir. (Ruhu'l-Meani, c. 1, s. 83).



vasfından daha geneldir.<sup>1068</sup>İkincisi, “مَلِك”ün manasının âmm olduğu varsayılsa bile manasının âmm olması Allah Teâlâ’nın bu ayette “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” vasfını kendisi için beyan etmesini gerektirmez ve bu da o kıraatın kesin ve tercihe şayan görülmesine delil oluşturmaz. Allah Teâlâ’nın bazı ayetlerde “مَلِك” vasfını, bu ayette ise “مَالِك” vasfını kendisi için zikretmesi ve kendisini her iki vasıfla da anmasına, “مَلِك”ün manasının âmm, “مَلِك”in manasının da hâs olması nasıl bir engel çıkarmaktadır? Belki “مَالِك” vasfında “مَلِك” vasfında bulunmayan bir özellik vardır. Bu sebeple kimileri “مَالِك” vasfını Allah Teâlâ’yı övmeye daha belîğ kabul etmiştir.<sup>1069</sup>

Zemahşeri’nin bazı kıraatları teyit ve izah etmek için Arap şiirine istinat ettiği yerlerde de dikkat edilmesi gereken şudur ki, kelimenin Arap şiirinde özel bir şekil ve okunuşla kullanılmasından o okuyuşun sadece Arapça’daki doğruluğu anlaşılabilir. Söz konusu şiir fasih şiirlerden olduğu takdirde böyle bir okuyuşun Kur’an-ı Kerim’deki kelimelerin kıratı için de mümkün olacağı sonucu çıkarılabilir ama Kur’an kelimelerinin muhtelif kıraatları arasından bir kıraatı tayin ve tercih, hatta teyitte ona istinat edilemez. Çünkü kelimenin, bahsi geçen okuyuş ve şekille fasih Arap şiirinde bulunmasının, Kur’an’daki kelimenin de o kıraatla indirilmiş olabileceğine hiçbir delaleti yoktur ve hatta kelimenin diğer kıraatlarının edebi açıdan galat veya gayri sahih olması durumu hariç herhangi bir ilişkisi bile söz konusu değildir.

4. Bütün kıraatları muteber ve amel etmeye layık görmesi, hatta değişik ve birbirine aykırı anlamlar taşıyan kıraatları bile esas alması,

<sup>1068</sup> Tabersi şöyle demiştir:

”فمن قرأ «مالك» قال ان هذه الصفة امدح لانه لا يكون مالكا للشيء الا و هو يملكه و قد يكون ملكا للشيء و لا يملكه كما يقال ملك العرب و ملك الروم و ان كان لا يملكهم و قد يدخل فى المالك ما لا يصح دخوله فى الملك يقال فلان مالك الدراهم و لا يقال ملك الدراهم فالوصف بالمالك اعم من الوصف بالملك“ (Mecmeu’l-Beyan, c. 1, s. 97).

<sup>1069</sup> Şeyh Tusi bu konudaki görüşleri naklettikten sonra şöyle demiştir:

”و الاقوى ان يكون «مالك» ابلغ فى المدح فيه تعالى لانه ينفرد بالملك و يملك جميع الاشياء فكان ابلغ“ (Tusi, el-Tibyan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 1, s. 35).

Zemahşeri'nin kıraat farklılıkları konusundaki yanlış görüşüdür. Çünkü *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, Kur'an Allah Rasulü'ne (s.a.a) bir tek kıraatla nazil oldu ve Hazret de onu işte bu kıraatla insanlara tilavet etti. Kur'an'ın hakiki kıraatı bu kıraattır. Dolayısıyla kıraat farklılığı konusunda eğer o kıraatı tanıyıp tespit etmenin bir yolu varsa Kur'an sadece o kıraatla okunup tefsir edilmelidir. Eğer onu tanıyıp tespit etmenin yolu yoksa *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklanan kurala göre, ayetin muhtelif kıraatlardan kaynaklanan çeşitli manalarının hepsi muteber ve Allah Teâlâ'nın muradı kabul edilemez. Anlamların farklılıklarını gidermek ve onları uzlaştırmak için çözüm yolu, ayeti çeşitli kıraatlara göre tefsir etmek ve olabildiğince kapsayıcı manayı Allah'ın muradı görmektir.<sup>1070</sup>

#### b) Kelimelerin Açıklanması

Zemahşeri de birçok müfessir gibi kelimeleri açıklamaya önem vermiş ve pek çok ayetin tefsirinde, ister isim, ister fiil, ister harf olsun, hatta kelimelerin yapısı, kelimelere giren “elif” ve “lam”, zamirlere ilişik harfler olsun, o ayetlerin bütün kelimelerini veya en azından çoğu kelimesini incelemiştir. Örnek vermek gerekirse, Hamd suresinin tefsirinde “بِسْمِ اللَّهِ” taki “ba”yı, “اسم” ve “الله”ı, “الرحيم”, “الرحمن” ve “الحمد” nun kökü ve yapısını, bunların başına gelmiş “elif” ve “lam”ı, “العالمين”, “رب” ve “يوم” kelimelerini, “يوم” e izafe edilmesini, “ايًا” ve ona bitişik “kaf”ı, “نعبد” nun kökünü, “اهدنا” ve “الصراط” ın yapısını ele almış, bazılarının anlamını sadece değiniyle ve özet biçimde ve şahit göstermeksizin, bazılarının manasını da daha fazla izah vererek ve şahit göstererek açıklamıştır. Ama “الله” deki “lam” ın manası, “العالمين” deki “elif” ve “lam”, “مالك”, “يوم”, “نستعين”, “المستقيم”, “الذين”, “انعمت”, “عليهم”, “غير”, “المغضوب”, “و” kelimelerinin manasına değinmemiştir.<sup>1071</sup> Kelimleri açılarken bir kelimenin bütün anlamlarını Kur'an'da kullanıldığı ilk yerde beyan etmemekte; ilkin kelimenin o ayete uygun bazı anlamlarına değinmekte, başka ayetin tefsirinde kelimenin diğer manasını anlatabilmektedir.

<sup>1070</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 65-71.

<sup>1071</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 2-17.



Mesela <sup>1072</sup> “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde “hidayet”in manasını açıklamamış; “اهْدِنَا” yı “نَهْنَا” ile tefsir ettikleri rivayet edilen İmam Ali (a.s) ve Ubeyy b. Ka’b’tan nakille yetinmiştir. <sup>1073 1074</sup> “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ayetinin tefsirinde ise daha fazla izahla hidayetin manasını ele almıştır. <sup>1075</sup>

Tanıdık olmayan ve müşkül kelimeleri beyan etmekle yetinmemiş; Arapça’da sıkça kullanılan ve manaları Arapça’ya aşına herkesin malumu olan kelimelerin anlamını da açıklamıştır. Mesela:

<sup>1076</sup> “وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ” ayetinin tefsirinde “الْبَحْرَيْنِ” in manasını bile izah ederek şöyle demiştir: “Bol ve geniş iki su ‘bahreyn’ olarak adlandırılmıştır.” <sup>1077</sup>

<sup>1078</sup> “إِنَّاكَ نَعْبُدُ” ayetinin tefsirinde “إِنَّاكَ” yi açıklarken şöyle der: [إِنَّا] ma - sub munfasıl zamirdir ve “إِنَّاكَ، إِنَّا، إِنَّا” de ona ilişik harfler (kaf, ha ve ya) hitap, gaybet ve tekellümü <sup>1079</sup> ifade etmek içindir. <sup>1080</sup> Kelimeleri bazı yerlerde dayanaksız, bazı yerlerde ise dayanağıyla açıklamaktadır. Dayanakları ünlü cümleler veya Arap şiiri, Kur’an ayetleri, hadis, eski müfessirler, lugatçılar ve edebiyatçıların sözleridir. Mesela <sup>1081</sup> “وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ” ayetinin tefsirinde, “إِيقَانٌ”, kuşku ve tereddüdün giderilmesiyle bilginin kesinleşmesidir. “الْآخِرَةِ” kelimesi “آخِر” in müennesi, “أَوَّل” in zıddıdır. <sup>1082</sup> demiş ama bu iki izah için hiçbir dayanak zikretmemiştir. Galiba onları gayet açık bulmuş ve dayanağa muhtaç görmemiştir. <sup>1083</sup> “الْعَالَمِينَ” kelimesinin tefsirinde de hiçbir dayanak göstermeksizin şöyle demiştir: “الْعَالَمِ”, melek, cin ve insanlarda ilim sahiplerinin ismidir. <sup>1084</sup>

<sup>1072</sup> Hamd 6.

<sup>1073</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 15.

<sup>1074</sup> Bakara 2.

<sup>1075</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 35.

<sup>1076</sup> Furkan 53.

<sup>1077</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 3, s. 286.

<sup>1078</sup> Hamd 5.

<sup>1079</sup> Birinci, ikinci, üçüncü tekil şahıs. (Çev.)

<sup>1080</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 13.

<sup>1081</sup> Bakara 4.

<sup>1082</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 42.

<sup>1083</sup> Hamd 2.

<sup>1084</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 10.

Yine “مَوْلَاكُمْ” (Tahrim 2) kelimesini hiçbir dayanak göstermeksizin “سَيِّدَكُمْ و متولّى اموركم” manası vermiştir.<sup>1085</sup> 1086 “بِسْمِ اللَّهِ” cümlesinin te - sirinde “الله”ın aslının “الاله” olduğunu açıklarken; 1087 “الْحَمْدُ لِلَّهِ” cümle - sinin tefsirinde hamd ile şükür arasındaki farkı açıklayıp şükürün nimet hususunda olduğu, kalp, dil ve organlar aracılığıyla gerçekleştiğini belir - tirken ve “الْحَمْدُ”daki belirteç harfleri olan “elif” ve “lam” cinsi tarif için olduğuna dikkat çekerken; 1088 “يَوْمَ الدِّينِ” cümlesinin tefsirini “يوم الجزاء” ile yaparken ve “الدِّينِ”e “ceza” manası verirken; 1089 “جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ” ayetinin tefsirinde “عِضِينَ”e “parçalar” manası verirken Arapların şiirle - rine istinat etmiştir.<sup>1090</sup>

“İbadet”in<sup>1091</sup> anlamını tevazu ve alçakgönüllülüğün en nihai mer - tebesi olarak açıklamış ve şöyle demiştir: “İleri seviyede kalın ve sağlam dokulu giysi hakkında ثوب ذو عبدة denmesi bu kabildendir.”<sup>1092</sup> 1093 “السَّرَاطُ” kelimesine “yol” manası vermiş ve şöyle demiştir: “[Bu] bir şey yuttu - ğunda سَرَطَ الشَّيْءَ [denmesi kabilindendir]. Çünkü yol, üzerinde ilerleyeni yolu katederken yutmaktadır.”<sup>1094</sup> “هَدَى”e mana verirken, maksada ulaştı - ran delaletiyle, 1095 “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى” ayetinde dalaletin hi - dayetin karşısında yeralmasını delil göstermiştir.<sup>1096</sup> 1097 “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ”

<sup>1085</sup> A.g.e., c. 4, s. 565.

<sup>1086</sup> Hamd 1.

<sup>1087</sup> Hamd 2.

<sup>1088</sup> Hamd 4.

<sup>1089</sup> Hicr 91.

<sup>1090</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 5, 8-9, 11-12, c. 2, s. 590.

<sup>1091</sup> “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ayetinin tefsirinde.

<sup>1092</sup> “و العبادة اقصى غاية الخضوع و التذلل و منه ثوب ذو عبدة اذا كان فى غاية الصفاقة و قوة النسيح” (A.g.e., c. 1, s. 13).

<sup>1093</sup> “السَّرَاطُ” kelimesi sin ha - “اهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” (Hamd 6) ayetinin tefsirinde fiyle “السَّرَاطُ” da okunduğundan “السَّرَاطُ”ın manasını ele almıştır.

<sup>1094</sup> Şöyle demiştir:

“السراط الجادة من سراط الشىء اذا ابتلعه لانه يسترط السابلة اذا سلوكه” (A.g.e., s. 15).

<sup>1095</sup> Bakara 16.

<sup>1096</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 35.

<sup>1097</sup> Bakara 3.



ayetin tefsirinde gaybın gaip olan manasına geldiğini açıklarken hem <sup>1098</sup>”عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ“ ayetine, hem de Arapların alçak zemine gayp d -  
diğine istinat etmiştir. <sup>1099</sup>

Zemahşeri, <sup>1100</sup>”تَحْرِمُ“ kelimesinin ”تَمْنَعُ“ manasına geldiğini belirtir-  
ken <sup>1101</sup>”وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ“ ayetinde ”حَرَمْنَا“nın ”مَنْعَاهُ“ manasına geldi-  
ğine istinat etmiş ve tanzir<sup>1102</sup> yapmıştır. <sup>1103</sup>”الَّذِينَ“ kelimesinin ”karşılık“  
manasına geldiğini beyan ederken <sup>1104</sup>”كَمَا تَدِينُ تَدَانُ“ (Ne karşılık verir-  
sen o karşılığı alırsın) hadisine de istinat etmiştir. <sup>1105</sup> <sup>1106</sup>”جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ“  
ayetin tefsirinde ”عِضِينَ“e ”parçalar“ manası verdikten ve ”عِضَّة“nin ço-  
ğulu olduğunu belirttikten sonra İkrime'nin şöyle dediğini nakletmiştir:  
”عِضَّة“, Kureyş'in lügatına göre sihirdir.”<sup>1107</sup> <sup>1108</sup>” ayetin tefsirinde, bu  
ayetteki hemze (إ) ve ”آم“in soru anlamından ayrıldığı ve hususen ”استواء“  
anlamında kullanıldığı açıklarken Sibeveyh'in sözüne dayanmıştır. <sup>1109</sup>

<sup>1098</sup> Tegabün 18.

<sup>1099</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 39.

<sup>1100</sup> Tahrim 1.

<sup>1101</sup> Kasas 12.

<sup>1102</sup> Kur'an'ın bedii üslubunun türlerinden. Bir şeyi ona benzeyene bağlamak.  
(<http://wiki.islamicdoc.org>, Çev.)

<sup>1103</sup> Hamd 4.

<sup>1104</sup> Bu hadis Şii ve Sünni rivayet kitaplarında geçmektedir. Bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kafl*,  
c. 2, s. 141, hadis 18; s. 145, hadis 4; Berki, *el-Mehasin*, c. 1, s. 107, hadis 94; c. 2,  
s. 601, hadis 16; Saduk, *el-Emali*, s. 396 (meclis 52, hadis 2), s. 505 (meclis 65, ha-  
dis 10); *Sahih-i Buhari*, c. 5, s. 146; İbn Hacer Askalani, *Fethu'l-Bari*, c. 8, s. 119; c.  
13, s. 384; Ayni, *Umdetu'l-Kari*, c. 18, s. 80; Suyuti, *el-Camiu's-Sagîr*, c. 1, s. 493,  
madde 3199; c. 2, s. 295, madde 6411. Bu hadisin diğer noktaları hakkında bilgi  
için bkz: İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 4, s. 460).

<sup>1105</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 11. İstinat edilen hadisin kaynağı ve durumu hakkında  
bilgi için bkz: Aynı sayfa, dipnot 1.

<sup>1106</sup> Hicr 91.

<sup>1107</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 590.

<sup>1108</sup> Bakara 6.

<sup>1109</sup> Bunu açıkladıktan sonra şöyle demiştir:

”قال سيبويه: جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء قولك  
اللهم اغفر لنا ايها العابة، يعني ان هذا جرى على حرف الاستفهام كما جرى على  
صورة الاستفهام و لا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء و لا نداء“  
(Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 47-48).



*El-Keşşaf* tefsirinin diğer edebi üstünlükleri arasında, bazen cümlelerde kullanılmış kelimelerin türünden özel bir anlam nüktesi çıkartarak onu beyan etmesi de vardır. Mesela <sup>1110</sup> “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا” ayetinin tefsirinde “ولِي” kelimesinin tekil olmasına dikkat çekerek, ayette Allah Peygamber ve müminlerin (Müminlerin Emiri Ali, a.s) velayetinden “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ” ifadesiyle bahsedilmesinden, ayette velayetin asaleten Allah’ın ve buna tâbi olarak da Rasül ve müminlerin olduğu sonucunu çıkarmış ve şöyle demiştir: Eğer “إِنَّمَا أَوْلِيَاءُكُمْ” denseydi, kelimada asil ve ona tâbi durum söz konusu olmazdı.<sup>1111</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Zemahşeri’nin, kelimeleri, hatta harfleri ve kelimelerin yapısını açıklamaya ve kelimelerin izahını ayet, hadis, Arapların meşhur sözleri ve şiirlerine dayandırmaya verdiği önem, tefsir metodunun ayrıcalıklarındandır. *El-Keşşaf* tefsirinin nispeten eski ve müellifinin de edebiyatta derya biri olduğu hesaba katılırsa bu tefsir, Kur’an’daki kelimelerin eski asırlardaki ve Kur’an’ın nüzulüne yakın zamanlardaki manasını anlamak için uygun bir kaynak sayılabilir. Ama müellifin kelimeleri açıklarken ve beyan ettiği kelimeler için belli bir manaya itibar ederken izlediği tefsir metodunda aşağıda değindiğimiz birtakım eksiklikler ve sorunlar da vardır:

1. Zemahşeri’nin kelimeleri açıklarken izlediği metodu incelerken işaret edildiği gibi, o bütün kelimeleri izaha girişmemiştir. Evet, bazı kelimelerin manası gayet net olabilir ve açıklamaya ihtiyaç görülmeyebilir. Ama hiç ele almadığı veya değinip geçtiği bazı kelimelerin izah edilmesi ayetlerin tefsirinde etkili olacaktı ve ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkarmak buna bağlıydı. Mesela <sup>1112</sup> “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayetinin tef-

<sup>1110</sup> Maide 55.

<sup>1111</sup> Şöyle demiştir:

“فان قلت قد ذكرت جماعة فهلاً قيل انما اولياءكم؟ قلت اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية الله على طريق الاصاله ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله صلى الله عليه وآله والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياءكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام اصل و تبع“ (Zemahşeri, a.g.e., s. 648).

<sup>1112</sup> Hamd 4.



sirinde “مَالِك” ve “مَلِك”in manasının izah edilmesine ve bu ikisinin birbirinden farkının belirtilmesine ihtiyaç vardır.<sup>1113</sup> Fakat Zemahşeri bu konuyu izah etmeye girişmemiş ve “مُلْك”ün âmm, “مُلْك”inse hâs olduğuna değinmekle yetinip geçmiştir.<sup>1114</sup> Yine, izah edilmesi “وَلَا الضَّالِّينَ”in<sup>1115</sup> tefsirinde etkili olacakken<sup>1116</sup> “الضَّالِّينَ”in manasını açıklamamıştır.<sup>1117</sup> “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبِينَ”<sup>1118</sup>in manasını açıklamamıştır.<sup>1119</sup> Hâlbuki bu kelimenin manası üzerinde ihtilaf vardır.<sup>1120</sup> “وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ”<sup>1121</sup> ayetinin tefsirinde “بَحْرَيْنِ”in manasını açıklamış, ama “الْبَحْرَيْنِ”deki “elif” ve “lam”ın hangi anlamı ifade ettiği ve o iki denizden kastedilenin hangi denizler olduğunu beyan etmemiştir.<sup>1122</sup> “وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ”<sup>1123</sup> ayetinin tefsirinde kelimele-  
rin açıklamasına girmemiş ve bu cümlede kullanılan kelimelerin türünden çıkarılabilecek nükteleri izah etmemiştir.<sup>1124</sup>

<sup>1113</sup> Bu yüzden Tusi, Tabersi ve Ebu Hayyan gibi diğer müfessirler, bu iki kelimeyi ve aralarındaki farkı açıklamak üzere görüşlerini belirtmişlerdir. (Bkz: *El-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 34-35; *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 98; *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1, s. 37).

<sup>1114</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 11.

<sup>1115</sup> Hamd 7.

<sup>1116</sup> Gerekçe olarak manasının açık olduğu ve izaha ihtiyaç bulunmadığı söylenemez. Çünkü Tabersi onu açıklarken şöyle demiştir:

”و اصل الضلال الهلاك و منه قوله «و اضل أعمالهم» ای اهلكها و الضلال فی الدين هو الذهاب عن الحق“ (*Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 10).

<sup>1117</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 17.

<sup>1118</sup> Maide 6.

<sup>1119</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 611.

<sup>1120</sup> Tabersi (rahimehullah) şöyle demiştir:

”و اما الكعبان فقد اختلف في معناها فعند الامامية هما العظمان الناتان في ظهر القدم عند معقد الشراك و وافقهم في ذلك محمد بن الحسن... و قال جمهور المفسرين و الفقهاء الكعبان هما عظاما الساقين، قالوا ولو كان كما قالوه لقال سبحانه و ارجلكم الى الكعاب و لم يقل الى الكعبين لان على ذلك القول يكون في كل رجل كعبان“ (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 3, s. 167, Maide suresi 6. ayet)

<sup>1121</sup> Furkan 53.

<sup>1122</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 3, s. 286-287.

<sup>1123</sup> Kalem 4.

<sup>1124</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 585.

2. Bazı yerlerde kelimelerin manasını açıklarken araştırıp incelemeden ve tenkit etmeden görüşleri zikretmiş, hatta bazen bir kelimenin manasında iki farklı görüşü belirtmekle yetinmiş ve birini diğerine tercihe ilişkin herhangi bir söz söylememiştir. Mesela <sup>1125</sup>“وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ” ayetinin tefsirinde “أَسْرُوا” nun manasına dair açıklaması sadece şudur: “Katade’den nakledildiğine göre, ondan (pişmanlık) bahsetmeyi kendi aralarında gizlediler. Yine, وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ denmiştir. [Yani] onu aşıkâr ettiler. Bu (سَرَّ veya اسرار kelimesi) zıtlardandır.”<sup>1126</sup> Bu iki görüşü tahkik ve içlerinden birini tercih konusunda hiç sözü yoktur. <sup>1127</sup>“سَائِحَاتٍ” kelimesini tefsir ederken aşağıdaki açıklamayla yetinmiştir:

Oruç tutana “سَائِح” denir. Çünkü “سَائِح” in yanında azığı yoktur ve yiyecek bulana dek sürekli imsak halindedir. Böyle olunca oruç tutan kişi kendi imsakında iftar vaktine kadar “سَائِح” e benzetilmiştir. Bazıları “سَائِحَاتٍ” ın muhacir kadınlar olduğunu söylemiş ve Zeyd b. Eslem’den, bu ümmette hicretten başka seyahat olmadığını nakletmişlerdir.<sup>1128</sup>

<sup>1129</sup>“الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِي” ayetinin tefsirinde “عِضِينَ” in “parça” m - nasına geldiğini ve aslının “عضوة” olduğunu açıkladıktan sonra diğer iki görüşe de işaret etmiştir. Biri fi’letun vezninden “onu şaşkına çevirdim” manasına “عَضَيْتُهُ” dur. İkincisi ise İkrime’den nakledilmiş: “العضة” sihirdir.<sup>1130</sup> Bu iki görüşün tenkidi ve tahkikine ilişkin söz söylememiştir.

3. Zemahşeri’nin kelimeleri açıklarken izlediği metodun bir diğer eksikliği de bazen kelimeleri herhangi bir karine-i sârifeye bulunmamasına rağmen mecazi manasına hamletmesidir. Mesela <sup>1131</sup>“يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ” ayetinin tefsirinde kulların Rablerine muhabbetini, [onların] itaati, onun

<sup>1125</sup> Sebe 33.

<sup>1126</sup> Şöyle demiştir:

”و عن قتادة: اسرّوا الكلام بذلك بينهم و قيل اسرّوا الندامة، اظهروها و هو من الاضداد“ (A.g.e., c. 3, s. 585).

<sup>1127</sup> Tahrim 5.

<sup>1128</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 567.

<sup>1129</sup> Hicr 91.

<sup>1130</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 590.

<sup>1131</sup> Maide 54.



hoşnutluğunu talep etme, hisım ve cezasına yolaçacak işi yapmama manasını vermiştir.<sup>1132</sup> Hâlbuki muhabbete verilen bu mana, İskenderani'nin *Keşşafa* talikinde de açıkladığı gibi zâhire aykırı, mecaz ve müsebbibin sebep olarak adlandırılmasıdır. Kelimenin, muhabbetin hakiki manasının kastedilmesine engel bir mazeret ve karine-i sârifeye bulunması durumu hariç bu mana ile tefsir edilmesi mümkün değildir. Bu ayette muhabbetin hakiki manasının kastedilmiş olduğu ve bundan vazgeçmeyi gerektirecek hiçbir karine bulunmadığı söylenebilir.<sup>1133</sup>

Zemahşeri yine;

”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“<sup>1134</sup>

Ayetinde rükûya, namazı ve zekâtı eda ederken Allah'a huşu ve alçakgönüllülük manası vermiştir.<sup>1135</sup> Oysa rükû için bu mana mecazdır ve rükûnun bu ayette mecaz manasında kullanıldığına delalet eden hiçbir karine beyan etmemiştir.<sup>1136</sup> ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“<sup>1136</sup> ayetinin tefsirinde ”رؤوسكم“a atfetmiş ve meshetme kapsamında görmüştür. Fakat meshetmenin manası üzerinde tasarrufta bulunarak şöyle demiştir: “Meshedilene atfedilmesi ayakların meshedilmesi için değil, ayaklara su dökülürken mutedil davranmayı ikaz içindir.”<sup>1137</sup> Oysa herşeyden önce meshetmenin hafif yıkama veya mutedil su dökme manasına gelmesi, mecaz olarak bile doğru değildir. Çünkü böyle bir kullanım metinlerde ve Arabın diyalogunda görülmemektedir. İkincisi, bu manada kullanılmasının mecaz olarak doğru olduğu varsayılabilir bu ayette meshetme hakiki manada başla ilişkilendirildiği dikkate alınırsa kelimenin ayaklarla ilişkili olarak mecaz manasının kastedilmesi bir lafzın iki anlamda (bir anlamı hakiki, diğer anlamı mecazi olmak üzere) kullanılmasını gerektirmektedir. Bazıları bunu reddetmiş, bazıları da yanlış bulmuştur.

<sup>1132</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 646.

<sup>1133</sup> Daha fazla izah için bkz: A.g.e., dipnot 6: Ahmed b. Münir İskenderani'nin taliki.

<sup>1134</sup> Maide 55.

<sup>1135</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 649.

<sup>1136</sup> Maide 6.

<sup>1137</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 611.

Zemahşeri de bu ayette “اغسلوا” ve “امسحوا” emrinin “muhtesin” (taharetsiz kişiler) ile ilgili olarak vücup, bunun dışındakiler için de istihap içerdiği düşüncesini caiz görmemiş ve istidlalinde şöyle demiştir: “Çünkü bir kelimenin iki farklı anlamda kullanılması, muamma ve karmaşa çıkarmak demektir.”<sup>1138</sup> Üçüncüsü, bir kelimenin hakiki ve mecazi iki manada kullanıldığı ve mecaz bakımından doğru olduğu varsayılsa bile “امسحوا” ya “رؤوس” la ilgili olarak meshetme manası, “ارجل” le ilgili olarak da hafif yıkama ve ayaklara su dökerken mutedil davranma manası ancak ayetin zâhirinden vazgeçmeyi gerektirecek bir karine mevcut bulunduğu takdirde verilebilir. Ama böyle bir karineyi göstermemiştir. Lafzın mecazi manaya hamledilmesi bir karine zikretmeksizin yapılmıştır.<sup>1139</sup>

### c) Edebi Kuralların Dikkate Alınması

Edebi içtihad tefsirinin gereği olarak *el-Keşşaf* tefsirinde edebi kural-lara çokça riayet edilmiştir. Tefsir konularının çoğu edebi tahliller, ayetle-rin, rivayetlerin, Arap şiiri ve meşhur sözlerinin edebi noktalarına istinatır. Mesela bu tefsir nispeten öz ve ayetlerin tefsirine ilişkin açıklamaları çoğunlukla kısa olmasına rağmen “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in<sup>1140</sup> tefsirinde, “بِسْمِ اللَّهِ” taki “ba”nın mütealliki ve onun sonraya bırakılmasından onuç

<sup>1138</sup> “فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملاً للمحدثين وغيرهم، لهؤلاء على وجه الايجاب و لهؤلاء على وجه النذب، قلت لا، لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية” (A.g.e., s. 610).

<sup>1139</sup> Dayandığı karine Ehl-i Sünnet’in ayakları yıkamaya ilişkin rivayetleri olabilir. F - kat, birincisi, Ehl-i Sünnet’in kitaplarında bile o rivayetlerle çatışan başka rivayet-ler vardır ve yıkama rivayetlerine muarız rivayetler Kur’an’a uygulukları nedeniyle öncelik sahibidir. Sonuç itibarıyla o rivayetlerin muteber olup olmadıkları sabit de-ğildir ve ayetin zâhirinin kastedilmediğine karine oluşturamazlar. (Daha fazla izah için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 350-351). İkincisi, o rivayetleri kabul etti-ğimizi farzetsek bile ayette geçen ayakları meshetme ile hafif yıkama veya ayakların üzerine mutedil su dökme arasındaki mesafe kapanacak gibi değildir. Belki rivayet-ler ayakları sadece meshetmeyle yetinilemeyeceği ve mesh ile yıkamanın uzlaştırıl-ması konusunda karine olabilir. Ayetin hükmüne göre ayaklar meshedilip rivayet-lerin hükmüne göre de yıkamak gerektiği düşünülebilir. Fakat ayet ve rivayetlerin uzlaştırılmasındaki bu seçeneğe göre de rivayetler, meshetmeden hafif yıkamanın kastedildiğine karine kabul edilemez. Taberi’nin sözünden mesh ve yıkamanın uz-laştırıldığı sonucu çıkmaktadır. (Bkz: *Tefsiru’t-Taberi*, c. 4, s. 470-471).

<sup>1140</sup> Hamd 1.



satır bahsetmiş; kendi açıklamalarını benzer ayetlere ve Arapların şiirleri ve ünlü sözlerine dayandırmıştır.<sup>1141</sup> Altı satır civarında “اسم الله” in “أَفَرءُ” veya “أَتَلَوُ” ya teallukunun manasına dair<sup>1142</sup>; onbeş satır “الله” kelimesinin aslı, nereden türediği ve isim oluşu hakkında<sup>1143</sup>; onsekiz satır da “الرَّحْمَن” ve “الرَّحِيم” in sigası, ikisi arasındaki fark ve “الرَّحْمَن” in önce zikredilmesi hakkında şiirlere, Arapların ünlü sözlerine ve bazı rivayetlere istinatla<sup>1144</sup> söz söylemiştir. Toplamda kitabın yaklaşık yedi sayfasını, çoğunluğu edebi olmak üzere “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in tefsirine tahsis etmiştir.<sup>1145</sup>

Hamd suresinde beyan ettiği dikkate değer edebi noktalar arasında, “الحمد” nun merfu olması ve bunun mananın sebat ve istikrarına delaletinin izahı, “مَالِك” in “يَوْم” e izafesinin hakiki olmasının beyanı, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ayetlerinde gaipten hitaba dönülmesinin izahı, “إِيَّاكَ” nin “نَعْبُدُ” ve “نَسْتَعِينُ” e takdiminin tahsise delalet etmesi, “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” in “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” için bedel olması ve bunun faydası, “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” in “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” için bedel veya sıfat olması ve bu ikisin anlam farklılığı vardır.<sup>1146</sup>

Zemahşeri’nin edebiyattaki engin bilgisi ve ayetlerin edebi özelliklerine dikkatlice odaklanması, bazı ayetlerin tefsirinde, başkalarının göremediği ayrıntılı manaya ulaşmasını ve yeni noktalar keşfetmesini sağlamıştır. Mesela <sup>1147</sup> “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” ayetinin tefsirinde neden “الْمَوَدَّةَ الْقُرْبَى” veya “لَام” için “مَوَدَّة” nin “فِي” gibi sıla (bağlaç) olmadığını söylemiştir. Nitekim “الْمَالُ فِي الْكَيْسِ” cümlesinde “فِي” , hazfedilmiş olana tealluk ettiği gibi bu ayette de “فِي” , hazfedilmiş olana tealluk etmektedir ve “الْمَوَدَّةُ ثَابِتَةٌ فِي الْقُرْبَى وَتَمَكَّنَتْ فِيهَا” daki takdirdir. Netice itibariyle Peygamber’in (s.a.a) Allah’ın emriyle isteği ve

<sup>1141</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 2-3.

<sup>1142</sup> Bkz: A.g.e., s. 2-9.

<sup>1143</sup> Bkz: A.g.e., s. 5-6.

<sup>1144</sup> Bkz: A.g.e., s. 6-7.

<sup>1145</sup> Bkz: A.g.e., s. 2-8.

<sup>1146</sup> Bkz: A.g.e., s. 9 ve 12-16.

<sup>1147</sup> Şura 23.

talebi, Müslümanların Hazret'in akrabalarını sevgilerinin mekân ve kargahı yapmalarıdır.<sup>1148</sup>

Onun tefsir metodunun güçlü yanları arasında, ayetlerin edebi noktalarını açıklarken kendi beyanlarını benzer ayetlere, Arapların ünlü sözleri ve şiirlerine dayandırması ve sadece iddiayla yetinmemesi vardır. Mesela “فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فُزْعُونَ وَقَوْمِهِ”<sup>1149</sup> “بِسْمِ اللَّهِ” in müteallikin hafzedilmesini, ayetindeki câr müteallikin hafzedilmesine benzetmiş ve onunla teyit etmiştir.<sup>1150</sup> “بِسْمِ اللَّهِ” in hafzedilmiş teallukunun “أَفْرُءُ” veya “أَتْلُو” olduğu, çünkü Kur'an'ın surelerinde “بِسْمِ اللَّهِ” in ardından gelenlerin kıraat ve tilavet edilenler olduğunu açıklarken Arap yolcuların seyahate çıktıklarında ve yolculuktan geldiklerinde söyledikleri, hafzedilmiş müteallikinin de “أَحَلَّ” ve “أَزَجَلُ” kabul edildiği “بِسْمِ اللَّهِ وَ الْبَرَكَاتِ” cümlesini şahit getirmiştir.<sup>1151</sup> “بِسْمِ اللَّهِ” in hafzedilmiş müteallikinin ondan sonra takdir edildiğini belirtirken<sup>1152</sup> “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُزْسَاهَا”<sup>1153</sup> ayetiyle istidlal etmiştir.<sup>1154</sup> “الْحَمْدُ لِلَّهِ”<sup>1155</sup> ayetinin tefsirinde “الْحَمْدُ” nun merfu olmasının mananın sebat ve istikrarına delalet ettiğini açıklarken<sup>1156</sup> “قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ” ayetini şahit göstermiş ve şöyle demiştir: İkinci “سَلَامٌ” nun merfu olması, İbrahim'in (a.s), meleklerin selamlamasından daha güzel bir selamlamayla onlara selam verdiğine delalet içindir. Çünkü “سَلَامٌ” nun merfu olması, selamın onlar için sebat taşıdığına delalet etmektedir.<sup>1156</sup>

### Eksiklikler

Zemahşeri'nin ayetlerle ilgili edebi bahisler sahasında izlediği metodda üç eksiklik göze çarpmaktadır:

<sup>1148</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 219.

<sup>1149</sup> Neml 12.

<sup>1150</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 2.

<sup>1151</sup> Bkz: Aynı yer.

<sup>1152</sup> Hud 41.

<sup>1153</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 3.

<sup>1154</sup> Hamd 2.

<sup>1155</sup> Hud 69.

<sup>1156</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 9.



## 1. Tefsir dışı edebi konulara yer vemesi

Tefsirin, ayetlerin mana ve maksadını açıklamak ve Allah Teâla'nın muradını ortaya çıkarmak anlamına geldiği hesaba katıldığında tefsirin konusunun, ayetlerin mana ve ifadesindeki kapalılığı giderecek ve Allah Teâla'nın muradını ortaya çıkaracak etkideki bahis olduğu, ayetlerin mana ve muradı üzerinde etkili olmayan edebi bahislerin ise tefsir dışı sayıldığında tereddüt yoktur. Tefsirde doğru metod, bu tür konulara girmekten kaçınmaktır. Fakat *el-Keşşaf*'ın bazı yerlerinde ayetlerin mana ve muradındaki kapalılığı gidermede hiçbir etkisi olmayan bu tür bahisler görülmektedir. Mesela:

- “بِسْمِ اللَّهِ”<sup>1157</sup> in tefsirinde yaklaşık yarım sayfa “ba”nın meksur, “lam”ın cer eden harflerden olduğunu izah etmiş; isim hemzesinin onun parçası olmadığını ama ismin sözün başında geldiği bazı yerlerde kimi hemzelerin onun baş tarafına izafe edildiği ve bazılarının izafe edilmediğinden bahsetmiştir.<sup>1158</sup> Hâlbuki bu konuların “بِسْمِ اللَّهِ” in manasını açıklığa kavuşturmada hiçbir etkisi yoktur.

- Yine “اللَّهُ” lafzındaki “lam”ın kalın okunmasından bahsedilmesi<sup>1159</sup> de tecvidle ilgili bir konudur ve tefsirin dışındadır.

- “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in tefsirinde de yaklaşık altı satır “الرَّحْمَنِ” in munsarf veya gayri munsarf olmasından söz etmiştir.<sup>1160</sup> Hâlbuki tefsir üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

- “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” in tefsirinde de “sad”ın “za” sesiyle işman yapılması hakkında söz söylenmiştir. Bu da tecvidin konusudur ve tefsirle ilgisi yoktur.<sup>1161</sup>

- Bakara suresinin başlangıcında oniki sayfadan fazla mukattaa harflerinden bahsetmiştir. Bunların içinde yeralan, harflerin adlandırılma key-

<sup>1157</sup> Hamd 1.

<sup>1158</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 4.

<sup>1159</sup> Bkz: A.g.e., s. 6.

<sup>1160</sup> Bkz: A.g.e., s. 7-8.

<sup>1161</sup> Bkz: A.g.e., s. 15.



fiyeti ve isimlendirilen harflerin adının başına getirmenin izahı<sup>1162</sup>, âmille veya âmilsiz kullanıldığı zaman harf adlarının irabının nasıl olacağını beyan, “yâsin”in imalesi vs. gibi konular<sup>1163</sup> tefsirin dışındadır. Çünkü o harflerin mana ve muradının aydınlatılmasında hiçbir etkisi yoktur.

“مِنْ رَبِّهِمْ” den<sup>1164</sup> idgam-ı gunne ve gunnesiz hali üzerine söz söylemesi de tecvid bahsidir ve tefsirin dışındadır.<sup>1165</sup> Dolayısıyla Zemahşeri’nin tefsir metodunun eksikliklerinden biri, tefsir dışındaki bu tür konuları ele almış olmasıdır.

## 2. Tayin ve tercihte bulunmaksızın ayetlerin terkindeki ihtimallerin zikredilmesi

Ayetlerin ifade ettiği manayı anlamada tefsire ihtiyaç duyma nedenlerinden biri, ayet ve cümlelerin terkinde ve yapısında mevcut bulunan ihtimallerdir. Bu alanda müfessirin misyonu, tedebbür ve dikkatli bakışla, uygun karine ve şahitler göstererek o ihtimaller arasından ayetin gerçek terkip ve yapısını belirlemek ya da hiç değilse zâhir olan ve tercihe şayan ihtimali açıklamak ve ayetin ifade ettiği manayı ihtimalden zâhire çıkarmaktır. *El-Keşşaf* tefsiri edebi bir tefsir olmasına ve bu misyonun üstesinden gayet iyi geleceğinin beklenmesine rağmen bazı yerlerde sadece ihtimalleri zikretmekle yetindiği görülmektedir. Mesela:

- Mukattaa harflerinin irab mahallinde, sureler için isimler bulunmasına binaen üç ihtimal zikretmiş ve içlerinden birini tayin veya tercih ettiğine dair söz söylememiştir.<sup>1166</sup>

<sup>1162</sup> Şöyle demiştir:

”وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظها كاساميها وهي حروف وحدان و الاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها و جعلوا المسمى صدر كل اسم كما ترى الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسمائها لانه لا يكون الا ساكناً“

(A.g.e., s. 19-20).

<sup>1163</sup> Bkz: A.g.e., s. 19-32.

<sup>1164</sup> Bakara 5.

<sup>1165</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 45.

<sup>1166</sup> Bkz: A.g.e., s. 31.



- 1167 **“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ”** ayetinin irabına ilişkin dört izah zikretmiş ve içlerinden hiçbirini tercih etmemiştir.<sup>1168</sup>

- **“إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”**<sup>1169</sup>

Ayetinin tefsirinde **“الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ”** nin irab mahalli için üç izah zikretmiş<sup>1170</sup> ve bunlardan hiçbirini tercih veya tayine ilişkin bir şahit göstermemiştir.

- **“يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ”**<sup>1171</sup>

Ayetinin tefsirinde, **“تُبْتَغِي”** ya **“تُحَرِّمُ”** nun tefsiri ya da hal ve istinafur.<sup>1172</sup> demiş ama hangisini tercih ettiği veya bariz gördüğünü belirtmemiştir.

Tabii ki bazı yerlerde de ihtimalleri veya görüşleri açıkladıktan sonra bir ihtimal veya görüşü seçmiş veya tercih etmiştir. Mesela:

- 1173 **“الْم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”** ayetlerinin tefsirinde, bu ayetteki kelimelerin terkibine ilişkin çok sayıda izahı beyan ettikten sonra şöyle demiştir: “Belgatta en sağlam kökü bulunan izah, bütün o yorumları bir kenara itip **الم**’in tek başına cümle (**هذه الم**) veya bağımsız bir harf grubu; **ذَلِكَ الْكِتَابُ**’nin ikinci cümle, **لَا رَيْبَ فِيهِ**’nin üçüncü cümle, **هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**’nin dördüncü cümle... olduğunu söyleyendir.”<sup>1174</sup>

<sup>1167</sup> Bakara 3.

<sup>1168</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 37.

<sup>1169</sup> Maide 55.

<sup>1170</sup> Şöyle demiştir:

**“فان قلت الَّذِينَ يُقِيمُونَ ما محله قلت: الرفع على البدل من الذين آمنوا، او على هم الذين يقيمون، او النصب على المدح”** (Zemahşeri, a.g.e., s. 648).

<sup>1171</sup> Tahrim 1.

<sup>1172</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 563-564.

<sup>1173</sup> Bakara 1-2.

<sup>1174</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 36.

- 1175 “وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ayetinin tefsirinde, “وَالرَّاسِخُونَ”daki “vav”ın atıfe olduğuna göre cümleye mana verdikten sonra “إِلَّا اللَّهُ”ta duran ve “وَالرَّاسِخُونَ”yi bir sonraki cümle başı yapan kimseler bulunduğunu belirterek ayetin o kıraata göre tefsirine işaret etmiş ve daha sonra şöyle demiştir: “وَالْأَوَّلُ هُوَ الْوَجْهَ”. Bu beyanla “vav”ın atıfe olmasını tercih etmiştir.<sup>1176</sup> Fakat her yerde beklendiği gibi ayetlerin görünen ve tercihe şayan terkip ve yapısını konu etmediğinden bunu, onun tefsir metodunun eksikliklerinden saymak mümkündür.

### 3. Bazı dayanak ve istidlallerinin zayıflığı

Bu tefsirin edebi bahislerinde göze çarpan üçüncü eksiklik, edebi noktaları beyan ve kimi ihtimalleri tercih için zikrettiği bazı dayanak ve istidlallerin zayıflığıdır.

Mesela:

“الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”in tefsirinde, “الرَّحْمَنِ”da “الرَّحِيمِ”de olmayan bir m - balağa bulunduğunu belirtmek için birtakım yorumlar zikretmiştir:

- a) Denmiştir ki: Dünya ve ahiretin rahmanı, dünyanın rahimi.
- b) Derler ki: Manada ziyadelik için binada ziyadelik.
- c) Züccac, “غَضْبَانِ”[ın manası] için şöyle demiştir: O, öfkeyle dopdolu kimsedir.<sup>1177</sup>

Bu izahların zayıflığı ortadadır. Birincisi, “dediler ki” ve “derler ki” ifadesiyle belirttiği tanınmayan kişilerin sözü iddiaya delil oluşturamaz. İkincisi, bazı dua ve rivayetlerde “رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمُهُمَا” cümlesi<sup>1178</sup> geçmektedir ve bu, kimilerinin söylediğine aykırıdır. Üçüncüsü, kelimelerdeki harflerin fazla oluşu mananın fazla olmasının sebebi değildir. Az harfle terkip edilmiş ama manası, harfleri oldukça fazla keli-

<sup>1175</sup> Âl-i İmran 7.

<sup>1176</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 338.

<sup>1177</sup> Bkz: A.g.e., s. 6.

<sup>1178</sup> Bkz: Zeynulabidin (a.s), *el-Sahifetu's-Seccadiyyeti'l-Kâmile*, s. 313 (duauhu -a.s- fi istikşafi'l-hemum); Hakim Nişaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 1, s. 515.



melerin manasından fazla nice kelimeler vardır; “حَازِرٌ” ve “حَازِرٌ” gibi.<sup>1179</sup> Dördüncüsü, “غَضْبَانٌ”ın öfkeyle dopdolu kimseye denmesinin, “الرَّحِيمِ”deki mübalağanın “الرَّحْمَنِ”daki kadar olmadığına nasıl bir delaleti vardır? “غَضْبَانٌ” vezninde olan “الرَّحْمَنِ”ın mübalağasının “غَضْبَانٌ” kadar olması, bununla birlikte “الرَّحِيمِ”deki mübalağanın da aynı miktarda veya daha fazla olması mümkün değil midir? Bir diğer ifadeyle Züccac’ın sözü, fu’lan dışındaki sigaların daha az mübalağa ifade ettiğine delalet yönünde bir mana taşımamaktadır.

Yine, doğru bir yaklaşım olarak “الله” lafzının isim olduğuna ilişkin edebi şahide ve onun cümlelerdeki kullanımına ilaveten akli istidal de zikretmiştir. Açıklaması şudur: “الله” lafzı isim olmasaydı ve Allah’ın tüm isimleri sıfat olsaydı, Allah’ın sıfatları, mevsufun ona sıfat olduğu isim olmaksızın kalırdı. Bu da muhaldır.<sup>1180</sup> Bu istidlal geçersizdir. Çünkü sıfatlar Allah Teâla’nın zâtının özelliklerine işaret eder ve Allah Teâla’nın zâtı da o sıfatlarla mevsuftur. Allah Teâla’nın zâtı için, lafızda o sıfatların mevsufu olacak bir isim belirlenmiş olmadığından muhal değildir.

#### d) Karinelerin Dikkate Alınması

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an’da açıklandığı<sup>1181</sup> ve bazı eski tefsirler incelenirken<sup>1182</sup> değinildiği gibi, ayetlerin tefsirinde sözün muttasıl ve munfasıl karinelerine bakılmalıdır. Birçok yerde eğer karineler dikkate alınmazsa ayetin gerçek manasına ulaşamayacaktır.

Zemahşeri de diğer müfessirler gibi karineleri dikkate almış; pek çok tefsir meselesini karineleri hesaba katarak ve onlara istinatla açıklamıştır. Bazı noktaları siyaka dayanarak, kimilerini ayetlerin nüzul ortamına

<sup>1179</sup> “حَازِرٌ” kelimesinde “حَازِرٌ” kelimesinde bulunmayan mübalağa vardır. Bu sorun, Ahmed b. Münir İskenderani’nin *Keşşaf*a talikinde de başka bir misalle açıklanmıştır. (Bkz: *el-Keşşaf*, c. 1, s. 6, dipnot 1). Ayetullah Ho’i’nin de (rahimehulah) bu yoruma itirazı vardır. (Bkz: Ho’i, *el-Beyan*, s. 438).

<sup>1180</sup> Şöyle demıştır:

”و ايضاً فان صفاته تعالى لا بدّ لها من موصوف تجري عليه، فلو جعلتها كلها صفات

بقية غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال“ (*Zemahşeri, el-Keşşaf*, c. 1, s. 6).

<sup>1181</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 110.

<sup>1182</sup> Bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 2, s. 243.

işaretle, kimisini diğer ayetlere veya rivayetlere istinatla ve bazılarını da Allah Teâla'nın sıfatlarını dikkate alarak açıklamıştır. Mesela:

- 1183 “أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “أولئك”, ondan önce zikredilmiş kişilerin, önceki ayette onlar için beyan edilmiş hasletler aracılığıyla kelimededen sonra zikredilecek şeye (hidayet ve kurtuluş) layık olduklarının ilanıdır.”<sup>1184</sup> Bu noktayı, siyakı dikkate alarak ve bu ayeti önceki ayetlerin sonrasına yerleştirerek açıkladığı anlaşılmaktadır.

- 1185 “إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ أَلَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Allah önceki ayetlerde evliya ve salih kullarından bahsettiğinden bunun ardından onların zıddını anmaya yönelmiştir. Bunlar, hidayetin kendilerine hiçbir yararı dokunmadığı, Kur'an'ın varlığı ya da yokluğu, Peygamber'in (s.a.a) uyarması ya da suskun kalması onlar için bir olan küstah ve başıbozuk kâfirlerdir.”<sup>1186</sup> Bu yerinde yorumu da siyaka bakarak beyan etmiştir.

1187 “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” cümlesine;

”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“

Ayetinden sonra yerverilmesinden İslam'ın tevhid ve adalet olduğu, Allah nezdinde dinin sadece bu kabul edildiği ve bunun dışında din olmayacağı sonucunu çıkarmıştır. Öyleyse nihayetinde teşbihe (Allah dışında bir tanrıya) veya Allah'ın görüleceği itikadına ya da aynı zamanda Allah'ın zulmüne inanç olan cebr itikadı gibi bir inanca varacak şeye itikat edenler, bildiğimiz İslam olan Allah'ın dini üzerinde olamazlar.<sup>1188</sup>

1183 Bakara 5.

1184 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1 s. 44.

1185 Bakara 6.

1186 Zemahşeri, a.g.e., s. 46.

1187 Âl-i İmran 19.

1188 Şöyle demiştir:

”و قوله إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الاولى فان قلت ما فائدة هذا التأكيد؟ قلت: فائدته ان قوله «لا اله الا هو» توحيد، و قوله قَائِمًا



Yine, ayetlerin manasını tefsir ve beyan ederken ayetlerin nüzul ortamını açıklayan rivayetleri zikretmektedir. Mesela:

- Tевbe suresinin ilk ayetlerinin (بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ... وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الكَافِرِينَ) tefsirinde, Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) bu surenin ilk otuz veya kırk ya da onüç ayetini okumak için gönderildiğine işaret etmiştir.<sup>1189</sup>

- 1190 "فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ" ayetinin tefsirinde dört aydan neyin kast edildiğini açıklığa kavuşturmak için Zühri'nin "Beraat suresi Şevval ayında nazil oldu" sözünü nakletmiş ve bundan, dört ayın Şevval, Zil-kade, Zilhicce ve Muharrem olduğu sonucuna varmıştır.<sup>1191</sup>

- "وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ" <sup>1192</sup>

Ayetlerinin tefsirinde Allah'a kimin ahitleştiği ve ahidine vefa göstermediğini aydınlatmak için Seâlebi'nin kıssasını anlatmıştır.<sup>1193</sup>

بِالْقِسْطِ تَعْدِيل، فاذا اردفعه قوله إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ فقد أذن ان الاسلام هو العدل و التوحيد و هو الدين عند الله و ما عداه فليس عنده فى شىء من الدين، و فيه ان من ذهب الى تشبيه او ما يؤدى اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذى هو محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام و هو بين جلئ كما ترى (Zemahşeri, a.g.e., s. 345).

<sup>1189</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 243.

<sup>1190</sup> Tевbe 2.

<sup>1191</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 244.

<sup>1192</sup> Tевbe 75-77.

<sup>1193</sup> Şöyle demiştir:

"روى ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله ان يرزقنى مالاً، فقال صلى الله عليه و سلم يا ثعلبة قليل تؤدى شكره خير من كثير لا تطيقه، فراجعه و قال و الذى بعثكم بالحق لئن رزقنى الله مالاً لا عطيت كل ذى حق حقه فاتخذ غنماً فنمت كما ينمى الدود حتى ضاقت بها المدينة... فبعث رسول الله صلى الله عليه و سلم مُصَدِّقَيْن لآخذ الصدقات... و مرّا بثعلبة فسألاه الصدقة و أقرأه كتاب رسول الله صلى الله عليه و سلم الذى فيه الفرائض فقال ما هذه الآ جزية، ما هذه الآ اخت الجزية و قال: ارجعا حتى ارى رأى" (Zemahşeri, a.g.e., s. 292).

- 1194 “إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ” ayetinin tefsirinde, müşriklerin sa-  
vaş devam edebilmek için haram ayları erteleme ve değiştirme kültü-  
rünü açıklamıştır.<sup>1195</sup>

Pek çok yerde ayetlerin manasını izah için diğer ayetlere istinat et-  
mektedir. Mesela:

- 1196 “وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى” ayetinin tefsirinde namaz konu-  
sunda isteksiz davranışları ve namazın onlara ağır gelmesini açıklarken  
1197 “وَلَئِنْهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” ayetine dayanmıştır.<sup>1198</sup>

- 1199 “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinin tefsirinde şöyle söy-  
lendiğini belirtmiştir: “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”, Allah Azze ve Celle’nin “مَنْ لَعَنَهُ”  
1200 “الضَّالِّينَ” ise Allah buyurması deliliyle Yahudilerdir. “وَعَضِبَ عَلَيْهِ”  
Teala’nın 1201 “قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ” buyurması nedeniyle Hristiyanlardır.<sup>1202</sup>

1194 Tevbe 37.

1195 Şöyle demiştir:

“النسيء تأخير حرمة الشهر الى شهر آخر و ذالك انهم كانوا اصحاب حروب و  
غارات فاذا جاء الشهر الحرام و هم محاربون شق عليهم ترك المحاربة فيحلونه  
و يحرمون مكانه شهراً آخر حتى رفضوا تخصيص الاشهر الحرام بالتحريم  
(Zemahşeri, a.g.e., s. 270).

1196 Tevbe 54.

1197 Bakara 45.

1198 Şöyle demiştir:

“و كسله لانهم لا يرجون بصلاتهم ثواباً و لا يخشون بتركها عقاباً فهي ثقيلة  
عليهم كقوله تعالى وَلَئِنْهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” (Zemahşeri, a.g.e., s. 280).

1199 Hamd 7.

1200 Madie 60.

1201 Maide 77.

1202 Zemahşeri, a.g.e., c.1, s. 17. Kur’an ayetlerine istinat ettiği diğer yerleri görmek için

bkz: A.g.e., s. 3, “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in (Hamd 1) müteallik fiilinin ertelenmesini  
açıklarken “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُزْسَاهَا” (Hud 41) ve “أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ” (Alak 1) ayetine  
istinat; s. 9, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” (Hamd 2) cümlesinde “الْحَمْدُ” nun merfi ve mübtada olma-  
sının mananın sebat ve istikrarına delalet ettiğini açıklarken “قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ”  
(Hud 69) ayetine istinat; s. 13, “إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ” (Hamd 5) cümlesinde mefulün takdi-  
minin tahsise delalet ettiğini açıklarken “قُلْ أَغْفِرِ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ” Zümer 64) ve



## Eksiklikler

Siyakın dikkate alınması, ayetlere çokça istinat edilmesi ve ayetlerin nüzul ortamını açıklayan rivayetlerin nakledilmesi Zemahşeri'nin tefsir metodunun üstünlüklerindendir. Fakat tefsirin aşağıda değindiğimiz bazı eksiklikleri de vardır:

### 1. Muteber siyakın tahakkuku şartına dikkat edilmemesi

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıkandığı gibi, ayet ve cümlelerde muteber siyakın tahakkuk etmesinin şartlarından biri nüzulde kesintisizliktir.<sup>1203</sup> Yani bir yerde siyaka önem verilebilir ve bir ayetin önceki ve sonraki ayetlerin yanında yer almasından, o ayetin nüzulde önceki ve sonraki ayetlere bitişik olduğunun anlaşılacağı birtakım noktalar çıkartılabilir. Fakat Zemahşeri adeta bu şarttan habersiz gibi davranmış veya ona yeterince önem vermemiş ve bu şartın varolup olmadığını incelemeksizin siyaka istinat etmiş, hatta nüzulde kesintisizlik kuralına uymayan ayetlerin geçtiği yerlerde bile siyak tespitinde bulunmuş ve bağımsız nazil olmuş ayete önceki ve sonraki ayetleri hesaba katarak mana vermiştir. Örnek vermek gerekirse:

- <sup>1204</sup> “**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا**” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “[Yüce Allah ] düşmanlığın vacip olduğu kimselerin velayetini kabul

“**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**” (En'am 164) ayetine istinat; s. 15, “**قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنْكَ**” (Hamd 6) ayetinde hidayet talep etmenin manasının hidayetin artırılması olduğunu açıklarken “**وَالَّذِينَ آمَنُوا زَادَهُمْ هُدًى**” (Muhammed -sallallahu aleyhi ve âlihi- 17) ve “**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**” (Ankebut 69) ayetine istinat; c. 3, s. 287, “**كَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا**” (Furkan 55) ayetinde “**ظَهِيرًا**” kelimesinden topluluk ve grubun kastedilmiş olma ihtimalini açıklarken “**وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ**” (Tahrim 4) ayetine istinat; “**بَرَزَخًا**” kelimesinden muradın Allah'ın kudretinden bir duvar olduğunu açıklarken “**وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا**” (Furkan 53) ayetinin “**بَرْزَخًا**” kelimesinden muradın Allah'ın kudretinin kastedilmiş olması; “**فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا**” (Furkan 54) ayetinin manasını izah etmek için “**فَجَعَلَ مِنْهُ الزُّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى**” (Kıyamet 39) ayetine istinat.

<sup>1203</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 128.

<sup>1204</sup> Maide 55.



etmeyi yasaklamanın ardından velayetini kabul etmenin vacip olduğu kim-seleri zikretmiştir.”<sup>1205</sup> Bu açıklama, bu ayetin önceki ayetlerle, bu cümle-den olarak da <sup>1206</sup>“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ” ayetiyle nüzulde bitişiklik taşıyorsa doğrudur. Oysa bu ayetin nüzulüne açıklayan rivayetlere bakıldığında ayetin bağımsız nazil olduğuna tereddüt yoktur.<sup>1207</sup>

## 2. Ayetlere istinadının kapsayıcı olmaması

Zemahşeri ayetlere çokça istinad etmişse de, bazı yerlerde bir aye-tin tefsirinde diğer ayetlerden yardım alabileceksen bunu yapmamış ve o ayetlerden istifade etmemiştir. Sonuç itibariyle de ayetlere istinadı kap-sayıcı ve mümkün miktarda olmamıştır. Mesela:

- <sup>1208</sup>“اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde dosdoğru yolun ne ol-duğunu açıklamak için;

”إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1209</sup>

”وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“<sup>1210</sup>

”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ“<sup>1211</sup>

<sup>1205</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 648.

<sup>1206</sup> Maide 51.

<sup>1207</sup> Bu rivayetlerden biri, İbn Ebi Hatim’in Ehl-i Sünnet nezdinde sahih senedle nakle -tiği rivayettir:

”حدثنا ابو سعيد الاشج حدثنا الفضل بن دكين ابو نعيم الاحول حدثنا موسى بن قيس الحضرمي عن سلمة بن كهيل قال: تصدق على بخاتمه وهو راع فترلت إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتُونَ الزكاة وهم راکعون“

(İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 4, s. 1162, hadis 6551; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 74). Yine bu konuda senedi Şia nezdinde sahih olan bir rivayeti görmek için bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 476, hadis 5). Sözkonusu rivayetlerin diğer bazılarını görmek için bkz: Bahrani, a.g.e., s. 477-486, Maide suresi 55. ayetin zeyli, hadisler 6, 10, 14, 24; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 209-245, özellikle 216-220, 224-227, 231, 234, 235. hadisler.

<sup>1208</sup> Hamd 6.

<sup>1209</sup> Âl-i İmran 51.

<sup>1210</sup> Âl-i İmran 101.

<sup>1211</sup> En'am 151-153.



”قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ“<sup>1212</sup>

”وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1213</sup>

”وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1214</sup>

”إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1215</sup>

Ayetlerinden yardım alabilecekken bu ayetlerden hiçbirine işaret etmemiştir.<sup>1216</sup>

- <sup>1217</sup>”الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ“ ayetinin tefsirinde de ”صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ“ in kimler olduğunu açıklamak için;

”فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ“<sup>1218</sup>

Ayetine istinat edebilecekken buna yapmamış ve hiçbir dayanak göstermeksiniz şöyle demiştir: ”الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ“ müminlerdir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre onlar, değiştirilmeden önce Musa'nın ashabıydı. Bazıları da peygamberler olduğunu söylemiştir.<sup>1219</sup>

### 3. Nüzul ortamına yeterince önem vermemesi

Daha önce geçtiği gibi, Zemahşeri, bazı yerlerde ayetlerin nüzul ortamına dikkat etmiş ama nüzul sebebi veya zamanını gözönünde bulundurmanın gerekli olduğu ve ayetlerin maksadını aydınlatmada temel rol oynayacak kimi yerlerde yeterince önem vermemiştir. Mesela:

”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“<sup>1220</sup>

<sup>1212</sup> En'am 161.

<sup>1213</sup> Meryem 36.

<sup>1214</sup> Yasin 61.

<sup>1215</sup> Zuhurf 64.

<sup>1216</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 15.

<sup>1217</sup> Hamd 7.

<sup>1218</sup> Nisa 69.

<sup>1219</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 15-16.

<sup>1220</sup> Maide 55.

Ayetini başta nüzul sebebine bakmaksızın tefsir etmiş ve ayette geçen rükûya huşu ve alçakgönüllük manası vermiştir. Daha sonra “**قِيلَ**” (denildi ki) ifadesiyle “**يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ**” un “**رَاكِعُونَ**” için hal olduğu, namazda rükû esnasında zekât verme manasına geldiği ve rükû halindeyken parmağındaki yüzüğü ihtiyaç sahibine veren Müminlerin Emiri Ali (a.s) hakkında nazil olduğuna işaret etmiştir.<sup>1221</sup> Oysa bu ayetin müzul sebebini açıklayan rivayetler ve ravilerin çokluğunu<sup>1222</sup> ve bazı rivayetlerin Ehl-i Sünnet ve Şia açısından senedinin sahih olduğunu<sup>1223</sup> hesaba katsaydı bu ayetin bir nüzul sebebi bulunduğuna tereddüdü kalmaz, daha başta ayeti nüzul sebebini gözönünde bulundurarak tefsir eder ve manası üzerine nüzul sebebine bakmaksızın söz söylemezdi.

<sup>1224</sup> “**الْيَوْمَ يَسَّ الدِّينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**” ayetinin tefsirinde de başta bu ayetin nüzul zamanını açıklayan rivayetlere dikkat etmeksizin “**الْيَوْمَ**” ye mana

<sup>1221</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 648-649.

<sup>1222</sup> Seyyid Haşim Bahrani bu konuda Ehl-i Sünnet kitaplarından 24, Şia kitaplarından da 19 rivayet toplamıştır. (Bkz: Bahrani, *Gayetu'l-Meram*, c. 2, s. 5-22), Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai de bu ayetin rivayet bahsinde Ehl-i Sünnet ve Şia kitaplarından çok sayıda rivayet zikretmiş ve ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Şia ve Ehl-i Sünnet tarihiyle gelen rivayetler bu iki ayetin, namaz esnasında parmağındaki yüzüğü sadaka olarak veren Müminlerin Emiri Ali (a.s) hakkında nazil olduğuna delalet etmektedir... Eğer bunun gibi bu kadar çok sayıda nakledilmiş sahih rivayetlere sırt çevrilirse Kur'an'ın hiçbir ayetinin tefsirinde rivayet edilmiş sahih nüzul sebeplerine itimat edilemeyecek demektir. Çünkü hiçbir ayetin nüzul sebebi rivayetleri bu ayetin nüzul sebebi rivayetlerinden daha fazla değildir.” (Bkz: *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 8, 15-25). İlmi araştırma dergilerinden birinde basılmış bir makaleye göre Ehl-i Sünnet'in tefsir, rivayet ve tarih kaynaklarından sadece 21'inde yapılmış bir çalışmada bu ayetin Müminlerin Emiri Ali (a.s) hakkında nazil olduğu onüç sahabe (1. İmam Ali -a.s-, 2. İbn Abbas, 3. Ebuzer Gıffari, 4. Ammar b. Yasir, 5. Mikdad b. Seved, 6. Galib b. Abdullah, 7. Cabir b. Abdullah, 8. Abdullah b. Selam, 9. Eslem Ebu Rafi, 10. Enes b. Malik, 11. Hasan b. Sabit, 12. Huzeyme b. Sabit, 13. Amr b. As) ve altı tabiinden (1. Seleme b. Kuheyl, 2. Mucahid b. Cubeyr, 3. Süddi -İsmail b. Abdurrahman-, 4. Utbe b. Ebi Hakem, 5. Ata b. Saib, 6. Abdulmelik b. Cüreyh Mekki) nakledilmiştir. (Bkz: Murtazavi, “Berresi-yi Raviyan-i Şe'n-i Nüzul-i Aye-i Velayet”, *Mütalaat-i İslami*, sayı 70, s. 159-168). Bu ayetin Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) velayeti hakkında nazil olduğunu belirtmiş veya rivayet ya da rivayetler nakletmiş Ehl-i Sünnet kaynaklarına dair bilgi için bkz: Tüsteri, *İhkaku'l-Hak*, c. 2, s. 399-408, talika 2.

<sup>1223</sup> Senedi Ehl-i Sünnet nezdinde sahih olan Seleme b. Kuheyl rivayeti (bkz: İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 4, s. 1162, hadis 6551) ve İmam Bakır'ın (a.s) ashabından bir grubun kendisinden naklettiği rivayet (bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 476, hadis 5) gibi.

<sup>1224</sup> Maide 3.



vermiş ve şöyle demiştir: “[Allah] ondan belli bir günü murad etmemiş, şu anki zamanı, geçmiş zamanları ve ona bitişik ve yakın olan geleceği kastetmiştir.” Daha sonra “قِيلَ” ifadesiyle, ayetin nüzul zamanını açıklayan rivayetleri gözönünde bulundurarak manasını zikretmiştir.<sup>1225</sup>

“بَلَّغَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ”<sup>1226</sup> ayetinin tefsirinde de nüzulün zaman ve mekânını hesaba katmaksızın “مَا أُنْزِلَ”yi, Peygamber’e (s.a.a) nazil olanların tamamı manasını vermiştir.<sup>1227</sup>

#### 4. İncelemeksizin görüş ve rivayetleri nakletmesi

Tefsirin musibetlerinden biri, nüzulün sebep ve olayını beyan ederken zayıf rivayet ve haberlerin bulunması, ayetlerin mana ve muradını açıklarken zayıf görüş ve kavillere yer verilmesidir. Mahir bir müfessirin işlerinden biri, sözkonusu rivayet, haber, görüş ve kavillerin muteber olup olmadıklarını kaynak (sened), Kur’an’a uygun olup olmadıkları, onunla çatışan muteber başka bir rivayet bulunup bulunmadığı, kesin tarihe ve akli malumata aykırı olup olmadığı vs. bakımından incelemesi, doğruluk ve sağlamlıklarını, ne ölçüde muteber olduklarını tespit etmesidir. Zemahşeri’nin tefsir metodundaki eksiklikler arasında, bu işe girmemesi, rivayet, haber ve kavilleri incelemeksizin nakletmekle yetinmesi de vardır. Mesela:

- “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ”<sup>1228</sup> ayetinin tefsirinde şöyle söylemiştir: Denildi ki [bu ayet] Süheyb b. Sinan hakkında nazil olmuştur. Müşrikler ondan İslam’ı terketmesini istedi. Beraberindekileri de öldürdüler. Bunun üzerine onlara dedi ki: “Yaşını başını almış ihtiyar bir adamım. Sizinle birlikte olsam size bir faydam dokunmaz. Muhalifiniz olsam benden size zarar da gelemes. Beni itikadıyla başbaşa bırakın, malımı da alın.” Malını aldılar, [o da] Medine’ye geldi.<sup>1229</sup>

Zemahşeri bu görüşü kaynak ve sened zikretmeksizin naklederek ayetin mana ve maksadına uygun düşüp düşmediğine dikkat etmemiştir. Bu görüş, Süheyb’in, onu öldürmemeleri için mallarını müşriklere

<sup>1225</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 604-605.

<sup>1226</sup> Maide 67.

<sup>1227</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 658-659.

<sup>1228</sup> Bakara 207.

<sup>1229</sup> Zemahşeri, a.g.e., s. 251.

verdiğini söylemektedir. Yani canını malları karşılığında satın almıştır. Fakat ayet, canını Allah'ın rızasını kazanmak için satan kişiyi övmektedir. Yani Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için canını Allah yolunda tehlikeye atan kişiyi. Ayette malını vererek canını satın almaya hiçbir şekilde işaret edilmemiştir. Çünkü “يَشْرِي نَفْسَهُ”, Zemahşeri'nin kendisinin de “يَشْرِي”ye “يَبِيعُ” manası verdiği gibi, “canını satar” manasına gelmektedir ve ayette malları vermekten bahsedilmemektedir.

- “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ”<sup>1230</sup>

Ayetinin tefsirinde, “Peygamber'in Aişe'ye mahsus günde Mariye ile halvet olması ve Mariye'yi kendine haram kılması” ve “Zeyneb bint Cahş'ın evinde bal şerbeti içmesi ve daha sonra onu kendine haram etmesi” içeriğiyle iki rivayeti ayetin nüzul sebebi olarak kaynak ve sened belirtmeksizin “رُؤْيُ” ifadesiyle nakletmiş; bu iki rivayetin sıhhat veya sağlamlığını ya da çelişip çelişmediğini yahut ikisinden birini tercihe dair hiçbir söz söylememiş ve tereddüt etmekle yetinip geçmiştir.<sup>1231</sup> Zemahşeri'nin nüzul sebebini gösteren veya ayetlerin manasını açıklayan rivayetleri mürsel olarak ve incelemeksizin naklettiği diğer yerlerin bazısını görmek için dipnottaki referanslara bakılabilir.<sup>1232</sup>

Tabii ki bazen “فان صحت الرواية” ifadesiyle, naklettiği rivayetle ilgili tereddünü belirtmiştir.<sup>1233</sup> Fakat genellikle rivayetlerin sıhhati ve sağlamlığı hakkında görüş bildirmemiştir.

##### 5. Rivayet ve görüşleri nakletmede seçicilik

Tahkik, ayetlerin nüzul sebebini, mana ve örneklerini açıklarken bütün rivayetlere ve kavillere bakılmasını, eğer sahih bir rivayet ve görüş yoksa onu naklettikten veya hiç değilse ona değindikten sonra yanlışlığını

<sup>1230</sup> Tahrim 1.

<sup>1231</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 562-563.

<sup>1232</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 265 (روى: ان اهل الجاهلية... وقيل: ان النصارى); c. 2, s. 644 (روى: أن المشركين مثلوا بالمسلمين يوم احد... وروى: فرأه مبقور البطن); c. 3, s. 287 (روى: انه حين ركب فى السفينة وقفت); c. 4, s. 61, s. (روى: انها نزلت فى ابى جهل); s. 566 (كما روى: فمنهم راعع لا يقيم صلبه); s. 66 (روى: انه حين ابتلعه); s. 62 (وقيل: الانبياء وقيل: الصحابة وقيل: الخلفاء منهم).

<sup>1233</sup> Bkz: A.g.e., c. 4, s. 788.



delille göstermeyi icap ettirir. Rivayet ve kavilleri nakletmede seçicilik, yani kendi görüşüne uygun rivayet ve görüşleri zikretmek, buna mukabil kendi görüşüne aykırı rivayet ve kavillere sessiz kalmak araştırma ruhuna aykırıdır ve tefsirin eksikliklerindendir. İşte bu eksiklik *el-Keşşaf*'ta bazı yerlerde görülmektedir. Çünkü Zemahşeri, Ehl-i Sünnet müfessirlerinin çoğu gibi, ayetlerin nüzul sebebini açıklayıp mana ve örneklerini yorumlarken Şia'nın rivayetlerini hiç bakmamaktadır.<sup>1234</sup> Bazı yerlerde Ehl-i Sünnet'in kitap ve tefsirlerinde nakledilmiş bütün rivayetlere veya kavillere bile bakmamış ve onları zikretmemiştir. Mesela:

- "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ"<sup>1235</sup>

Ayetinin tefsirinde "صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ" de kastedilenin kim veya kimler olduğunu açıklarken şöyle demiştir: Yani iman eden ve takdire şayan işler yapan herkes. Said b. Cübeyr'den nakledilmiştir: Nifaktan pâk olan mümin kişiler." Daha sonra "قِيلَ" diyerek diğer görüşleri (peygamberler, sahabe, sahabeden halifeler) zikretmiştir.<sup>1236</sup> Fakat burada kastedilenin Müminlerin Emiri Ali (a.s) olduğuna hiç işaret etmemiştir. Hâlbuki Şia ve Ehl-i Sünnet'in kendi tefsir ve kitaplarında yer verdiği birçok rivayette "صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ" Hz. Ali olarak tefsir edilmiştir.<sup>1237</sup>

<sup>1234</sup> Mesela Adiyat suresinin Şia'nın kitaplarında (Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, c. 2, s. 470-471; Kufi, *Tefsiru Furatî'l-Kufi*, s. 591-603; Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 9-10, s. 802-803; Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 5, s. 361) geçen nüzul sebebini dikkate almamıştır.

<sup>1235</sup> Tahrir 4.

<sup>1236</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 4, s. 566.

<sup>1237</sup> Bkz: Seâlebi, *el-Keşfu'l-Beyan*, c. 9, s. 348; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 341-352, hadis 981-996 ("صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ" ifadesinin Hazret-i Ali -a.s- ile tefsiri konusunda Peygamber'den -sallallahu aleyhi ve âlihi- on rivayet ve İbn Abbas'tan da senediyle 6 rivayet nakletmiştir); İbn Atıyye Endülûsi, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri Kitabillahi'l-Aziz*, c. 5, s. 332; Kurtubi, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, c. 9, cüz 18, s. 126; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 4, s. 415; Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 6, s. 374; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 14, cüz 28, s. 153-154; İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimeşk*, c. 42, s. 362; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 51-54, hadisler 6, 8-14, 16, 17; Bahrani, *Gayetu'l-Meram*, c. 4, s. 83-86; Kufi, *Tefsiru Furatî'l-Kufi*, s. 489-491; Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, c. 2, s. 377; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 36, s. 27-32, c. 38, s. 93, hadis 7; Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 10, s. 48; Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 9-10, s. 474-475; Hüseyini, *Te'vilu'l-Ayat*, c. 2, s. 572, 697; Taberi, Muhammed b. Ali, *Beşaretu'l-Mustafa*, s. 243, hadis 28 ve diğerleri.

- 1238 “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ” ayetinin tefsirinde de bu ayetin nüzul sebebinin Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) “leyletu’l-mebit” gecesi (Allah’ın Peygamberi’nin -s.a.a- hicret için evden çıktığı ve Hz. Ali’nin -a.s- onun yatağına yattığı gece) gösterdiği fedakârlık olduğunu anlatan rivayet ve görüşe değinmemiştir. Oysa bu rivayet veya görüş Ehl-i Sünnet’in tefsir ve kitaplarında geçmektedir.<sup>1239</sup> İbn Ebi’l-Hadid, üstadı Ebu Cafer’in şöyle söylediğini nakletmiştir:

Fıraş hadisi (Hz. Ali’nin Peygamber’in yatağında uyuması) tevâtürle sabittir. O halde onunla Kitap’ta (Kur’an) zikredilen arasında bir fark yoktur. Bunu, Müslümanlarla teması olmayan veya delirmiş kimse-den başkası inkâr etmez... Müfessirlerin tamamı Allah Teâlâ’nın kavlinin (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ) Hz. Ali’nin (a.s) [Peygamber -s.a.a- yerine] yataktaki uyuduğu gece hakkında nazil olduğunu rivayet etmişlerdir.<sup>1240</sup>

## 6. Muhabatın özelliği karinesine dikkat etmemesi

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an’da açıklandığı gibi, sözün ortaya çıkışı üzerinde etkili olan karinelere biri de muhabatın özelliğidir ve ayetleri tefsir ederken muhabatın özelliğini hesaba katarak sözün manasına ulaşılmalıdır.<sup>1241</sup> Kimi müfessirler de bazı yerlerde bu karineyi gözönünde bulundurmışlardır.<sup>1242</sup> Fakat Zemahşeri, bu karineyi dikkate almaması sonucunda tefsirinin bazı yerlerinde hataya düşmüş ve Peygamber-i Ekrem’e (s.a.a) yanlış düşme nispet etmiştir. Bu da onun tefsir metodundaki eksikliklerin bir diğeridir. Mesela:

- 1243 “عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “عَفَا اللَّهُ عَنْكَ” cinayetle kinayedir. Zira “عفو” ona tâbi ve onun icabıdır. Manası da “hata ettin, kötü iş yaptın” demektir. “لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ”, cümlesi

<sup>1238</sup> Bakara 207.

<sup>1239</sup> Bkz: Seâlebi, a.g.e., c. 2, s. 125-126; Fâhru Râzi, *el-Tefsiru’l-Kebir*, c. 3, cüz 5, s. 204; Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, c. 2, s. 334; İbn Sabbağ, *el-Fusulu’l-Mühimme fi Ma’rifeti Ahvali’l-Eimme (aleyhimüsselam)*, s. 47; Gazzâlî, *İhyau Ulumi’d-Din*, c. 3, s. 244; Gencî Şâfiî, *Kıfayetu’t-Talib*, s. 239.

<sup>1240</sup> İbn Ebi’l-Hadid, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, c. 3, s. 274.

<sup>1241</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 171-177.

<sup>1242</sup> Bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 2, s. 253-254.

<sup>1243</sup> Tevbe 43.



“**عفو**”ın kinaye ile ifade edildiği şeydir ve manası “Sana ne oluyor ki, o - lar [savaşa katılmamak için] senden izin istedikleri ve özür dilediklerinde savaşa katılmamaları için onlara müsaade ettin. Özründe doğru sözlü olan ile yalan söyleyenin ortaya çıkmasını hiç beklemeden durak-samaksızın izin verdin.”<sup>1244</sup>

“**ليس له ان يفسر هذه الاية**” El-Keşşaf’a haşiye yazarların bazılarının da **“بهذا التفسير”** cümlesiyle eleştirdiği<sup>1245</sup> bu uygunsuz ve yanlış tefsir, muh - tabın (Peygamber-i Ekrem’in -s.a.a- şahsiyeti, o yüce insanın ismeti ve Allah katındaki konumu) özelliğini gözönünde bulundurmaması netice-sinde Zemahşeri’nin kaleminden dökülebilmıştır.

“**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ**”<sup>1246</sup> ayetinin tefsirinde ayetin nüzul sebeplerini naklettikten ve bazı cümlelerin edebi izahını yaptıktan sonra “**و كان هذا زلة منه لانه ليس لأحد ان يحرم ما احل الله**” demiş, “**قد غفر لك ما زلت فيه**”<sup>1247</sup> şeklinde izah etmiş ve “**قد رحمك فلم يؤاخذك به**” in manasını da şöyle açıklamıştır:

Bu tefsir de muhatabın özelliğini dikkate almamanın sonucudur. Zemahşeri’nin tefsiriyle, “**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ**” ona dönmek ve şeref verme sesleni-şidir. Bu vasıfla, masum olmayanlar Hazret’in ismetinden haberdar edil-mektedir.” diyen Ebu Hayyan’ın tefsiri arasında dağlar kadar fark var-dır. Ebu Hayyan, “**لِمَ تُحَرِّمُ**”yu açıklarken şöyle demektedir: “[Bu soru] iltifatla (lütfederek ve müşfik edayla) sorulmuş bir sorudur. Bu nedenle **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ** ondan önce zikredilmiştir... **تُحَرِّمُ**”nun manası, Allah tarafı - dan vahiyle teşri kılınmış haram değil, **تمنع**’dur. Yani arkadaşlık yapma-

<sup>1244</sup> İbare şöyledir:

“**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ كناية عن الجناية، لان العفو رادف لها ومعناه: اخطأت و بئس ما فعلت. و لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ بيان لما كنى عنه بالعفو. ومعناه: ما لك اذنت لهم في العقود عن الغزو حين استأذنوك واعتلوا لك بعللهم و هلا استأنيت بالاذن حَتَّى يَتَيَّنَ لَكَ من صدق في عذره ممن كذب فيه**” (Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 274).

<sup>1245</sup> Zemahşeri, a.g.e., dipnot 1 (Ahmed b. Münir İskenderi’nin Keşşaf’a haşiyesi).

<sup>1246</sup> Tahrim 1.

<sup>1247</sup> Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 564.



nın güzel olduğu bazı kişilerin memnuniyeti için imtina etmektir (bazı helal şeylerden yararlanmaktan kaçınmak).<sup>1248</sup>

Zemahşeri, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) şahsiyetine, Hazret'in yanlış düşme ve hata etme konusundaki ismeti ve Yüce Allah nezdindeki yerini dikkate alsaydı bu ayette geçen "haram kılma"nın, eşlerini mutlu etmek için bazı helal şeylerden yararlanmayı terketme kararı manasına geldiğini, bu kararın da günah ve hata olmadığını anlardı. "لِمَ تُحَرِّمُ" sorusu, Peygamber'e, eşlerini memnun etmek için kendisini bazı helal nimetlerden mahrum etmesi gerekmediğini beyan etmektedir. Her ne kadar cümlelerin zâhiri Peygamber'e (s.a.a) uyarı gibi görünse de Peygamber'in (s.a.a) şahsiyeti karinesi dikkate alındığında bu ikazın "ایاک اعنی و اسمعی یا جارة" (kapiya söylüyorum, duvar sen anla) babından olduğu anlaşılmaktadır. Burada ikazın asıl maksadı, bahsi geçen haram kılmayı Hz. Peygamber'e dayatan ve Hazret'i, kendisini Allah'ın helal kıldığı bazı şeylerden mahrum bırakmaya mecbur eden Peygamber eşleridir. "غفور رحیم" de eşlerin bu yasaklamayı dayatmakla düştükleri hata ve Hazret'e diğer eziyetleriyle ilgilidir. Sonraki ayet olan <sup>1249</sup> "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا" da bu manayı teyit etmektedir. Her halükarda Zemahşeri'nin tefsiri, Ebu Hayyan'ın da söylediği gibi Peygamber'in ismetiyle bağdaşmamaktadır.

Muhatabın özellikleri karinesini dikkate almama sonucunda *El-Keşşaf* tefsirinin diğer yerlerinde de böyle hatalara düşülmüştür. Sözü uzatmak için sadece referanslarını belirtmekle yetiniyoruz.<sup>1250</sup>

#### e) Tefsirin Dayanaklarının İlim veya İlmi Olması

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da beyan edilmiş<sup>1251</sup> kurallardan biri de tefsirin dayanaklarının, ister ayetlerin gerçek kıraatını tespit ederken, ister

<sup>1248</sup> "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ نداء اقبال و تشریف و تنبيه بالصفة على عصمته مما يقع من ليس بمعصوم لِمَ تُحَرِّمُ سؤال تلطّف و اذلك قدم قبله يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ و معنى تحرم تمنع و ليس التحريم المشروع يوحى من الله و انما هو امتناع لتطبيب خاطر بعض يحسن معه العشرة" (Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 10, s. 207-208).

<sup>1249</sup> Tahrim 4.

<sup>1250</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 34 ("وَإِنَّمَا يُنِشِئُكَ الشَّيْطَانُ") nun -En'am 68- ile tefsiri), c. 4, s. 700-702.

<sup>1251</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.



kelimeleri açıklarken ve kelimelerin nüzul zamanındaki manasını elde ederken olsun, ister ayetlerin muttasıl ve munfasıl karinelerini bulurken olsun ilim (kesin delil) veya ilmî (insanlar ve şâri nezdinde itibarı kesin olan zan) olması gerekmektedir.

Zemahşeri'nin kıraat farklılığı durumlarında izlediği tefsir metodunun ikinci ve üçüncü eksiklikleri, kelimeleri açıklarken izlediği metodun ikinci eksikliği, edebi kurallara bakarken izlediği tefsir metodunun üçüncü eksikliği ve karineleri hesaba katarken izlediği tefsir metodunun dördüncü eksikliği gözönünde bulundurulduğunda *el-Keşşaf*'ta bu kaideye riayetin zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü ayetlerin tefsir ederken dayanaklarının çoğu ne ilimdir, ne de ilmî. Sonuç itibarıyla de akli bakımdan itibardan yoksundur ve güvenilir değildir. Bu zaafın bariz görüldüğü durumlar rivayet ve haberlerin nakledildiği yerlerdir. Zira Peygamber'den (s.a.a) ve Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) aktarılan hemen hemen tüm rivayetler ile sahabe ve tabiinin dayanak yapılmış görüş ve haberler mürseldir, kaynak ve sened belirtilmeksizin nakledilmiştir.<sup>1252</sup>

#### f) Delaletin Kısımlarının Dikkate Alınması

*Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da beyan edilmiş kurallardan biri de, müfessirin Kur'an ayetlerinin mana ve maksadı hakkında daha fazla bilgi edinebilmek için sözün delaletinin kısımlarına bakması ve her ayeti tefsir

<sup>1252</sup> Bunların örnekleri için bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 1 (عن ابن عباس), s. 3 و عن علي و أبي رضى), s. 15 (و قرأ أبو هريرة), s. 11 (لقوله عليه الصلاة والسلام) و هي قراءة رسول الله صلى الله عليه و آله), s. 17 (و قرأ ابن مسعود), s. 16 (الله عنهما و), s. 18 (و عمر بن الخطاب و عن عمر و علي رضى الله عنهما...), و عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه و آله... و عن الحسن... و عن رسول الله صلى الله عليه و ما روى الحسن بن علي قال سمعت رسول الله صلى الله), s. 34 (آله... عن ابن عباس c. (كقول رسول الله صلى الله عليه و آله... عن ابن عباس), s. 35 (عليه و آله يقول و عن جابر بن عبد الله... قال أبو هريرة: ... و عن), s. 81 (روى أنها نزلت), s. 810, 4 (و روى:), s. 12 (الحسن: ... و قرأ ابن عباس: ... روت أم هانئ: ... و عن عائشة انه لما قرأها رسول الله صلى الله عليه و آله... و روى: أنها لما نزلت خطب رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: ... و عن ابن عباس... و عن أبي مسعود

ederken üzerinde dikkatle ve derinlemesine düşünerek örfte muteber her delaletle ayetlerden çıkarılacak bütün mana ve meseleleri açıklamaya çalışması, ayetlerin mutabık delaletiyle yetinmemesi gerektirir.<sup>1253</sup>

Zemahşeri her ne kadar delaletler ad ve ünvanlarını açıklıkla belirtmemiş veya değinmemiş olsa da yaptığı izahlardan, bazı ayetlerin tefsirinde, gayri mutabık delaletlerle ayetlerden çıkarılmış kimi noktaları da dikkate aldığı ve bazı yerlerde bu noktaları izaha koyulduğu anlaşılmaktadır. Mesela:

- <sup>1254</sup>“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayetinin tefsirinde “بِسْمِ اللَّهِ” in sonra gelmiş ve hazfedilmiş “أَقْرَأُ” ya teallukunu açıkladıktan ve ona “Teberrük halinde Allah’ın adıyla kıraat ediyorum” manasını verdikten sonra şöyle demiştir: Allah Teâlâ’nın nasıl olup da “مُتَبَرِّكًا بِاسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ” buyurmuş olabileceğini sorarsan derim ki, bu, kulların diliyle söylenmiştir. Tıpkı birisinin şiiri başkasının dilinden söylemesi gibi.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ  
نَسْتَعِينُ. اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ  
عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ<sup>1255</sup>

Ayetleri de böyledir. Kur’an’ın çoğu [cümleleri] bu metodla ifade edilmiştir. Bunun manası, kulların Allah’ın adıyla nasıl teberrük arayacaklarını ve ona nasıl hamd edip onu övecekleri ve yücelteceklerinin öğretilmesidir.<sup>1256</sup>

Onun, Allah Teâlâ’nın kelamının Kur’an’da gaip cümle şeklinde ve “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” gibi üçüncü şahıstan hikaye ederek zikredilmiş olmasından, Allah’ın kullarına, işlerinin başında onun adıyla teberrük aramaları ve onu bu şekilde hamd, övgü ve tazimle anmalarını öğretmek istediği sonucunu çıkarması, ayetlerdeki mutabık delaletten elde edilen ve yalnızca tenbih delaleti formunda açıklanabilen

<sup>1253</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 250.

<sup>1254</sup> Hamd 1.

<sup>1255</sup> Hamd 2-7.

<sup>1256</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 4.



manadır.<sup>1257</sup> Sonuç itibariyle Zemahşeri, ayetlerin tenbih delaletine sahip olduğu manayı bulmuş ve beyan etmiştir.

<sup>1258</sup> “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ” ayetinin tefsirinde “الْمُؤْمِنُونَ” kelimesine kâmil müminler manası vermiştir.<sup>1259</sup> Bu, iktiza d - laletine uygundur. Çünkü iktiza delaleti, söyleyenin herhangi bir lafız zikretmediği ama akıl veya şeriat ya da lügat bakımından doğruluğu ya da sıhhatine temel oluşturan ve söyleyenin onu kastettiğinin anlaşıldığı sözün manaya delaletidir.<sup>1260</sup> Bu ayette de “müminler”in, ayette zikredilmiş sıfatları taşıyan kimselerle sınırlı olduğunun doğruluğu, “الْمُؤْمِنُونَ” dan kâmil müminlerin kastedildiğine dayanmaktadır. Çünkü şer’i açıdan, Allah’a, Peygamber’e ve meada iman eden, ama ayette belirtilen sıfatları taşımayan kişilere de mümin dendiğine tereddüt yoktur. Dolayısıyla Zemahşeri bu ayetin tefsirinde iktiza delaletinin adını vermemişse de ayetin iktiza delaleti taşıdığı manayı bulmuş ve açıklamıştır.

Şu halde denebilir ki Zemahşeri, ayetlerin gayri mutabık delaletlerine de bakmıştır. Fakat bu açıdan metodunun noksanı, birincisi, delaletin kısımlarını dikkate aldığı yerler çok azdır ve ayetlerin çoğunda işaret delaleti gibi gayri mutabık delaletlere bakmamıştır.<sup>1261</sup> İkincisi, bu tür

<sup>1257</sup> Şinkiti’nin *Edvau’l-Beyan*’da delaletin kısımlarını hesaba katan tefsir metodunu i - celerken açıklandığı gibi (bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 355) tenbih ve ima delaleti, sözün siyakından veya onunla birlikte olan karineden, söyleyenin, cümleden mutabık delaletle anlaşılan manaya ilaveten başka bir manayı da ima ve tenbihle kastettiği şeydir. (Bkz: Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usulü’l-Fıkh*, c. 1, s. 123). Gaip cümle şeklinde ve üçüncü şahıstan hikaye ederek beyan edilmiş “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” gibi ayetlerin siyakından anlaşılmaktadır ki, Allah, kullarına öğretme makamındadır ve bu ayetlerde kendini tanıtmaya, vasıflarını açıklama ve kendini övmeye ilaveten kullarına, işlerin başında onun adını nasıl zikredecekleri, ona nasıl hamd edecekleri ve onu nasıl öveceklerini bildirme ve tenbih de vardır. İşte bu, usul ilminin istilahında tenbih delaleti adı verilen şeydir.

<sup>1258</sup> Enfal 2.

<sup>1259</sup> “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ” ifadesinin tefsirini yaparken şöyle demiştir:

“ای انما الکاملوا الایمان من صفتهم کیت و کیت” (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 195).

<sup>1260</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 244 (dipnot 2), 245-246.

<sup>1261</sup> Mesela işaret delaleti için yapılmış tanıma (bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 246-248) göre;

“لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً” (Bakara 236) ayetinde, daimi evlilik akdinin mehir belirlemeden de sahih olduğuna işari delalet vardır. (İzah için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 303). Fakat Zemah-

delaletlerin ifade ettiği şeyi tefsirde belirttiği yerlerde onun izahına ve ayetin bu manaya hangi delaletle delalet ettiğine değinmemiştir.

#### g) Ayetlerin Bâtınının Zikredilmesi

*El-Keşşaf* tefsirinin birçok bölümünün incelenmesinden Zemahşeri'nin ayetlerin bâtını manasına girdiği hiçbir yer bulunmadığı anlaşılmaktadır. Güçlü kanaate göre Zemahşeri de diğer bazı Ehl-i Sünnet müfessirler gibi tefsirinde bâtını manaları zikretmemiştir ve bu yüzden de kuralsız bâtını mana verme eleştirisinden masundur. Fakat sorun şu ki, bu tefsirde ne mukaddimedede, ne de ayetlerin tefsirinde Kur'an'ın bâtınına ve ayetlerin bâtını manalarının da bulunduğuna işaret edildiği görülmemektedir. Hatta ayetlerin bâtını manalarının da bulunduğuna inanıp da konuya girmedigi, yoksa bâtını manayı inkâr mı ettiği belli değildir. Hâlbuki Kur'an'da bâtının mevcut bulunduğu ve ayetlerin bâtını manaya sahip olduğu Şia ve Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği bir konudur.<sup>1262</sup>

#### Sonuç

Bu tefsirin incelenmesi ve tanıtılması sırasında anlatılanlardan, *el-Keşşaf* tefsirinin edebi içtihad tefsirlerinin en ünlülerinden olduğu, Kur'an'daki kelimelerin önceki asırlarda ve Kur'an'ın nüzulü asrına yakın zamanlardaki manasını öğrenmek ve ayetlerin belagat noktaları başta olmak üzere edebi nükteleri anlamak için bir kaynak oluşturduğu sonucuna varmaktayız. Yine, müellifin Mutezili olduğu dikkate alınırsa, Mutezile'nin inançlarıyla, tefsir görüşleriyle ve ayetlerden anladıklarıyla tanışmak için de güvenilir bir kaynaktır. Zemahşeri'nin tefsir üslubu gayet güzel ve çekicidir. Çünkü mevzuları özet biçimde ve soru-cevap şeklinde açıklamaktadır.

Ehl-i Beyt'in faziletlerini nakletmeye eğilimi ortalamadır. Ayetlerin tefsirinde bahislerin ağırlıklı havası edebidir. Ama ayet, rivayet ve haberlerden, hatta kimi akli istidlallerden de yardım almaktadır. İstihsan, iddia ve rivayetlere dayanmaksızın bâtını anlamları zikretmeye kalkışmamaktadır. Fakat çok sayıda eksiklikleri de vardır: Şia karşıtı eğilimi (Şia'yı rafizi isimlendirmesi ve onların görüş ve tefsirlerini yanlış tanıtmaları), mana üzerinde etkisi bulunmayan meşhur kıraatları ve şaz kıraatları belirtmesi,

şeri, bu ayetin tefsirinde bu manaya işaret etmemiştir. (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 284-286).

<sup>1262</sup> Bkz: Babai, "Bâtın-i Kur'an-i Kerim", *Marifet* dergisi, s. 26, s. 7-17.



şaz kıraatları ve eldeki mushafta sabit olmayan kıraatları Allah Rasulü'ne (s.a.a) ve bazı sahabeye kesin bir delil bulunmaksızın, hatta muteber delil bile olmaksızın nispet etmesi, tüm kıraatları muteber ve amel etmeye değer bulması, açıklanması gereken bazı kelimeleri açıklamaması, karine-i sârifeye bulunmaksızın bazı kelimeleri mecazi manaya hamletmesi, tayin ve tercih belirtmeksizin ayetlerin terkiibine dair ihtimaller zikretmesi, tefsir dışı edebi bahislere girişmesi, ister kıraatları seçerken, ister edebi konularda, ister karinelere istinat ederken olsun çoğu dayanağının ilim veya ilmî olmaması, muteber siyakın tahakkuk şartını dikkat etmemesi, ayetlerin nüzul ortamına yeterince önem vermemesi, ayetlere istinadının kapsayıcı olmaması, rivayet ve kavilleri incelemekten nakletmesi, fazilet ayetlerinin tefsirinde rivayet ve kavilleri nakletmede seçici davranması, ayetleri muhatabın özelliği karinesini hesaba katmadan tefsir etmesi ve bunun sonucunda Peygamber Azimüşşan'a cinayet ve yanlış düşme nispet etmesi, ayetlerin gayri mutabık delaletlerine az önem vermesi, Kur'an'daki bâtnla ilgili tavrını açıkça ortaya koymaması ve ayetlerin bâtnı manalarına işaret etmemesi de bu tefsirin incelemesi sırasında açıklanan bazı eksikliklerdir. Bu eksikliklerden, tefsirin kapsayıcı olmamasından kaynaklanan bazıları belki de onun -mukaddimedede belirttiği gibi<sup>1263</sup>- muhtasar bir tefsir yazmak istemesiyle ilgilidir. Ama hiç kuşku yok, özet tefsir yazması, belirtilen eksiklikler için uygun bir izah olamaz. Her halükarda bu eksikliklerin izaha çalışılması bu tefsirden yararlanırken, müellifin bu tefsirde içine düştüğü yanlış anlayış ve hataların muhafaza edilmesine yolaçabilir.

### • Cevamiu'l-Cami

*Cevamiu'l-Cami*, Eminulislam Fadl b. Hasan Tabersi'nin (vefatı hicri kameri 548) on ciltlik *Mecmeu'l-Beyan* tefsirini ve tek ciltlik *el-Kaf el-Şaf* tefsirini telif ettikten sonra oğlu Hasan'ın talebi ve ısrarı üzerine yazdığı<sup>1264</sup> tefsirin adıdır.<sup>1265</sup>

<sup>1263</sup> Müellif mukaddimedede, kapsamlı ve soru-cevaplarla dolu bir tefsire, bazı ayetlerde uzun izahlara ve Bakara suresinin hakikatlerine işaret ettikten sonra Mekke'ye gittiğinden ve Mekke emirinin bu tefsiri yazmasına gösterdiği ilgiden bahsederek şöyle demektedir: "فاخذت في طريقة اخصر مع ضمان التكثير من الفوائد" (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, "el-mukaddime", s. "sin")

<sup>1264</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 2-3; Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 5, s. 248-249, madde 1195.

<sup>1265</sup> Eserin meşhur adı budur. Son baskının nüshasına göre müellif de mukaddimedede onu aynı şekilde adlandırmıştır. (Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 9. Yine bkz: Tabersi, a.g.e., musahhihin mukaddimesi, onaltıncı sayfa).

Bu tefsir tertibe riayet ederek baştan sona Kur'an'ın tamamının tefsirini içermektedir. Miktar ve hacmi *Mecmeu'l-Beyan*'dan küçük, *el-Kaf el-Şaf*'tan büyüktür. Bu sebeple müellif ve bazı kitabiyatçılar onun hakkındaki "vasit" vasfını kullanmışlardır.<sup>1266</sup>

*Cevamiu'l-Cami* şimdiye dek birkaç kez taş baskı, tipo baskı vs. şeklinde basılmıştır. Bir kez ve belki ilk olarak hicri kameri 1302 yılında tek cilt halinde, rahle kesimli ve taş baskıyla Tahran'da, diğer bir defasında hicri kameri 1321 yılında Muhammed Hüseyin Gulpaygani hattıyla rahle kesimi ve taş baskıyla Tahran'da<sup>1267</sup>, üçüncü kez hicri kameri 1383 yılında Kadı Tabatabai'nin tashihiyle rahle kesimle Tebriz'de ve hicri kameri 1404 yılında ofset yöntemle baskı yenilenerek Tahran'da, dördüncü kez hicri kameri 1405 yılında dikişli ciltli olarak Beyrut'ta ve son olarak Dr. Ebulkasım Gerci'nin beş nüshadan<sup>1268</sup> yararlanarak hazırladığı mukaddime, tashih ve talikleriyle dört cilt halinde (birinci cilt A'raf suresinin sonuna kadar, ikinci cilt Taha suresinin sonuna kadar, üçüncü cilt Zümer suresinin sonuna kadar, dördüncü cilt Kur'an'ın sonuna kadar) Tahran Üniversitesi Yayınları tarafından basılmıştır.<sup>1269</sup> Bu, bütün baskıların en iyisidir.<sup>1270</sup>

<sup>1266</sup> Tabersi, a.g.e., s. 3; Ağabozorg Tehrani, aynı yer.

<sup>1267</sup> Ağabozorg Tehrani bu baskıdan bahsetmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 249).

<sup>1268</sup> Bu nüshaların özellikleri hakkında bilgi için bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, musa - hihin mukaddimesi, sayfa yirmiüç.

<sup>1269</sup> Bu baskının birinci cildi hicri şemsi 1347 yılının İsfend ayında (Mart 1968-Çev.), ikinci cildi İsfend 1359'da (Mart 1980-Çev.), üçüncü cildi Mordad 1371'de (Ağustos 1992-Çev.) ve dördüncü cildi 1378'de (1999-Çev.) tamamlanmıştır. (Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 1, musahhihin önsözü ve c. 4, ISBN sayfası). Birinci ve ikinci cilt 1367 yılında Merkez-i Modiriyet-i Hovze ve İntişarat-i Danişgah-i Tehran'ın işbirliğiyle ikinci kez basılıp yayınlanmıştır. Birinci, ikinci ve üçüncü cildini Sazman-i Simet ve İntişarat-i Danişgah-i Tehran 1377 yılında üçüncü kez basıp yayınlamıştır. Hatırlatmak gerekir ki, Merkez-i Modiriyet-i Hovze-i İlmiyye-i Kum bu tefsiri, medreselerde talebeler için tefsir dersinin metni olarak seçmiş; Tahran Üniversitesi ve Sazman-i Simet de onu lisans ve lisans üstü öğretim için ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde okutulan tefsir metinlerinin asli kaynağı olarak teklif ettiğinden ikinci ve üçüncü baskı Merkez-i Modiriyet, Simet ve Danişgah-i Tehran tarafından yapılmıştır.

<sup>1270</sup> Bu tefsirin ve çok sayıdaki baskılarının tanıtımı, Dr. Gerci'nin tashihi ve esere ya - dığı talikanın değerlendirilmesi üzerine, incelenmesi yararlı olacak bir makale yazılmıştır. (Bkz: Muhtari, "Gına-yi Daniş ve Reveş der Tashih-i Cevamiu'l-Cami", *Ayine-i Pejuheş*, sayı 1, s. 25-31).



Bu tefsir Farsça'ya da tercüme edilmiş<sup>1271</sup> ve Bunyad-i Pejuheşhâ-yi Âstan-i Kuds-i Rezevi onu “*Terceme-i Tefsir-i Cevamii'l-Cami*” adıyla altı cilt halinde hicri şemsi 1374-1377 yıllarında yayınlamıştır.

Bu tefsir için Seyyid Muhammed Cevad Zihni Tehrani'nin gayretiyle *el-Mekamii fi Şerhi Cevamii'l-Cami*<sup>1272</sup> adında Farsça bir şerh de telif edilmiş ve bunun birinci ve İkinci cildi hicri şemsi 1375 yılında Tahran'da Peyam-i Hak tarafından yayınlanmıştır.<sup>1273</sup>

Edebi içtihad tefsirleri tanıtırken işaret edildiği gibi, bu tefsir de edebi tefsirin içtihad okuluna mensup bir tefsirdir. Çünkü ayetlerin tefsirinde hakim hava edebi beyanlar ve tahlillerdir. Bu da edebi tefsirlerin önemli özelliğidir.

Bu tefsirin edebi tefsirlerinin ana bölümü *el-Keşşaf*'tan iktibas edilmiştir.<sup>1274</sup> Birçok cümlesi, küçük değişiklikle *el-Keşşaf*'taki cümlelerin aynısıdır.<sup>1275</sup>

<sup>1271</sup> Bu baskının mütercimleri Ahmed Emiri Şadmihi, Ekber Gafuri, Habîb Ruhani, Ali Abdülmecid ve Abdulali Sahibi'dir.

<sup>1272</sup> Cildin üzerindeki başlık “*el-Mekamii Şerhi Farisi Tefsiri Cevamii'l-Cami*”dir.

<sup>1273</sup> Bu kitabın birinci ve ikinci cildi, baştan Bakara suresinin 61. ayetine kadar tefsirin şerhini ve başka bir tefsirden ilaveleri kapsamaktadır. Bu şerhin yarıda mı kaldığı, yoksa devam mı ettiği ve Bakara suresi 61. ayetten sonra da şerhedilip edilmediği hakkında bilgimiz yoktur.

<sup>1274</sup> Müellif mukaddimede Zemahşeri'nin sözünden yardım aldığına ve onun tefsirinin zerafetine işaret ederek şöyle demiştir:

”و مما حدانى اليه و حثنى و بعثنى عليه ان خطر ببالى و هجس بضمير بل القى فى روعى محبة الاستمداد من كلام جارا لله العلامة و لطائفه فان لالفظه لذّة الجدة و رونق الحدائث مقتصرأ فيه على ايراد المعنى البحث و الاشارة الى مواضع الكنت بالعبارات الموجزة و الاماآت المعجزة ممّا يناسب الحق و الحقيقة و يطابق الطريقة المستقيمة“

(Tabersi, *Cevamii'l-Cami*, c. 1, s. 3-4).

<sup>1275</sup> Değişiklik bazen kimi cümlelerin çıkarılması şeklindedir. Mesela Fatihatu'l-Kitab suresini tefsir ederken baş tarafta yeralan;

”مكية و قيل مكية و مدنية لانها نزلت بمكة مرة و بالمدنية اخرى“ (el-Keşşaf, c. 1, s. 1) cümlesinden “مكية” kelimesiyle yetinilmiş ve cümlemin geriye kalan kısmı hazfedilmiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 5). Bazen kimi kelimelerin değiştirilmesi veya bazı kelimelerin eklenmesi şeklindedir. Mesela;

”و هى سبع آيات بالاتفاق الا ان منهم من عدّ «انعمت عليهم» دون التسمية و

منهم من مذهبه على العكس“ (el-Keşşaf, aynı yer)



Bu nedenle denebilir ki, *el-Keşşaf*'ın edebi başarısı bu tefsire de intikal etmiştir. Ayrıca ondan, aşağıda belirtilmiş bazı üstünlükleri de vardır:

a) *Mecmeu'l-Beyan* ve başka tefsirlerden faydalı mevzular ve noktalar nakledilmiştir,<sup>1276</sup> ama *el-Keşşaf*'ta bu yoktur.

b) Şii kaynaklardan çok sayıda tefsir rivayetleri ve tefsir dışı rivayetler zikredilmiştir.<sup>1277</sup> *el-Keşşaf*'ta bu yoktur.

c) Bu tefsirde, *el-Keşşaf*'ta geçen tefsir dışı edebi bahisler, şaz kıraatlar, zayıf kavil ve rivayetlerin nakledilmesinden kaçınılmıştır.<sup>1278</sup>

cümlesi;

«سبع آيات بلاخف الا ان اهل مكة والكوفة عدوا «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من الفاتحة و غيرهم عدوا «انعمت عليهم» آية»

cümlesiyle değiştirilmiştir. (Tabersi, aynı yer). Bazen de kimi mevzu veya rivayetlerin takdim ve tehirî şeklindedir. Mesela İbn Abbas'tan rivayet edilmiş

«من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة و اربع عشرة آية من كتاب الله تعالى»

cümlesi *el-Keşşaf*'ta «بسم الله الرحمن الرحيم»'in zikredilmesinden ve kâri ve fakihlerin onun hakkındaki görüşü nakledildikten sonra, *Cevamiu'l-Cami*'de ise bunun zikredilmesinden önce gelmiştir. (Bkz: Zemahşeri, aynı yer ve Tabersi, aynı yer). Veyahut Ubeyy b. Ka'b'ın surelerin fazileti ve kıraatları hakkındaki rivayetini Zemahşeri surelerin tefsirinin sonunda, Tabersi ise surelerin tefsirinin başında zikretmektedir. (Örneğin bkz: Tabersi, a.g.e., s. 158, 233 ve Zemahşeri, a.g.e., s. 460, 599).

<sup>1276</sup> Mesela bkz: Tabersi, a.g.e., s. 17, 54, 316, 337.

<sup>1277</sup> Mesela bkz: Tabersi, a.g.e., s. 5-6, 11, 14-15, 40, 48, 77, 79, 160; c. 2, s. 1-2, 13, 21, 36, 56, 70, 87, 96, 126, 128.

<sup>1278</sup> Mesela tefsir dışı edebi bahis olarak ba ve lam harflerinin meksur olması, «اسم» k - limesine hemze eklenmesi ve onun sözün içinden hazfedilmesi *el-Keşşaf*'ta geçmektedir ama *Cevamiu'l-Cami*'de bundan kaçınılmıştır. (Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 4; Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 5-6).

«مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ» (Hamd 4) ayetinin tefsirinde, *el-Keşşaf*'ta

geçen (Zemahşeri, a.g.e., s. 251), lamın tahfifi ile «مَلِكٌ» kıraatı, Ebu Hanife'nin

«مَلَكٌ يَوْمَ الدِّينِ» kıraatı, Ebu Hureyre'nin kaf harfini nasbla kıraatı (مَالِكٌ), kafi nasbla

kıraat (مَلِكٌ), kafi refle kıraat (مَلِكٌ) gibi şaz kıraatları nakletmekten kaçınılmıştır.

(Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 7). «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (Bakara

207) ayetinin tefsirinde Zemahşeri şöyle demiştir: «وقيل نزلت في صهيب بن سنان»

(Zemahşeri, a.g.e., s. 251). Bu tefsirde ise bu zayıf görüşü nakletmekten kaçınılmıştır. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 114). Yine Nisa suresi 59. ayetteki «ولولم»'in tefsirinde Zemahşeri şöyle demiştir: «وقيل هم امراء السرايا... وقيل هم العلماء الذين»

(Zemahşeri, a.g.e., s. 524). Bu tefsirde ise bu iki görüşü nakletmekten kaçınılmıştır.



d) Bu tefsirde *el-Keşşaf*'ın birçok mevzusu veciz ve kısa cümleler tarzında açıklanmış, ilave lafız ve cümleler hazfedilmiştir.<sup>1279</sup>

e) Bazı yerlerde Zemahşeri'nin tefsir mevzuları ve kelama ilişkin görüşleri tenkit edilmiş, bu tefsirin müellifinin yanlış bulduğu görüş ve sözler, saygıya riayet edilerek ve ilmî izahla yanlışlanmıştır.<sup>1280</sup>

f) Bu tefsirin *el-Keşşaf*'tan diğer farklarından biri de, *el-Keşşaf*'ta ahkâm ayetlerinin Ehl-i Sünnet'in fıkhi görüşlerine, özellikle de Ebu Hanife'nin görüşlerine göre tefsir edilmesi, buna karşılık Şia'nın fıkhi görüş ve riayetlerine önem verilmemesidir. Fakat bu tefsirde, ahkâm ayetleri Şia fıkhnının görüşleriyle ve Şia'nın rivayet kitaplarında Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden (a.s) nakledilen rivayetlerle tefsir edilirken Ehl-i Sünnet'in kavilleri ve fıkhi görüşlerine de değinilmiştir. Mesela:

- <sup>1281</sup> *وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* ayetinin tefsirinde Zemahşeri *“قُرُوءٍ”* kelimesini hayız olarak tefsir etmiş, Ebu Hanife'nin fıkhi görüşüne ve boşanma iddetine uygun düşen bu tefsire birtakım deliller getirmiş ve ayetin tefsiri için başka bir görüşe değinmemiştir.<sup>1282</sup> Fakat Tabersi, Şia'nın ve Şafii'nin de görüşüne atıfta bulunarak şöyle demiştir: *“قُرُوءٍ”* dan murad, bizim nezdimizde ve Şafii'ye göre [hayızdan sonraki] temizliktir.”<sup>1283</sup>

miştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 265). Maide suresi 67. ayetin tefsirinde Zemahşeri *“رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ”* cümlesiyle bir rivayet nakletmiştir. (Zemahşeri, a.g.e., s. 659). Bu tefsirde ise bu rivayet geçmemektedir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s.

342). Karia suresinin tefsirinde *el-Keşşaf*'ta *“وَمِنْهُ حَدِيثُ أَبِي بَكْرٍ لِعُمَرَ”* cümlesiyle bir rivayet geçmekte ve İbn Hacer aynı sayfanın dipnotunda onun zayıf olduğuna işaret etmektedir. (Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 4, s. 790). Bu tefsirde ise onun nakledilmesi gözardı edilmiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 4, s. 529).

<sup>1279</sup> Mesela her iki tefsirin *“اسْمُ”* kelimesinin ve *“اللَّهُ”* kelimesinin aslını ve kökünü açarken kullandığı cümleyi karşılaştırınız. (Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 5; Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 5).

<sup>1280</sup> Mesela Zemahşeri *“إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ”* (Kasas 56) ayetinin Ebu Talib hakkında nazil olduğunda Müslümanların ittifak ettiğini söylemiştir. (Zemahşeri, a.g.e., c. 3, s. 422). Tabersi ise bunu reddederek hidayet imamlarından (aleyhimüsselam) Ebu Talib'in Müslüman öldüğünü rivayet etmiş ve İmamiyye'nin bunda ittifak ettiğini belirtmiştir. (Tabersi, a.g.e., c. 3, s. 226). Diğer örnekler için bkz: Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 260 (Nisa suresi 48. ayetin tefsiri), s. 315 (Maide suresi 6. ayetin tefsiri), s. 337 (Maide suresi 55. ayetin tefsiri), c. 4, s. 316 (Tahrim suresi birinci ayetin tefsiri).

<sup>1281</sup> Bakara 228.

<sup>1282</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 271.

<sup>1283</sup> *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 124.

“وَطَعَامُ الدِّينِ أَوْثَرُ الْكِتَابِ حِلٌّ لَكُمْ”<sup>1284</sup> ayetinin tefsirinde Zemahşeri, “طَعَام”ı ehl-i kitabın kestikleri veya onların bütün yiyecekleri olarak tefsir eden iki görüşten bahsetmiş, ama Şia’nın görüşüne ve Ehl-i Bey’in (a.s) rivayetlerine uygun olarak “طَعَام”ın, tezkiyeye ihtiyaç bulunmayan şeyler ve hububatla tefsir edilmesini anmamıştır.<sup>1285</sup> Ama Tabersi (r.a) bu ayetin tefsirinde, onu ehl-i kitabın kestiği hayvan olarak tefsir eden görüşü belirttikten sonra İmam Sadık’tan (a.s), onu (طَعَام), tezkiyeye ihtiyaç bulunmayan şeyler ve hububatla sınırlayan bir rivayet zikretmiş<sup>1286</sup> ve “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ”<sup>1287</sup> ayetinin tefsirinde, ayetin ehl-i kitabın kestiklerinin haram olduğuna da delalet ettiğine dikkat çekmiştir.<sup>1288</sup>

“إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ”<sup>1289</sup> ayetinin tefsirinde de Tabersi, Zemahşeri’nin ayetin tefsirinde beyan ettiklerine ve bazı sahabe ile tabiinden rivayet edilenlere<sup>1290</sup> ilaveten Sadıkayn’dan (İmam Bakır -a.s- ve İmam Sadık -a.s-) bir rivayet de zikretmiştir.<sup>1291</sup>

Dolayısıyla bu tefsirin şekin ve mümtaz edebi içtihadî tefsirlerden biri olduğu, incelenip eleştirilmeyi hak ettiği söylenebilir.

Abdülkasım Gercî’nin, tefsirin tashih edilmiş son baskısında Tabersi’nin şahsiyetini<sup>1292</sup>, tefsirin özelliklerini vs. tanıtmak üzere yazdığı<sup>1293</sup> nispeten geniş mukaddime ve tefsiri değerlendirmeye ilişkin makale<sup>1294</sup>, bizi,

<sup>1284</sup> Maide 5.

<sup>1285</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 607.

<sup>1286</sup> Cümle şöyledir:

”قِيلَ هُوَ ذَبَائِحُهُمْ وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ مُخْتَصٌّ بِالْحُبُوبِ وَمَا لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى التَّذْكِيهِ“ (Tabersi, *Cevamiu’l-Cami*, c. 1, s. 314).

<sup>1287</sup> En’am 121.

<sup>1288</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 406.

<sup>1289</sup> Tevbe 28.

<sup>1290</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 261.

<sup>1291</sup> Şöyle demiştir:

”... وَ عَنْ الصَّادِقَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مَنْ صَافَحَ الْكَافِرَ وَيَدُهُ رَطْبَةٌ غَسَلَ يَدَهُ وَالْأَمْسَحُهَا بِالْحَائِطِ“ (Tabersi, *Cevamiu’l-Cami*, c. 2, s. 47).

<sup>1292</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, musahhihin mukaddimesi, sayfa iki-onbeş.

<sup>1293</sup> Bkz: A.g.e., s. 16-20.

<sup>1294</sup> Bkz: Muhtari, “Gına-yi Daniş ve Reveş der Tashih-i Cevamiu’l-Cami”, *Ayine-i Pej -heş*, sayı 1, s. 25-31.



müellifi tanıtmaya ve bu tefsirin özelliklerini açıklama konusunda daha fazla izaha girmeye muhtaç bırakmıyor. Bu yüzden bu kitapta müellifin tefsir üslubunu açıklama, tefsir okuluna işaret ve tefsirin kurallarına göre bu tefsirde izlediği tefsir metodunu incelemekle yetineceğiz.

### Tefsir Üslubu<sup>1295</sup>

Müellifin bu tefsirde izlediği tefsir üslubu, her surenin tefsirinde önce neden o adın verildiğine ilişkin hiçbir izah vermeksizin surenin adını belirtmek<sup>1296</sup>, meşhur görüşe göre Mekki veya Medeni olduğuna işaret etmek, Kufeli ve Basralıların görüşüne göre her surenin ayet sayısını göstermek<sup>1297</sup> şeklindedir. Bazen surenin Mekki mi, Medeni mi olduğuna ve bu konudaki meşhur muhalif görüşe ya da Medeni surenin bazı ayetlerinin Mekki olduğuna veya tersi duruma işaret ederek kendine göre doğru olan görüşü belirlemektedir.<sup>1298</sup> Sureleri öğrenme ve kıraatın fazileti ve ayırt edici özellikleri hakkındaki bazı rivayetlere Zemahşeri'nin aksine surenin başında ve tefsirden önce yer vermekte, ama rivayetlerin kaynak ve senedini zikretmemektedir.<sup>1299</sup> Tefsirde başlangıçta “ق” (Kur'an) sembolüyle Kur'an'ın bir veya birkaç ayeti ile küçük surelerin çoğunda ayetlerin tamamını zikretmekte, daha sonra “ت” (tefsir) sembolüyle bu ayetlerin tefsirini özet olarak beyan etmekte; kıraat, kıraatın izahı, lügat, irab, nüzul sebebi ve ayetlerdeki diğer tefsir mevzularını *Mecmeu'l-Beyan* gibi ayrı ayrı ele almamakta, hepsini aynı yerde karışık olarak belirtmektedir.<sup>1300</sup> Kur'an'da tekrarlanan ayetlerde ilk defasında onları tefsir etmekte ve sonraki yerlerde onlar hakkında söz söylememektedir.<sup>1301</sup> Tefsirin hakim havasını oluşturan edebi bahislere ilaveten, bazı kıraatlar,

<sup>1295</sup> Tefsir üslubunun anlamı daha önce açıklanmıştı: Müfessirin sureleri ve ayetleri tefsir etmeye giriş ve çıkışta, tefsir konularını açıklamada ve onları düzene sokup dizayn etmede izlediği tarz ve stildir.

<sup>1296</sup> Bunun örneklerini görmek için bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 5, 11, 158, 308, 365 ve 425.

<sup>1297</sup> Bunun örneklerini görmek için bkz: Aynı yer.

<sup>1298</sup> Mesela bkz: a.g.e., c. 4, s. 405.

<sup>1299</sup> Örneklerini görmek için bkz: A.g.e., c. 1, s. 5, 11, 158, 308, 365 ve 425.

<sup>1300</sup> Mesela bkz: A.g.e., s. 5-9, 11-12 ve c. 4, s. 509, 512, 517 ve 520.

<sup>1301</sup> Mesela bkz: A.g.e., c. 1, s. 6-7 (“الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” in tefsiri). Sayfa 6'da “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in tefsirinde “رَبِّ الْعَالَمِينَ” tefsir edilmiş, sayfa 7'de “رَبِّ الْعَالَمِينَ” in tefsirinden sonra

tefsir rivayetleri, sahabe ve tabiin görüşlerini de kaynak ve sened zikretmeksizin nakletmektedir.<sup>1302</sup>

### Tefsir Ekolü ve Metodu

Müellifin *Cevamiu'l-Cami*'yi yazmadan önce *Mecmeu'l-Beyan*'ı yazdığı ve *Mecmeu'l-Beyan*'ın da nispeten kapsamlı içtihad tefsiri olduğu gözönünde bulundurulursa müellifin tefsir ekolünün ve Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin görüşünün kapsayıcı içtihad olduğu anlaşılabacaktır. Bu tefsirde daha çok edebi bahislere girilmişse ve tefsirin konularına hakim hava edebi ise de bu, müellifin tefsir ekolünün edebi içtihad olmasından kaynaklanmamıştır. Bilakis *Mecmeu'l-Beyan*'ın telifinden sonra *el-Keşşaf* tefsirinden ve onun mümtaz edebi ve belagatli noktalarından haberdar olmasının ve *el-Kaf el-Şaf* tefsirini yazmasının ardından, fazlalıkları atarak ve ayetlerin tefsirinde *Mecmeu'l-Beyan*'da öne çıkan bazı tefsir noktalarına değinerek *el-Keşşaf*'ın dikkat çekici belagat ve edebiyat konularına yervermek için estetik anlamları çıkarıp derleyerek bu tefsiri yazmaya koyulmasından<sup>1303</sup> dolaydır. Bu da ayetlerin tefsirinde mevzulara hakim havanın edebi olmasına yolaçmıştır. Çünkü bu tefsirde bütün tefsir konularını zikretmeyi planlamamış, aksine sadece *el-Keşşaf*'ın öne çıkan belagat ve edebiyat konularına ve *Mecmeu'l-Beyan*'ın dikkat çekici bazı tefsir noktalarına yer vermiştir. Bu sebeple tefsirdeki hakim edebi havayı müellifin tefsir ekolünün edebi içtihad olduğuna delil kabul etmek mümkün değildir. Yine bu tefsirde müellifin tefsir metodunun kapsayıcı içtihad olmasını beklememek; tefsirin bütün kurallarına riayet etmediği veya ayetlerdeki muttasıl ve munfasıl karinelerin hepsini dikkate almadığı için onu eleştirmemek gerekir. Sonuç itibarıyla müellifin bu tefsirdeki tefsir metodu, tefsirin kaidelelerine riayet bakımından bu tefsirde açıkladığı unsurlarla sınırlıdır. Ele almadığı ve üzerine eğilmeyi planlamadığı şeylerle ilgili olarak araştırma ve tenkide girmenin yeri yoktur. Şimdi onun tefsir metodunu, "kıraat

"الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" in manasının geçtiği söylenmiştir. Yine bkz: A.g.e., s. 11 ve 158

"الم" in tefsiri.

<sup>1302</sup> Mesela bkz: A.g.e., s. 6, 9, 14-15. Yine c. 4, s. 414, 444.

<sup>1303</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 2-3, "el-Mukaddime".



farklılıkları”, “kelimelerin izahı”, “edebi kuralların dikkate alınması” ve karinelerin dikkate alınması” eksenlerinde inceleyeceğiz.

#### a) Kıraat Farklılıkları

Tabersi (r.a), bu tefsirde özet çıkarmaya riayet etmek için olsa gerek, bütün kıraatları zikretmemiştir. Fakat şu anki mushafta kayıtlı kıraata göre ayetleri tefsir etmekle de yetinmemiş, bazı yerlerde kimi meşhur kıraatları açıklamıştır. Mesela <sup>1304</sup>“مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde, her ikisi de meşhur olan “مَلِكِ” ve “مَالِكِ” kıraatlarının izahını yapmıştır.<sup>1305</sup> Tabersi bazen rivayette nakledilmiş kıraata işaret etmiş ama sahih kıraatı delil zikretmeksizin, şu anki mushafta kayıtlı ve meşhur kıraat kabul etmiştir. Adeta şöhetini sıhhatinin ispatı için yeterli görmüştür. Mesela <sup>1306</sup>“صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Ehl-i Bey’ten (a.s) Ömer b. Hattab ve Amr b. Zübeyir’in <sup>1307</sup>صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ okuduğu rivayet edilmiştir, [fakat] sahih kıraat meşhur olan o kıraattır.”<sup>1307</sup> Bazen ayeti mushafta kayıtlı kıraata göre tefsir ettikten sonra ayetin başka bir kıraata göre manasına da değinmiştir. Mesela <sup>1308</sup>“وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ” ayetini tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: “يُخَادِعُونَ” okuyan kimse onu <sup>1309</sup>“يَفَاعِلُونَ” lafzıyla mübalağa için zikretmiş olmaktadır.<sup>1310</sup> “بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” ayetinin tefsirinden sonra da şöyle demiştir: “كَذَبَهُ” dan “صَدَقَهُ” nun tersi olarak yahut yalanda abartıyı ifade eden veya çokluk manasına gelen <sup>1311</sup>“وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّى يَطْهَرُوا”<sup>1312</sup> ay -

<sup>1304</sup> Hamd 4.

<sup>1305</sup> Şöyle yazmıştır:

”من قرأ مَلِكِ فلان المُلِك يعِم والمَلِك يَخْصُ ولقوله تعالى «مَلِكِ النَّاسِ» ومن قرأ (مَالِكِ) بالالف فهو اضافة اسم الفاعل الى الظرف على طريق الاتساع، اجرى الظرف مجرى المفعول به والمعنى على الظرفية والمراد مَالِكِ الأَمْر كَلِه في يوم الدين“  
(Tabersi, a.g.e., s. 9.)

<sup>1306</sup> Hamd 7.

<sup>1307</sup> Tabersi, a.g.e., s. 9.

<sup>1308</sup> Bakara 9.

<sup>1309</sup> Tabersi, a.g.e., s. 19.

<sup>1310</sup> Bakara 10.

<sup>1311</sup> Tabersi, a.g.e., s. 20.

<sup>1312</sup> Bakara 222.

tinin tefsirinden sonra kan kesilinceye kadar kadınlarla cinsel ilişkinin yasaklanmasına ilişkin de şöyle demiştir: Kişi ayeti “حَتَّى يَطْهَرُونَ” okuyorsa öyleyse kelime [aslında] “يَغْتَسِلُونَ” manasında “يَطْهَرُونَ” dir.<sup>1313</sup> Yani cinsel ilişki yasağı onlar gusledinceye dek sürmektedir.

Bazen de mushafta kaydedilmiş kıraatı veya meşhur ya da rivayet edilmiş diğer kıraatı paralel zikretmiş ve ikisinin de izahını yapmıştır. Mesela abdest ayetinin<sup>1314</sup> tefsirinde şöyle demiştir: <sup>1315</sup>“وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” cerr ve nasbla okunmuştur. Cerr, lafza [بِرُؤُوسِكُمْ] atıf için, nasb ise câr ve mecrurun mahalline atıf içindir.<sup>1316</sup>

Tabersi bazen mushafta kayıtlı olmayan diğer kıraat için bir destekleyiciye veya delile işaret etmiştir. Mesela;

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ”<sup>1317</sup>

Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “وَالْكَفَّارَ” cerr harfi ile okunmuştur. Ubeyy kıraatı da bunu (من الكفار) teyit etmektedir.<sup>1318 1319</sup> “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: O (الْيَاسَى) İlyas’ı kasteden bir kelime olduğu için “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” okunmuştur... “عَلَى آلِ يَاسِينَ” de okunmuştur. Mushafta “آل” kelimesi “يَاسِينَ” den ayrı yazılmıştır. “يَاسِينَ” den ayrı tutulması, “آل” in, musaggarı “اهيل” olan kelime olduğuna delalet etmektedir. Ebu Ali Farsça’sını söylemiştir. İbn Abbas’tan “Âl- Yâsin” in “Âl-i Muhammed” anlamına geldiği ve “Yâsin” in de Hazret’in isimlerinden biri olduğu rivayet edilmiştir.<sup>1320</sup>

<sup>1313</sup> Tabersi, a.g.e., s. 122.

<sup>1314</sup> “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” (Maide 6).

<sup>1315</sup> Maide 6.

<sup>1316</sup> Tabersi, a.g.e., s. 315.

<sup>1317</sup> Maide 57.

<sup>1318</sup> Tabersi, a.g.e., s. 315.

<sup>1319</sup> Saffat 130.

<sup>1320</sup> Tabersi, a.g.e., c. 3, s. 419.



Bazı yerlerde de mana üzerinde etkisi bulunmayan kıraatları özet bizimde beyan etmiştir. Bunun örneği, <sup>1321</sup>“أَتَّخِذْنَا هُزُؤًا” ayetindeki “هُزُؤًا، هُزُؤًا، هُزُؤًا، هُزُؤًا” kıraatlarına ve <sup>1322</sup>“وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ” ayetindeki “كُفُوًا، كُفُوًا، كُفُوًا، كُفُوًا” kıraatlarıdır.<sup>1323</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Tabersi'nin mushafta kayıtlı kıraata göre ayetlerin tefsiriyle yetinmemesinden, bütün ayetlerde sahih kıraatı şu anki mushafta kayıtlı kıraatta belirlenmiş görmediği anlaşılmaktadır. Bu da, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da incelenmiş duruma<sup>1324</sup> uygun düşmektedir. <sup>1325</sup>“صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinde “عَلَيْهِمْ” gibi mana üzerinde etkisi bulunmayan birçok kıraatı ve şaz kıraatları zikretmeye hiç girmemesi de tefsirin metodundaki kuvvetli yanlardandır. Meşhur kıraatın, Ehl-i Bey'ten (a.s) rivayet edilmiş olsa bile meşhur olmayan kıraata tercih edilmesi savunulabilir bir yön-temdir. Çünkü haber-i vahidin hüccet olmasının delili akılcı tarzıdır ve akıl, meşhur olana ters ve ona aykırı zan durumundaki haber-i vahide ve rivayete güvenmez, hatta senedi sahih olsa bile. Fakat bu kuvvetli ve zayıf yanlara rağmen Tabersi'nin tefsir metodunda kıraat farklılığı durumunda göze çarpan noktalar vardır:

#### 1. Zayıf yorumlara istinat

Tabersi'nin kıraatları teyit veya izah etmek için zikrettiği bazı yorumlar zayıftır ve tartışmaya açıktır. Örnek vermek gerekirse:

<sup>1326</sup>“مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayetindeki “مَلِكِ” iki şekilde zikredilmiştir:

1) “مَلِكِ” âmm, “مَلِكِ” ise hâstır. 2) Allah diğer ayette şöyle buyurmuştur: <sup>1327</sup>“مَلِكِ النَّاسِ” Zemahşeri'nin sözünü incelerken açıklandığı gibi, bu iki yorumdan hiçbirisi bu kıraatı izah veya teyit etmek için yeterli değildir.

<sup>1321</sup> Bakara 67.

<sup>1322</sup> Tevhid 4.

<sup>1323</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 52-53, c. 4, s. 526.

<sup>1324</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 64-79.

<sup>1325</sup> Hamd 7.

<sup>1326</sup> Hamd 4.

<sup>1327</sup> Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 7.



Gerçi Tabersi bu kıraatı “مالك” kıraatına tercih etmemiştir, ama ifadesinden, bu kıraatı tercih eden kişinin bu iki yorum nedeniyle bunu yaptığı anlaşılmaktadır. Bu yorumun zayıflığına değinmemesi ise sözkonusu iki izaha istinadı, o kıraatı tercih etmek için doğru bulduğunu göstermektedir ve bu bakımdan metodu noksandır. Yine;

”أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا  
الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ“<sup>1328</sup>

Ayetinde cerr ile “وَالْكَفَّارَ” kıraatını Ubeyy kıraatıyla (وَمِنَ الْكَفَّارِ) desteklemiştir.<sup>1329</sup> Hâlbuki herşeyden önce bu kıraatın Ubeyy’den nakli mürseldir (senedsiz) ve Ubeyy’den sâdır olduğu kesin değildir. İkincisi “وَمِنَ الْكَفَّارِ” kıraatı “وَالْكَفَّارَ” kıraatından başka bir okuyuştur. Başka bir kıraata aykırı olan bir kıraat, diğer kıraatı nasıl teyit edebilir?! Sahih kıraatın bir taneden fazla olmadığını belirten Şia prensibine göre sahîh kıraat ya “من” olmaksızın “الْكَفَّارَ”dır ya da “من” ile “مِنَ الْكَفَّارِ”dır ve hiçbirini diğerini teyit etmemektedir. Aksine ikisi de birbirini reddetmektedir. Ama eğer “مِنَ الْكَفَّارِ” kıraatının mana ile nakil ve tefsir beyanı olduğu<sup>1330</sup>, fetha ile “الْكَفَّارَ” kıraatına değil, kesre ile “الْكَفَّارَ” kıraatına uygunluğu bakımından kesre ile “الْكَفَّارَ” kıraatını desteklediği söyleniyorsa bu ayrıdır. Ama birincisi, müellif daha önce buna değinmemiştir. İkincisi, ayetlerin manasında bir sahabinin reyî, mevcut mushafta kayıtlı ve meşhur kıraata aykırı bir kıraatı destekleyecek güçte değildir.

## 2. Kıraat tercih ederken masumların (a.s) rivayetlerine değinmeme

Tabersi bazen rivayetlerde nakledilmiş kıraata işaret etmiştir.<sup>1331</sup> Fakat bazı yerlerde kıraatları tercih veya teyit ederken masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlere dayanabilecekken İbn Abbas’tan rivayete ve kimi âlimlere istinat etmesine, hatta bazen bazı sahabeden nakledilmiş kıra-

<sup>1328</sup> Maide 57.

<sup>1329</sup> Tabersi, a.g.e., s. 338.

<sup>1330</sup> Bu noktanın izahı için bkn: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 171-172, 177.

<sup>1331</sup> Mesela “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” gibi (Tabersi, a.g.e., s. 9).



attan teyit almasına rağmen masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlere hiçbir şekilde işaret etmemiştir. Mesela:

- 1332 “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” ayetinin tefsirinde “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” kıraatını teyit için İbn Abbas’ın rivayetine ve Ebu Ali Farisi’nin sözüne istinat etmiş<sup>1333</sup>, fakat bu kıraat hakkında masumlardan (a.s) nakledilmiş çok sayıda rivayetlerden<sup>1334</sup> hiçbirine değinmemiştir.

- 1335 “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ” ayetinin tefsirinde Şeyh Tusi’nin, “أَرْجُلَكُمْ”daki “لا”ın meksur olduğunu kendi senediyle İmam Bakır’dan (a.s) naklettiği ve bununla istidlalde bulunduğu rivayete<sup>1336</sup> hiçbir şekilde işaret etmemiştir.

### 3. Mana üzerinde etkisiz kıraatların zikredilmesi

Tabersi, bu tefsirde şaz ve mana üzerinde etkisi bulunmayan pek çok kıraatı zikretmekten kaçınmıştır. Ama bazı yerlerde mana üzerinde etkisiz kıraatlara da yer vermiştir. Tefsirde bu tür kıraatları zikretmeye ihtiyaç bulunmadığı<sup>1337</sup> ve onlara odaklanmanın tefsir bahsinin dışına çıkmak demek olduğu dikkate alındığında bu tür kıraatları beyan etmesi de tefsir metodundaki eksikliklerden sayılmaktadır. Özellikle bu tefsirin *el-Keşşaf*’taki belgat konularını ve *Mecmeu’l-Beyan*’daki tefsir noktalarını biraraya getirdiği ve böyle bir tefsirin tefsir dışı mevzulara girmemesi gerektiği hesaba katılırsa.

#### b) Kelimelerin İzahı

Tabersi (r.a) bu tefsirde ayetlerdeki bütün kelimeleri açıklamamıştır. Fakat yabancı ve alışıldık olmayan kelimeleri ve yabancı olmayan ama manasında ihtilaf bulunan ya da izah edilmesi ayetin tefsiri üzerinde etkili olacak çok sayıda kelimeyi beyan etmiştir. Mesela Hamd

<sup>1332</sup> Saffat 130.

<sup>1333</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 3, s. 419.

<sup>1334</sup> O rivayetleri görmek için bkz: Meclisi, *Biharu’l-Envar*, c. 23, s. 167-169, hadisler 1, 6, 7, 8, 12. Bu rivayetlerin diğer kaynakları hakkında bilgi için bkz: Aynı kitap, s. 217, dipnot 2; yine daha fazla bilgi için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 222-223. (*Tefsir Ekolleri*, c. 2, s. )

<sup>1335</sup> Maide 6.

<sup>1336</sup> Bkz: Tusi, *Tehzibu’l-Ahkam*, c. 1, s. 188, hadis 188.

<sup>1337</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 67; Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 210

suresinin tefsirinde “الله”ın manasını, “الرَّحْمَنُ” ve “الرَّحِيمُ”in arasındaki farkı, “الْحَمْدُ”nun manası ve onun şükür ve övgüden farkını, “رَبِّ”nin manasını, “الْعَالَمُ”in manasını, “الْمَلِكُ” ve “الْمَلِكُ”in manasını, “الدِّينُ”in manasını, “الْعِبَادَةُ”in, “اهْدِنَا”nın, “الصِّرَاطُ”ın, “الْغَضَبُ”ın ve “الضَّلَالُ”ın manasını (bazılarını özet olarak ve dayanaksız, bazılarını da kısa tafsilat ve dayanaklı olarak) izah etmiştir. “بِسْمِ”deki “ba”nın ve “اسْمِ”in manasını, “اللهُ”taki “lam”ı, “الْحَمْدُ”daki “elif” ve “lam”ı, “يَوْمَ”yi, “نَسْتَعِينُ”yu, “الْمُسْتَقِيمُ”i ve “أَنْعَمْتَ”yi açıklama konusunda ise sessiz kalmıştır.<sup>1338</sup>

Tabersi, kelimelerin manasını bazı yerlerde dayanak zikretmeksizin, bazı yerlerde ise şiirlere ve Arapların ünlü sözlerine ya da Arap edebiyatçıları ve lugatçılarının görüşlerine istinat ederek, bazen de kelimenin Kur’an veya rivayetlerde kullanılma biçimine dayanarak açıklamıştır. Mesela:

Hamd suresinin tefsirinde “الله”ın manasını ve ibadetin O’nun için hak ve sabit olduğunu açıklarken<sup>1339</sup>, “الْحَمْدُ”ya, bir nimet olsun olmasın güzel bir işi ve vasfı övme ve takdir etme manası verirken<sup>1340</sup> ve “الْعَالَمُ”in, melekler, cinler ve insanlardan ilim sahipleri için isim olduğunu açıklarken<sup>1341</sup> herhangi bir dayanağa istinat etmemiştir. Ama “الله”ın isim olduğu ve sıfat olmadığını açıklarken [Arapça diyalog ve metinlerde] “إِلَهٌ وَاحِدٌ” dendiği, buna karşılık “شَيْءٌ إِلَهٌ” denmediği<sup>1342</sup> ile istidlalde bulunmuştur.<sup>1343</sup>

<sup>1338</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 5-10; Bakara suresi 2 ve 3. ayetlerin tefsirinde de “رَبِّ”nin, “هُدًى”in, “لِلْمُتَّقِينَ”in, “الْإِيمَانُ”in, “الْغَيْبِ”in, “يَقْيُمُونَ”nin ve “مِنْ”in manasını açıklarken söz söylemiş ve ayette geçen “يَنْفَقُونَ”, “الصَّلَاةَ”, “فِي”, “الْكِتَابِ” gibi diğer kelimelerin izahı konusunda sessiz kalmıştır. (Bkz: A.g.e., s. 12-14).

<sup>1339</sup> “الله”ın aslının “إِلَهٌ” olduğunu izah ettikten sonra şöyle demiştir: “و معناه أنه الذي يحق له العبادة” (A.g.e., s. 5).

<sup>1340</sup> Şöyle demiştir: “الحمد و المدح اخوان و هو الثناء، على الجميل من نعمة و غيرها” (A.g.e., s. 6).

<sup>1341</sup> Şöyle demiştir: “و العالم اسم لأولى العلم من الملائكة و الثقلين” (A.g.e., s. 7).

<sup>1342</sup> Bu istidlal, “الله”ın aslının, hemzenin hafzedildiği ve tarif “elif” ve “lam”ının onun yerine getirildiği “اله” olmasına dayanmaktadır.

<sup>1343</sup> Bkz: Tabersi, Cevamiu’l-Cami, c. 1, s. 5.



“رَبِّ”ın efendi ve sahip manasına geldiğini açıklarken Safvan’ın Ebu Süfyan’a söylediği <sup>1344</sup> “لَا أَنْ يَرْتَنِي رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَرْتَنِي رَجُلٌ مِنْ هَوَازَنَ” sözüne istinat etmiştir. <sup>1345</sup> “يوم الدين”in ceza günü manasına geldiğini açıklarken Araplar arasında ünlü bir mesel veya hadis olan <sup>1346</sup> “كَمَا تَدِينُ ثَدَانُ” ya istinat etmiştir. <sup>1347</sup>

<sup>1348</sup> “الْفَحْشَاءُ”ı cimrilik ve zekâtları vermeyi menetme şeklinde tefsir etmiş ve şöyle demiştir: Araplar cimriyi fahiş olarak adlandırır. Nitekim Tarafe <sup>1349</sup> şöyle demiştir:

أرى الموت يعتام الكرام و يصطفى / عقيلة مال الفاحش المتشدد <sup>1350</sup>

Güzel malları alan ölümü görüyorum / Şedid cimrinin en değerli malını seçiyor. <sup>1351</sup>

<sup>1344</sup> Kureyş’ten birinin benim efendim ve sahibim olması, Hevazin’den birinin efendim ve sahibim olmasından çok daha sevimlidir.

<sup>1345</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu’l-Cami*, c. 1, s. 6.

<sup>1346</sup> İbn Manzur bu cümle hakkında şöyle demiştir:

”و في المثل: كما تدين ثدان اي كما تجازي اي تُجازي بفعلك و يحسب ما عملت، و قيل كما تفعل يُفعل بك“

Daha sonra Huveylid b. Nevfel Kelabi’den Haris b. Ebi Şimr Gassani’ye hitaben, sonunda <sup>1348</sup> “و اعلم بأن كما تدين ثدان” cümlesinin geçtiği bir şiir nakletmiştir. (*Lisanu’l-Arab*, c. 4, s. 460). Fakat bu cümle Allah Rasulü’nden de (s.a.a) rivayet edilmiştir. (Bkz: San’ani, *el-Musanıf*, c. 11, s. 179). İmam Bakır’dan (a.s) nakledilmiş bir rivayette ise bu cümle, Allah’ın Hazret-i Musa’ya (ala nebbiyyina ve alihi ve a.s) vahyettiği cümleler arasında geçmektedir. (Bkz: Kuleyni, *Füruu’l-Kafi*, c. 5, s. 550). Bu hadisin Şia ve Ehl-i Sünnet’in kitaplarındaki diğer kaynaklarını görmek için bkz: Kuleyni, *Usûlûl-Kafi*, c. 2, s. 141, hadis 18; s. 145, hadis 4; Berki, *el-Mehasin*, c. 1, s. 107, hadis 94; c. 2, s. 601, hadis 16; Saduk, *el-Emali*, s. 396 (meclis 52, hadis 2), s. 505 (meclis 65, hadis 10); *Sahihi-i Buhari*, c. 5, s. 146; İbn Hacer Askalani, *Fethu’l-Bari*, c. 8, s. 119; c. 13, s. 384; Ayni, *Umdetu’l-Kari*, c. 18, s. 80; Suyuti, *el-Camiu’s-Sağir*, c. 1, s. 493, madde 3199; c. 2, s. 295, madde 6411.

<sup>1347</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu’l-Cami*, c. 1, s. 7.

<sup>1348</sup> Bakara 268.

<sup>1349</sup> “Tarafe”, Rebia kabilesine mensup ve Muallaka-i Seb’a’nın ikinci kasidesini söylemiş cahiliye dönemi Arap şairlerinden olan Amr b. el-Abd Abdî’nin lakabıdır. (Muin, *Ferheng-i Farişi*, c. 5, s. 1087).

<sup>1350</sup> Tabersi, a.g.e., s. 147.

<sup>1351</sup> Bu şiirin manasının izahı için bkz: Kazvini, Şerh-i Şevahid-i Mecmeu’l-Beyan, c. 2, s. 257; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 4, s. 788, dipnot 3.

<sup>1352</sup> “فَهُمْ مُقْمَحُونَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “مُقْمَحٌ”, başını y - karı kaldıran ve gözlerini yuman kimse demektir. “قَمَحَ الْبَعِيرُ”, deve başını kaldırdığı ve su içmediği zaman söylenir.<sup>1353</sup> Daha sonra “إِبِلٍ” nin “قِمَاحٌ” olarak vasedildiği bir şiire dayanmıştır.<sup>1354</sup> “وَأَرْزَلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” aye - tinin tefsirinde “Bize göre كعب, ayakkabı bağının bağlandığı yerde ayak - ların pençesindeki iki kemik çıkıntısıdır.” demiş ve bu konuda Muham - med b. Hasan’ın (Cemhuretu’l-Luga müellifi İbn Dureyd) sözüne istinat etmiştir.<sup>1356</sup> <sup>1357</sup> “فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” ayetinin tefsirinde Züccac’dan şöyle nakletmiştir: “صَعِيدٌ”, yer demektir; ister toprak olsun, ister üzerinde top - rak bulunmayan taş olsun.<sup>1358</sup>

El-Mu’mininun suresi 36 ve 104. ayetlerinde “هَيْهَاتَ” nin ve “تَلْفَحُ” nun masdarı olan “الْلَفْحُ” nun manasını ve Yasin suresi 39. ayette “الْعُرْجُونَ” un manasını açıklarken de Züccac’dan nakledilmiş söze istinat etmiştir.<sup>1359</sup>

<sup>1360</sup> “يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ” ayetinin tefsirinde şunları belir - miştir: “Ahfeş’ten nakledildiğine göre Kur’an’da كَأْسٌ kelimesi kullanıl - dığı her yerde خمر manasındadır.<sup>1361</sup> <sup>1362</sup> “وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinin tefsirinde “الضَّالِّينَ” in manasını açıklarken <sup>1363</sup> “أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ” ayetine istinat etmiştir.<sup>1364</sup>

<sup>1352</sup> Yasin 8.

<sup>1353</sup> Tabersi, Cevamiu’l-Cami, c. 3, s. 381.

<sup>1354</sup> Şöyle demiştir:

“قال الشاعر يوصف سفينة: ونحن على جوانبها قعود نغص الطرف كالابل القماح”

(Tıpkı kırınlıkla başını kaldırmış develer gibi geminin etrafında oturmuş, gözle - rimizi kapamıştık)

<sup>1355</sup> Maide 6.

<sup>1356</sup> Kendi ibaresi şöyledir:

“و الكعبان عندنا العظمان الناتيان في القدمين عند معقد الشراك و اليه ذهب

محمد بن الحسن” (A.g.e., c. 1, s. 316).

<sup>1357</sup> Nisa 43.

<sup>1358</sup> Tabersi, a.g.e., s. 258.

<sup>1359</sup> Bkz: A.g.e., c. 3, s. 72, 89, 390.

<sup>1360</sup> Saffat 45.

<sup>1361</sup> Tabersi, a.g.e., s. 408.

<sup>1362</sup> Hamd 7.

<sup>1363</sup> Muhammed 1.

<sup>1364</sup> A.g.e., c. 1, s. 10.



<sup>1365</sup> “هَذَى لِّلْمُتَّقِينَ” ayetinin tefsirinde “المتقين” den maksadın, takva me - rasına girmiş ve takva giysisini giymeye yakınlaşmış kimseler olduğunu açıklarken <sup>1366</sup> “وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كُفَّارًا” ayetini ve <sup>1367</sup> “مَنْ قَتَلَ قَاتِلًا فَلَهُ سَلْبُهُ” hadisini şahit göstermiştir.<sup>1368</sup> Çünkü o ayette de “فَاجِرٌ” ve “كُفَّارٌ” dan mu - rad, fücür ve küfür mecrasına girmiş, gelecekte de fâcir ve küffar olacak kişi olmaktadır. Söz konusu hadiste de “قاتيل” den maksat, gelecekte öl - dürülecek kimse kastedilmiştir.

Bazen de kimi kelimelerin manasına açıklarken rivayette o kelime için beyan edilmiş anlama istinat etmiştir. Mesela Hamd suresinde, her ikisini de mübalağa sigası kabul ettiği “الرَّحْمَنِ” ve “الرَّحِيمِ” arasındaki farkı izah ederken “الرَّحْمَنِ” da “الرَّحِيمِ” de olmayan mübalağa[nın bir mertebesi] vardır.” demiş ve bu konuda, <sup>1369</sup> “الرَّحْمَنُ، اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَةِ وَالرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ” buyuran İmam Sadık’tan (a.s) nakledilmiş bir rivayete istinat etmiştir.<sup>1370</sup> <sup>1371</sup> “أَهْدَيْنَا” Müminlerin Emiri’nden (a.s), kelimenin manasının <sup>1372</sup> “ثَبَّتْنَا” o - duğu nakledilmiş bir rivayeti zikretmiştir.<sup>1373</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

*el-Keşşaf* ve *el-Cevamiu'l-Cami* tefsirinde kavramların izahına ilişkin yer verilenler arasında yapılacak bir karşılaştırmayla anlaşılabacaktır ki, kelimeleri açıklama konusunda Tabersî’nin *Cevami*’deki metodu ile Zemahşeri’nin *Keşşaf*’taki metodu birbirine benzemektedir. Her ikisi de bütün kelimeleri izah etmemiş<sup>1374</sup>, bazı kelimeleri dayanaklı, bazı kelimeleri ise dayanaksız

<sup>1365</sup> Bakara 2.

<sup>1366</sup> Nuh 27.

<sup>1367</sup> Bu hadis Allah Rasulü’nden nakledilmiştir. (Bkz: İbn Ebi Şeybe, *el-Musannıf fi'l-Hadis ve'l-Âsâr*, c. 7, s. 648, 649, c. 8, s. 551; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 41, s. 73).

<sup>1368</sup> Tabersî, a.g.e., s. 13.

<sup>1369</sup> “الرَّحْمَنُ”, [tüm mahluklarla ilgili olarak] umumi ve kuşatıcı sıfatla [Allah’a] ma - sus isimdir. “الرَّحِيمُ” ise [müminlere] mahsus sıfatla [Allah ve O’nun dışındakiler için] umumi isimdir.

<sup>1370</sup> Tabersî, a.g.e., s. 6.

<sup>1371</sup> Hamd 6.

<sup>1372</sup> Bizi doğru yolda sebatkâr kıl.

<sup>1373</sup> Tabersî, a.g.e., s. 9.

<sup>1374</sup> Bazı kelimeler konu olduğunda mananın çok açık olduğu ve izaha ihtiyaç duyurm - dığı söylenebilir. Fakat açıklanmaya muhtaç bazı kelimeleri de izah etmemişlerdir.

açıklamıştır. Her ikisinin de kelimeleri izah ederken dayanakları şiirler, Arapların meşhur sözleri, lugatçılar ile Arap edebiyatçılarının ifadeleri, Kur'an ayetleri ve rivayetlerdir. Bu sebeple Zemahşeri'nin tefsir metodunu inceleyen beyan edilen kuvvetli ve zayıf yanlar, Tabersi'nin tefsir metodunda da geçerlidir. Elbette ki bu iki müfessirin izaha girişmedikleri kelimelerin nispeti "umum ve husus min veche"<sup>1375</sup> kabilindendir. Bazı kavramları Zemahşeri açıklamış ve Tabersi onlara girmemiş ya da değinip geçmiştir.

Mesela Zemahşeri "بِسْمِ اللَّهِ" in<sup>1376</sup> "ba"nın manasını açıklarken söz söylemiş ve bu harf için iki boyutu (istiane ve musahabe) konu etmiştir.<sup>1377</sup> "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ"<sup>1378</sup> ayetinin tefsirinde de Zemahşeri, kulların rablerine m - habbetini açıklarken söz söylemiş ve Tabersi bu iki kelimenin manasını beyan konusunda sükût etmiştir.<sup>1379</sup> Buna karşılık kimi kelimeleri de Tabersi -özetleyerek olsa da- açıklamış, fakat Zemahşeri onların manasını beyana dair herhangi bir söz söylememiştir. Mesela Tabersi'nin "أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ"<sup>1380</sup> ayetine istinat ederek, "الضلال"ın aslı [manası] dinde helak olma ve dalaletle düşme, hakkı bırakma ve geçip gitme demektir."<sup>1381</sup> buyurduğu

Mesela "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ" (Enfal 41) ayetinde geçen "غَنِمْتُمْ"un mutlak manada faydayı mı kapsadığı, yoksa hususen savaş ganimetlerini mi kastettiği gibi. Müfessirlerin ikisi de bunun izahına ilişkin hiçbir söz söylememiştir. (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 221; Tabersi, a.g.e., c. 2, s. 21).

<sup>1375</sup> Umum ve husus min veche, dört nispet çeşidinden biridir. Bu ilişki, bazı harici ya -simalarda örtüşen ve müşterek olan ama her birinin kendine özgü harici dışavurumu ve örneği bulunan iki kavram arasındadır. (<http://www.wikifeqh.ir> - Çev.)

<sup>1376</sup> Hamd 1.

<sup>1377</sup> Şöyle demiştir:

"فان قلت ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة؟ قلت فيه وجهان: احدهما ان يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة فى قولك كتبت بالقلم... والثانى ان يتعلق الدهن بالانبات فى قوله «تنبت بالدهن» على معنى متبركاً بسم الله و كذا قول الداعى للمعروس بالرفاء و البنين معناه اعربت متلبساً بالرفاء و البنين و هذا الوجه اعرب و احسن" (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 3-4).

<sup>1378</sup> Maide 54.

<sup>1379</sup> Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 646; Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 336.

<sup>1380</sup> Muhammed 1.

<sup>1381</sup> Şöyle demiştir:

"و اصل الضلال الهلاك و منه قوله «و اضلَّ اعمالهم» اى اهلكها و الضلال فى الدين هو الذهاب عن الحق" (Tabersi, a.g.e., s. 10).



<sup>1382</sup> gibi. Fakat Zemahşeri bu kelimenin nasıl okunacağına, hatta kimilerinin hemze ile <sup>1383</sup> "الضَّالِّينَ" kıraat ettiklerinden bile bahsetmesine rağmen manasından hiç söz etmemiştir. Abdest ayetinin <sup>1384</sup> tefsirinde de Tabersi <sup>1385</sup> "الْكَعْبِينَ" in manasını İbn Dureyd'in sözüne dayanarak açıklamış ve Zemahşeri onun manasına ilişkin söz söylememiştir.

Yine Zemahşeri'nin karinesiz mecaza hamlettiği <sup>1386</sup> bazı kelimeleri Tabersi hakiki manada tefsir etmiştir. <sup>1387</sup> Bunu Tabersi'nin tefsir metodunun Zemahşeri'nin tefsir metoduna olan üstünlüklerinden biri saymak mümkündür. Fakat Zemahşeri'nin hem hakiki manada, hem de mecazi manada tefsir ettiği <sup>1388</sup> bazı kelimeleri Tabersi, hakiki manadan vazgeçmeyi gerektirecek bir karine-i sârif ve mecazi manaya tayini icap ettirecek bir karine bulunmaksızın mecazi manasıyla tefsir etmiş, hakiki manasıyla tefsire ise ihtimal olarak bile değinmemiştir.

Nitekim Tabersi'nin tefsir metodunu anlatırken söylendiği gibi, <sup>1382</sup> "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" ayetindeki <sup>1383</sup> "الْمُتَّقِينَ" i takva mecrasına

<sup>1382</sup> Hamd 7.

<sup>1383</sup> Şöyle demiştir:

"و قرء ابواب السخنياني: و لا الضالين بالهمز كما قرأ عمرو بن عبيد و لا جان، و هذه لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين و منها ما حكاه ابو زيد من قولهم

<sup>1384</sup> شأبة و دابة" (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 17).  
 "أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ  
 وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبِينَ" (Maide 6).

<sup>1385</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 316.

<sup>1386</sup> Bunun örneği, Maide suresi altıncı ayette meshe, ayaklara hafif ve mutedil biçimde su dökme manası vermesi; aynı surenin 55. ayetinde de rükuya huşu manası vermesidir. (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 611, 649).

<sup>1387</sup> Tabersi, a.g.e., s. 315, 337.

<sup>1388</sup> Mesela "الْمُتَّقِينَ" gibi. Zema - şeri bu kelimeyi tefsir ederken şöyle demiştir:

"فان قلت: فلم قيل «هدى للمتقين» و المتقون مهتدون؟ قلت هو كقولك للعزیز المكرم اعزك الله و اكرمك تريد طلب الزيادة الى ما هو ثابت فيه و استدامته كقولك اهدنا الصراط المستقيم و وجه آخر وهو انه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين كقول رسول الله صلى الله عليه و آله من قتل قتيلاً فله سلبه" (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 611, 649).



girmiş ve takva giysisini giymeye yakınlaşmış kimseler olarak tefsir etmiş ve onu, “**لَا يَلْبُثُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا**” ayeti ile “**مَنْ قَتَلَ قَاتِلًا فَلَهُ سَلْبُهُ**” hadisine benzetmiştir.<sup>1389</sup> Bu mananın bu kelime için mecaz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hem fıkıh usulü ilminin âlimleri nezdinde “**المتقين**” gibi türetilmiş kelimelerin nispet halinde kökene giydirilmiş zât için hakikat oldukları, gelecekte kökene (türevin vasfı) giydirilecekleri şey veya şahıslarda ise mecaz olacakları kesindir ve ittifak konusudur<sup>1390</sup>, hem de “**المتقين**” kelimesi, takva giysisini kuşanmış ve takva vasfı kendisinde mevcut bulunan kimselere örfen yakıştırılmaktadır. Bu tefsirin, sözkonusu ayet ve hadislerle benzeştirilmesi de “**المتقين**” den bu mananın kastedildiğine karine olamaz. Bu ayet ve hadis, yalnızca, “**قاتيل**”, “**كفار**”, “**فاجر**” gibi türetilmiş lafızların gelecekte fücür, küfür ve öldürülme vasfıyla sıfatlanacak bireylerde de kullanılabileceğine karine oluşturabilir. Netice itibarıyla “**المتقين**” in Tabersi’nin belirttiği manada kullanılmasının mümkün olduğuna delalet etmemektedir. Fakat Yüce Allah’ın bu ayette “**المتقين**” den bu manayı kastettiğine hiçbir şekilde delaleti ve işareti yoktur.

Bu tefsiri izah ederken, Kur’an’ın insanlara hidayet için nazil olduğu ve insanların Kur’an’ın hidayetiyle muttaki olabilecekleri dikkate alınarak “**المتقين**” de hakiki mananın kastedildiği ve maksadın da takvalı olmak isteyen kimseler olduğu söylenebilir. Fakat bu söz de bu tefsiri doğrulamaya yetmeyecektir. Çünkü Kur’an-ı Kerim, insanlara takvaya ulaşmalarında yol gösterdiği gibi, muttakilere iman ve takvanın daha üst derecelerine ulaşmak için de hidayet etmektedir. Öyleyse Kur’an’ın hidayet olması, “**المتقين**” den hakiki mana kastedilmiş olsa da münasebete sahiptir. Sonuç itibarıyla de hakiki manadan vazgeçmek için karine-i sârifeye mevcut bulunmamaktadır ve onun mecazi anlama hamledilmesinin izahı yoktur. Dolayısıyla Tabersi her ne kadar bazı ayetlerin tefsirinde karine olmaksızın lafzı mecazi manaya hamletme eksikliğinden kaçınabilmiş ve bu sayede sözkonusu ayetlerin tefsirinde Zemahşeri gibi hataya düşmekten kurtulmuşsa da bazı ayetlerin tefsirinde o da bu eksiklikten masun kalamamıştır.

<sup>1389</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 13.

<sup>1390</sup> Bkz: Ahund Horasani, *Kifayetu'l-Usul*, s. 56; Feyyaz, *Muhadarat fi Usul'l-Fıkh* (Ay-tullah Hoi'nin usul ders-i harici notları), c. 1, s. 215, 252-255; Hüseyini Kummi, *İzahu'l-Kifaye* (Ayettullah Fazıl Lenkerani'nin *Kifayetu'l-Usul* metninin dersleri), c. 1, s. 242.



Zemahşeri'nin tefsir metodunda açıklandığı gibi, kelimelerin anlamını verirken inceleyip araştırmaksızın kimi görüşleri zikretme eksikliği çok yerde olmasa da *Cevamiu'l-Cami*'de de görülmektedir.<sup>1391</sup>

Zemahşeri'nin tefsir metoduna ilişkin belirtilen üç eksikliğe (bazı kelimeleri açıklamaması, inceleyip araştırmaksızın görüşleri zikretmesi, karine olmaksızın mecazi manaya hamletmesi) ilaveten bu iki müfessirin metodunda başka eksiklikler de göze çarpmaktadır:

### 1. Manayı dayanaksız açıklama

Kelimeler için beyan edilen mananın muteber bir dayanağı olmalı ve sırf iddiadan ibaret kalmamalıdır. Çünkü öncelikle, mananın dayanaksız zikredildiği yerlerde hata katsayısı yükselecek, keyfe göre mana belirleme ve müfessirin reyile tefsire düşür olma ihtimali artacaktır. İkinci, dayanaksız beyan edilen mana, gerçekte sahih mana bile olsa ve onu açıklayan müfessirin muteber bir dayanağı bulunsa da araştırmacı için bunun faydası yoktur veya azdır. Zira o müfessirin görüşü, kendisi bilge biri olduğundan uzman olmayan kişiler için bir bilgenin reyini mesabesinde. Ama araştırmaya güç yetirebilen uzman kimseler için o mananın incelenmeksizin zikredilmesi muteber değildir. Onun dayanağı zikredilmediğinde doğru ve sağlam olup olmadığını incelemek de kolay değildir. Dolayısıyla mananın dayanaksız zikredilmesi tefsir metodunun eksiklikleri arasındadır. *Cevamiu'l-Cami* tefsirinde, *el-Keşşaf* tefsirinde olduğu gibi bazı yerlerde kelimelere dayanaksız mana verilmiştir.<sup>1392</sup>

### 2. Kelimelerin kullanıldığı yerlerden yanlış sonuç çıkarma

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad tefsirlerden bazılarını inceleyen<sup>1393</sup> izah edildiği gibi, kelimelerin kullanıldığı yerler üzerinde çalışılarak

<sup>1391</sup> Bu eksiklik, Zemahşeri'nin tefsir metodun incelenirken açıklanmış üç ayetten ikisinde (*“وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ”* Yunus 54, *“سَائِحَاتٍ”* Tahrim 5) *Cevamiu'l-Cami*'de de görülmektedir. Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 3, s. 354, c. 4, s. 319. Elbette Tabersi *“وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ”* cümlesinin tefsirinde Zemahşeri'nin sözüne ilaveten bir şiiri de teyit için zikretmiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 3, s. 354). Zemahşeri'nin, tefsirinde birtakım görüşlere yer verdiği ve Tabersi'nin gözardı ettiği üçüncü ayet *“عِصِينَ”* (Hicr 91) kelimesidir.

<sup>1392</sup> Örnek vermek gerekirse: Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 337 (*“وَلِيٍّ”* nin manası);

Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 10 (*“العالمين”* in manası), s. 42 (*“يُوقِنُونَ”* un manası).

<sup>1393</sup> Bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 237-238.

onların kullanım manaları, bu bağlamda da hakiki mana mı, mecazi mana mı taşıdıkları öğrenebilir. Ama bu yolla kelimelerin hakiki anlamı kavranamaz veya manasını belirlemek için karine bulunmadığı yerlerde kelimelerin anlamına ulaşamaz. Çünkü Arapça'da, diğer lisanlarda olduğu gibi kelimelerin hakiki ve mecazi çok sayıda manası vardır. Arapça'nın fasih ifadelerinde veya şiirinde ya da ayet yahut rivayetlerde bir mananın kastedildiği ama hakiki manasının, veyahutta tefsir edeceğimiz ayetteki manasının başka şey olduğu nice kelime vardır. Dolayısıyla ayette tefsir edeceğimiz kelimelerden birinin başka bir ayet veya rivayette ya da şiirde yahut Arabin fasih ifadesinde belli bir manada kullanılmış olmasına bakarak ona ayette de aynı manayı vermek ve ayeti buna göre tefsir etmek mümkün değildir.

Zemahşeri ve Tabersi bazen ayetin kelimelerinden birini, başka bir ayette veya Arap şiirinde kullanıldığı manaya istinat ederek aynı manayı vermiş ve ayeti de bu anlama göre tefsir etmiştir.

Mesela <sup>1394</sup> “الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ” ayetinin tefsirinde, bazı şiirlerde “بخیل”in “فاحش” olarak geçtiğine dayanarak Arapça'daki “الفاحش”e “بخیل” manası vermiş ve bu ayette geçen “الْفَحْشَاءِ” kelimesini de cimrilik ve zekâtı menetme şeklinde tefsir etmiştir. <sup>1395</sup>

Tabersi <sup>1396</sup> “وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinin tefsirinde “الضلال”a helak olma manası vermiş ve <sup>1397</sup> “أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ” ayetini bu manaya şahit göstermiştir. <sup>1398</sup> Yukarıdaki açıklamaya göre onların şiirden ve bu ayetten çıkardıkları so-

<sup>1394</sup> Bakara 268.

<sup>1395</sup> Tabersi şöyle demiştir:

“وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ... وَيَغْرِيكُم عَلَى الْبَخْلِ وَمَنْعَ الزُّكُوتِ أَغْرَاءَ الْأَمْرِ لِلْمَأْمُورِ  
وَالْعَرَبُ تَسْمِي الْبَخِيلَ فَاحِشاً كَمَا قَالَ طَرَفَةُ: أَرَى الْمَوْتَ يَعْتَامُ الْكِرَامَ وَيَصْطَفِي  
عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمَتَشَدِّدِ” (Cevamiu'l-Cami, c. 1, s. 147).

Zemahşeri de onu tefsir ederken şöyle demiştir:

“وَيَغْرِيكُم عَلَى الْبَخْلِ وَمَنْعَ الصَّدَقَاتِ أَغْرَاءَ الْأَمْرِ لِلْمَأْمُورِ وَالْفَاحِشِ عِنْدَ الْعَرَبِ الْبَخِيلُ”  
ve talikte aynı şiire istinat etmiştir. (El-Keşşaf, c. 1, s. 315).

<sup>1396</sup> Hamd 3.

<sup>1397</sup> Muhammed 1.

<sup>1398</sup> Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 10.



nuç eksik ve yetersizdir. Çünkü eğer o şiirde “الفاحش” kelimesinin “بخیل” manasında kullanıldığına ve “أَصْلُ أَعْمَالِهِمْ” ayetinde de “الضلال”ın yokolma ve ortadan kalkma anlamına geldiğine bakarak “الْفَحْشَاء”nın tefsirini cimrilik ve zekâtı menetme, “الضلال”ı da helak olmayla tefsir etmek istediklerinde çıkardıkları bu sonucun eksikliği ve yetersizliği şudur ki, bir kelimenin bir şiirde veya bir ayette bir manada kullanılmasından, bu kelimenin geçtiği diğer yerlerde de aynı anlamın geçerli olduğu sonucuna varılamaz. Zira o şiir veya ayette kelimenin o manada kullanımı belki bir karineyle birlikte ve mecaz anlamdadır, ama diğer yerlerde karine bulunmaksızın hakiki manadadır. Yahut bir karineyle birlikte başka bir mecaz manaya gelmiştir, veyahut da o kelimenin birden fazla hakiki manası bulunabilir. O şiirde ya da ayette sözkonusu anlamlardan biri, diğer yerlerde ise diğer manası kullanılmış olabilir ve belirleyici karine onu tayin etmiştir. Fakat eğer sözkonusu şiir ve ayete istinattan maksat, “الْفَحْشَاء”nın, helak olma manasında “الضلال” ve cimrilik anlamında kullanılma imkânını açıklamak ise onların tefsir metodundaki eksiklik şudur ki, <sup>1399</sup> “وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ” ayetinde “fahşa”nın cimrilik ve <sup>1400</sup> “وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinde “dalal”ın helak olma anlamında kullanıldığını ispatlamak için o iki kelimenin bu anlamlarda kullanılmış olma imkânını beyan yeterli değildir. O iki kelimenin bu ayetlerde de aynı anlamda kullanıldığına delalet eden bir karineye ihtiyaç yoktur. Bu iki müfessirden hiçbirinin bu ayeti tefsir ederken sarfettiği sözde böyle bir karineye işaret edilmemiştir.

O halde her halükarda onların, beyan ettikleri tefsir için “الفاحش” ve “الضلال”ın kullanıldığı yerlere istinat etmesi kâfi değildir ve bunu, onların, kelimeleri açıklamada izledikleri tefsir metodunun eksiklikleri arasında saymak mümkündür. Elbette ki <sup>1401</sup> “وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ” ayetinde ayetin siyakını bu manaya delalet eden karine kabul etmiş olması muhtemeldir. Gerçi buna değinmemiştir ve karine olduğu da tartışmaya açıktır. <sup>1402</sup> “وَلَا الضَّالِّينَ” kelimesine gelince, Tabersi’nin açıkladığı manaya hiçbir şekilde karine oluşturmamaktadır. İster ayetler ve rivayetler olsun, ister

<sup>1399</sup> Bakara 268.

<sup>1400</sup> Hamd 7.

<sup>1401</sup> Bakara 268.

<sup>1402</sup> Hamd 7.

Arapların ünlü sözleri ve şiirler olsun kelimelerin kullanıldığı diğer yerlerde de bu nokta yoruma ve incelemeye muhtaçtır.

### 3. Rivayetlere yeterince önem verilmemesi

Her dilde, bu cümleden olarak da Arapça'da kelimeler için öne çıkarılma veya belirginleştirmenin vazedilmesi sonucunda bir dizi örfi ve umumi mana ortaya çıkar. Hangi cümlede karinesiz kullanılıyorsa orada halkın genelinin anlayabileceği anlamlarda zuhur ederler. Fakat bir kişi veya kesimin bazı kelimeleri özel anlamda ıstılahlaştırmış olması mümkündür. Yahut bazen onları örfi anlamı dışında özellikli anlamda kullanmış olabilirler. Tabii ki -muttasıl karine veya munfasıl delille- muhataplarını o özel kullanım veya ıstılahtan haberdar ederler.

Eğer bir söyleyen veya yazar konusunda bazı kelimelerde kendine özgü ıstılahı bulunduğu ya da bazı cümlelerde kelimeleri örfi manası dışında kullandığına ilişkin genel hatlarıyla bilgi varsa ondan işitilen veya görülen her sözün manasını anlamak için cümlede kullanılmış kelimelere özgü ıstılah veya kullanıma delalet eden bir karine veya delil bulunup bulunmadığı iyice araştırılmalıdır. Cümlelerinde kullandığı kelimelerin örfi manaya geldiği ve sözünün zâhirdeki örfi anlamına istinat edilebileceği, derinlikli araştırma sonucunda ve herhangi bir karine ve delil bulunmamasıyla kullanılmış kelimelerin hiçbirinde ne özel bir ıstılahı yer verildiği, ne de bu kullanımda özellikli bir anlamın kastedildiğinden emin olunduğunda anlaşılacaktır. Araştırma yapmadan ve kelimelerin örfi manalarına dayanan sözün zâhirinin kastedildiğinden emin olmadan zâhire sarılmak ve onu, söyleyenin muradını ortaya çıkaran etken saymak mümkün değildir.

Bazı kelimelerin Kur'an örfünde özel bir mana için ıstılah olduğunun ya da örfi anlam dışında özel bir anlamda kullanıldığının<sup>1403</sup> anlaşıldığı

<sup>1403</sup> Geçici evlilikte "استمتاع"nın ıstılah olması veya kullanılması (bkz: Nisa 24), Ahzab suresi 33. ayette "اهل البيت" adlandırmasının örf ve lugat manası dışında özel bir anlamda ıstılah olması veya kullanılması; "اهل الكتاب"ın Yahudiler ve Hristiyanlar hakkında ıstılah olarak kullanılması ve bu anlamda kullanılmasının, Nisa suresi 53. ayette olduğu gibi çok sayıda ayette geçmesi; "الساعة"ın kıyamet için ıstılah olması ve onun bu anlamda çok sayıda ayette kullanılması: A'raf 187, Kamer 1, Naziat 42; "الساعات"ın oruç tutanlar hakkında kullanılması (Tevbe 112) ve "الساعات"ın



dikkate alındığında, zikredilmiş kurala göre, her ayetin kelimelerini açıklarken lugat ve örf manasını araştırmaya ilaveten Kur'an örfünde o ayetin kelimelerinin tamamı veya bir kısmının kullanımlarında ıstılah veya özel-likli bir kullamının bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır. Araştırıp ince-lemeden kelimeler örfi manasında kabul edilemez ve ayetlerin zâhiri bu esasa göre elde edilemez. Elbette ki incelemeyi yaptıktan sonra ve ıstılah olduğuna veya örf dışında bir manada kullanıldığına bir delil ve karine bu- lunmadığından emin olunca ayetler örfi manalarına göre tefsir edilebilir ve ayetlerin zâhirleri elde edilebilir. İstılahı veya kelimelerin Kur'an'daki özel kullanımlarını kavramanın kaynaklarından biri rivayetlerdir.<sup>1404</sup> Çünkü Kur'an'daki kelimelerin çoğuna rivayetlerde mana verilmiştir.<sup>1405</sup> Tabii ki

oruç tutan kadınlar hakkında kullanılması (Tahrim 5); "وانحر" a (Kevser 2) rivayet-lerde, namaz tekbirlerini söyleme sırasında elleri omuza kadar yukarı kaldırma ma- nası verilmesi veya ona kıyamda itidal manası verilmesi (bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 404-405, hadisler 12-16); "فسوق" ve "جدال" (Bakara 197) kelimelerine rivayetlerde yalan ve "la vallahi" e "bela vallahi" lafzıyla yemin manası verilmesi (Bahrani, a.g.e., c. 1, s. 535, hadisler 5 ve 6).

<sup>1404</sup> Rivayetlerin kelimeleri açıklamada kaynak olması hakkında izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşsinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 294.

<sup>1405</sup> Sadece *Meani'l-Ahbar* kitabının rivayetlerinde Kur'an'daki yüzden fazla kelim -nin (çoğunlukla kelimenin geçtiği ayet zikredilerek ve bazen de ayet zikredilmek- sizin) manası verilmiştir. (Bkz: Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 2-4 ("اسم" in manası), s. 4 ("الله" in manası), s. 5 ("الواحد" in manası), s. 6 ("الصمد" in manası), s. 12 ("الاول و الآخر" in manası), s. 19 ("Allah'ın gazabı"nın manası), s. 21 (Allah Teala'nın hidayet etmesi, sapırması, yardım etmesi, yüzüstü bırakması), s. 22-28 (hurufu mukattaa), s. 29 (arşa istivanın manası, arş ve kürsinin manası), 32-37 ("ظالم لنفسه", "مقتصد", "امام مبین" in manası), s. 104 ("صراط" in manası), s. 95 ("سابق بالخيرات"nin manası), s. 111 ("بئر معطلقة" ve "قصر مشيد" in manası), s. 122 ("فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" in manası), s. 125 ("آل يس" ve "يس" in manası), s. 126 ("وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ" in manası), s. 126 ("كَلِمَاتٍ" in manası), s. 138 ("الرجس" in manası), s. 143 ("السِّرِّ و اخفى"nin manası), s. 145 ("حرجاً" in manası), s. 146 ("الغيب و الشهادة" in manası), s. 147 ("خاتنة الأعين" in manası ve "قنطار" in manası), s. 148 ("حام", "وصيلة", "سائبة", "بحيرة"nin manası), s. 149 ("يوم التلاق", "يوم", "قليل" in manası), s. 151 ("زنيمة" ve "عتل" in manası), s. 156 ("اولى الاربة"nin manası), s. 161 ("يوم التغابن", "يوم الحسرة" in manası), s. 167 ("سبيل الله"nin manası), s. 174 ("توبة نصوحا" in manası), s. 174 ("استيناس" in manası).

bazı yerlerde, rivayetlerde beyan edilmiş mana örfteki mananın aynısı veya onun harici örneğidir. Bazı yerlerde de rivayetlerde geçen mana, ayetin zâhiri manasının yanısıra kastedilmiş bâtnî tevili ve anlamıdır. Bazı yerlerde ise Kur'an'daki kelimenin örfteki manadan ayrı özel bir mana için istilâh olduğuna veya kimi ayetlerde örf dışında bir manada kullanıldığına rivayetlerin aşikâr delaleti vardır.

Her durumda, Kur'an'daki kelimelerin birçoğunu izah etmek ve kastedilmiş mananın özelliklerini öğrenmek için rivayetlere müracaat etmenin etkisi, kesin olmasa da, hiç değilse akılcı bir ihtimaldir.

ve “حسنة”in manası), s. 177 (“دار السلام”in manası), s. 188 (“صبغة الله”in manası ve “خُلِقَ عَظِيمٌ”in manası), s. 193 (“ذکر الله كثيرا”in manası), s. 201 (“المستضعفين”in manası), s. 208 (“القانع والمعتبر”in manası), s. 210 (“ملكا كبيرا”in manası), s. 212 (“مباركا”in manası), s. 213 (“باغ” ve “عادي”in manası), s. 215 (“اغنى و اقنى”nin manası, Allah'ın halka tevbe etmesinin manası, “حبة”, “ظلمات الارض”, “ورقة”, “تتبرا”nin manası), s. 220 (“صدود”un manası ve “رطب”, “يابس”in manası), s. 221 (“المشارق” ve “المغارب”in manası), s. 222 (“Allah'a doğru kaçma”nin manası), s. 223 (“محصور” ve “مصدود”un manası), s. 224 (“ضججت”in manası), s. 225 (“نافلة”in manası), s. 226 (“اشد” ve “استوى”nin manası), s. 227 (“الفلق”in manası), s. 228 (“حسد”nin manası), s. 240 (“حق تقاته”nin manası), s. 242 (“nefis tezkiyesi”nin manası), s. 245 (“شح” ve “بخل”nin manası), s. 246 (“سوء الحساب”in manası), s. 272 (“كلالة”nin manası), s. 284 (“سكينة”nin manası), s. 294 (“رفث”, “فسوق”, “جدال”in manası), s. 295 (“يوم الحج الاكبر”in manası), s. 325 (“Dünya nasibi”nin manası), s. 331 (“الصلاة الوسطى”nin manası), s. 332 (“دلوك الشمس”in manası ve “غسق الليل”in manası), s. 338-340 (“تفت”nin manası), s. 341 (“هاوية”nin manası), s. 342 (“كفئات”in manası), s. 349 (“الرjus”in manası ve “قول الزور”un manası), s. 350 (“حنفاء”nin manası), s. 353 (“ايام الله”in manası), s. 368 (Allah, melekler ve müminlerin Peygamber'e -s.a.a- salavatı), s. 369 (“صابروا و رابطوا”nin manası ve “يتضرعون”nin manası), s. 370 (“نبتهل”in manası ve “رهبة”nin manası), s. 372 (“Kulların Allah'ın ahbine vefası ve Allah'ın kulların ahbine vefası”nin manası), s. 373 (“معين”, “قرار”, “ربوة”nin manası), s. 374 (“الصفح الجميل”in manası ve “خوفا و طمعا”in manası).



Bundan dolayı Kur'an'daki kelimeleri açıklarken rivayetlere de bakılmalıdır. Zira Peygamber'den (s.a.a) veya masum imamların (a.s) birinden muteber bir rivayet Kur'an'daki kimi kelimelerin örf dışındaki manasını beyan ediyorsa yahut onun bazı ayetlerde örf dışındaki manada kullanıldığından haber veriyorsa veyahut da kimi kelimelerdeki mananın hususiyetlerine işaret ediyorsa ayeti o manaya veya rivayette beyan edilmiş hususiyete göre tefsir etmek gerekecektir. Bu durumda, kelimenin örfteki manası esas alınarak ve rivayetteki manası gözardı edilerek ayetin zâhirine sarılmak mümkün değildir. Elbette ki muteber bir rivayet yoksa veya kelimenin özel bir anlamda kullanıldığı ve ıstılah olduğuna delalet eksiğe ve beyan edilmiş mana, ayetin bütünü veya harici örneğini beyan babından değilse bahsin dışında kalacaktır. Çünkü mevzu, Kur'an'daki kelimenin özel bir anlam için ıstılah olduğuna veya onun bazı ayetlerde örf manası dışında kullanıldığına delalet eden ve onunla çelişik bir rivayete de rastlanmadığı muteber rivayetin bulunmasıyla ilgilidir. Böyle bir durumda ayet örf manasına göre tefsir edilemez. Bazı kelimelerin manasına dair böyle bir rivayetin mevcut olma ihtimali bulunan her ayette, böyle bir rivayetin varolup olmadığı iyice araştırılmalıdır. Eğer muteber bir rivayet bulunursa ayet ona göre ve o dikkate alınarak tefsir edilmelidir.

*Cevamiu'l-Cami*'de bazı ayetlerin tefsirinde manayı açıklayan rivayete bakılmıştır. Mesela “الرَّحْمَنُ” ve “الرَّحِيمُ”in manasının açıklanmasına ve bu ikisinin özelliklerini belirtmeye dair İmam Sadık'tan (a.s) nakledilen rivayet<sup>1406</sup> gibi. Ama bazı yerlerde Zemahşeri'yi izleyerek kelimelerin manasını açıklayan rivayetleri dikkate almamıştır. Örnek vermek gerekirse, “بِسْمِ اللَّهِ”ın manasının izahına dair İmam Rıza'dan (a.s) nakledilen ve “بِسْمِ اللَّهِ”deki “ba”nın manasını tayinde yararlanılabilir olan rivayeti<sup>1407</sup> hesaba katmamıştır.<sup>1408</sup> Yine “الَّذِي لَا جُوفَ لَهُ”e “الصِّمْدُ” manası veren ri-

<sup>1406</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 6.

<sup>1407</sup> “عن علي بن الحسن بن علي بن فضال عن أبيه قال سألت الرضا علي بن موسى عليه السلام عن بِسْمِ اللَّهِ قال معنا قول القائل بِسْمِ اللَّهِ أَيِ اسْمِ عَلَى نَفْسِي سَمَةٌ مِنْ سَمَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ فَقُلْتُ لَهُ مَا السَّمَةُ قَالَ هِيَ الْعَلَامَةُ”

(Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 3).

<sup>1408</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 1, s. 5.



vayete de<sup>1409</sup> işaret etmemiştir.<sup>1410</sup> Tabersi, <sup>1411</sup>“كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ” Levh-i Mahfuz’dur. Amel defteri ayetinin tefsirinde şöyle der: “إِمَامٍ مُبِينٍ” olduğu da söylenmiştir.” Fakat kavramı Müminlerin Emiri Ali (a.s) ile tefsir eden rivayetleri<sup>1412</sup> dikkate almamıştır. Bunun sonucunda da, rivayetlerde bu kelime için açıklanmış ve “امام”ın hakiki manasından daha uygun olan anlamı anmamıştır.<sup>1413</sup>

Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) ayetin bâtını tevili ve harici örneği olduğu ve kelimelerin izahıyla irtibatlı olmadığı söylenemez. Çünkü “imam” kelimesinin lugatta ve örfte önder anlamına geldiği ve bu anlamın da “إِمَامٍ مُبِينٍ” den o Hazret’in kastedilmesiyle tamamen uyumlu olduğu g - zönünde bulundurulduğunda Hazret’in ayetteki murad olmasının bâtını tevil ve harici örnek babından sayılamayacağı gayet açıktır. Bilakis rivayet dikkate alındığında “إِمَامٍ مُبِينٍ”in, “امام” kelimesinin hakiki manası olmayan Levh-i Mahfuz ve amel defteri olarak değil, hakiki manada ya da İmam Ali’nin de (a.s) onun harici örneklerinden sayılacağı manada tefsir edilmesi gerekecektir.

e “صَحِّحَتْ” ve “وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَصَحِّحَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ”<sup>1414</sup> ayetinin tefsirinde “قِيلَ” (=denildi ki) şeklinde (hayızlı olma) manası vermekten “حَاضَتْ”

<sup>1409</sup> “عن الربيع بن مسلم قال سمعت اباالحسن عليه السلام حين سئل عن الصمد، فقال: الصمد، الذي لا جوف له” (Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 6, bab ma'na's-samed, hadis 1).

<sup>1410</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 4, s. 561.

<sup>1411</sup> Yasin 12.

<sup>1412</sup> “عن ابى جعفر محمد بن على الباقر عن ابيه عن جدّه عليهما السلام قال: لما نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه و آله وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ قام ابوبكر و عمر من مَجْلِسِهِمَا فَقَالَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، هُوَ التَّوْرَةُ؟ قَالَ: لَا قَالَا: فَهُوَ الْإِنْجِيلُ؟ قَالَ: لَا. قَالَا: فَهُوَ الْقُرْآنُ؟ قَالَ: لَا. فَأَقْبَلَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: هُوَ هَذَا أَنَا الْإِمَامُ الَّذِي أَحْصَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ” (Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 386, hadis 17. Yine bkz: A.g.e., s. 378 ve 388, hadis 18, 20-22; Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 4, s. 247; Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 95).

<sup>1413</sup> Bkz: Tabersi, *Cevamiu'l-Cami*, c. 3, s. 383.

<sup>1414</sup> Hud 71.



bahsetmiştir.<sup>1415</sup> Fakat muteber senedle İmam Sadık'tan (a.s) bu mana hakkında nakledilmiş rivayete<sup>1416</sup> işaret etmemiştir.

<sup>1417</sup> “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ” ayetinin tefsirinde “الْفَلَقُ” a sabah manası ve -dikten sonra “قِيلَ” tabiriyle onun “kuyu” veya “cehennemde bir vadi” manasını haber vermiş<sup>1418</sup>, ama İmam Sadık'tan (a.s) bu manayı açıklamak üzere nakledilmiş rivayete<sup>1419</sup> değinmemiştir.

“شَحَّ” ya<sup>1420</sup> mana verirken şiire istinat etmiş ama “شَحَّ”nın manasına ve onun “بَخَلَ”dan farkına dair nakledilen rivayetleri<sup>1421</sup> dikkate almamış ve rivayetlerin “شَحَّ”nın sıfatı için beyan ettiği özellikleri zikretmemiştir.<sup>1422</sup>

<sup>1423</sup> “عُثِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَنْيِمٌ” ayetinin tefsirinde de “عُثِّلَ” ve “زَنْيِمٌ” kelimelerine, İmam Sadık'tan (a.s) bu ikisinin manası için nakledilmiş<sup>1424</sup> rivayeti hesaba katmaksızın mana vermiştir.<sup>1425</sup>

<sup>1415</sup> “فَضَحَكَتْ”in tefsirinde şöyle demiştir:

“سرورا بزوال الخيفة او بهلاك اهل الخبائث وقيل فَضَحَكَتْ: حاضت” (A.g.e., c. 2, s. 156).

<sup>1416</sup> Şeyh Saduk şöyle aktarmıştır:

“ابى رحمه الله قال: حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد بن ابن ابى عمير عن عبدالرحمن بن الحجاج عن ابى عبدالله عليه السلام فى قول الله عز وجل: فَضَحَكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ قال: حاضت” (Meani'l-Ahbar, s. 224, babu ma'na'l-dahik).

<sup>1417</sup> Felak 1.

<sup>1418</sup> Şöyle demiştir: “وقيل هو جب فى جهنم او واد فيها كما قيل للمطمئن من الارض فلق” (Tabersi, Cevamiu'l-Cami, c. 4, s. 563).

<sup>1419</sup> Şeyh Saduk şöyle aktarmıştır:

“ابى رحمه الله قال حدثنا محمد بن ابى القاسم عن محمد بن على الكوفى عن عثمان بن عيسى عن معاوية بن وهب قال: كنا عند ابى عبدالله عليه السلام فقرأ رجل قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ فقال الرجل: و ما الفلق؟ قال: صدع فى النار فيه سبعون الف دار فى كل دار سبعون الف بيت فى كل بيت سبعون الف اسود فى جوف كل اسود سبعون الف جرة سم لابد لاهل النار ان يمزوا عليها” (Saduk, Meani'l-Ahbar, s. 227, babu ma'na'l-felak).

<sup>1420</sup> Kur'an'daki ayetlerde “شَحَّ” kelimesi ve akrabaları kullanılmıştır. Mesela;

“وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” (Haşr 9).

<sup>1421</sup> Bkz: Saduk, Meani'l-Ahbar, s. 245-246 (babu ma'na'l-bahl ve ş-şehha).

<sup>1422</sup> Bkz: Tabersi, Cevamiu'l-Cami, c. 4, s. 269.

<sup>1423</sup> Kalem 13.

<sup>1424</sup> Bkz: Saduk, Meani'l-Ahbar, s. 149.

<sup>1425</sup> Bkz: Tabersi, Cevamiu'l-Cami, c. 4, s. 337.

### c) Edebi Kuralların Dikkate Alınması

Bu tefsirin *Keşşaf* tefsirinden sonra onun estetik ve öne çıkan edebi noktalarını beyan amacıyla yazıldığı ve edebi içtihad tefsirleri arasında sayıldığı gözönünde bulundurulduğunda ayetlerin edebi izahının yapılması ve ayetlerin tefsirinde edebi kuralların dikkate alınmasının bu tefsirde fazlaca görülmesi beklenmektedir. Bu tefsirin bazı bölümleri incelendiğinde anlaşılmaktadır ki bu beklenti pratiğe dönüşmüştür ve tefsire hakim hava ayetlerin edebi tefsiridir. Nitekim kelimelerin yapısı ve ırabı, cümlelerin terkihi, ayetlerin belagat noktaları Arap edebiyatının belirgin kaideleri ve ünlü Arap edebiyatçıların görüşleri temelinde, bazen de ayetlere ve Arap şiirine istinat ederek açıklanmıştır. Mesela:

Hamd suresinde “بِسْمِ اللَّهِ”deki<sup>1426</sup> “ba”nın teallukundan bahsetmiş, onun hazfedilmesine Arap sözlerinden ve sonraya bırakılmasına da Kur’an ayetlerinden şahit getirmiştir.<sup>1427</sup>

<sup>1428</sup>“اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde, hidayet[ten alınmış f - iller]in aslının, “الِ” ve “لَام” ile geçişli hale gelmesi olduğunu açıkladıktan sonra “اهْدِنَا”nın “لَام” veya “الِ” olmaksızın “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”e geçişli yapılmasını “وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ” ayetine istinat ve benzeştirerek beyan etmiştir.<sup>1429</sup>

“الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”in<sup>1430</sup> “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”e bedel olması, b - nun faydası ve ona işaret taşıyan noktaları Arapça cümleler zikrederek izah etmiştir.<sup>1431</sup>

“الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”in<sup>1432</sup> “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” için bedel veya sıfat olmasına ihtimal vermiş, ayetin her iki ihtimale göre de manasını verdikten sonra “غَيْرِ”nin “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” için sıfat gelmesinin cevazını bir Arap şiirine dayanarak açıklamıştır.<sup>1433</sup>

<sup>1426</sup> Hamd 1.

<sup>1427</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 6.

<sup>1428</sup> Hamd 6.

<sup>1429</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 8-9.

<sup>1430</sup> Hamd 7.

<sup>1431</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 9.

<sup>1432</sup> Hamd 7.

<sup>1433</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 10.





<sup>1442</sup> “عَيْرٌ مُّجَلِّي الصَّيْدِ” cümlesinin irabını açıklarken Ahfeş’in görüşünü<sup>1443</sup>,  
<sup>1444</sup> “وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا” ayetinde de Züccac’ın görüşünü<sup>1445</sup> aktarmıştır.

### İnceleme ve Eleştiri

Bu tefsirin edebi bahislerinin tamamına yakını *el-Keşşaf* tefsirinden iktibas edilmiş ve özetlenmiş olduğundan, *el-Keşşaf*’ın tefsir metodunu inceledikçe edebi kaidelerin dikkate alınması bölümünde beyan edilen kuvvetli ve zayıf noktaların çoğu *Cevamiu’l-Cami*’nin tefsir metodu için de geçerlidir. Şu farkla ki, bu tefsirde, o tefsirin estetik ve öne çıkan mevzuları tercih edildiği ve özetlendiği için tefsir dışı edebi bahisler bu tefsirde az görülmektedir.<sup>1446</sup> Aynı şekilde Tabersi de bazı ayetlerin tefsirinde, Zemahşeri’nin kimi kelimelerin irabı için tercih belirtmeksizin açıkladığı izahları zikretmeyi gözardı etmiş<sup>1447</sup>, *Keşşaf* tefsirinde edebi noktaları beyan ederken geçen bazı zayıf istidlal ve dayanakları aktarmaktan kaçınmıştır.<sup>1448</sup> Bu bakımdan bu tefsirin eksiklikleri, *el-Keşşaf*’ın metodundaki eksikliklerden daha azdır.

<sup>1442</sup> Maide 1.

<sup>1443</sup> Tabersi, a.g.e., s. 309.

<sup>1444</sup> Enbiya 95.

<sup>1445</sup> Tabersi, a.g.e., c. 3, s. 28.

<sup>1446</sup> Âmile veya âmilsiz kullanıldıklarında mukattaa harflerinin irabının nasıl olduğunun özet biçimde açıklandığı (Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 12) yerler hariç, bu kitapta nakledilen *el-Keşşaf*’taki tefsir dışı bahislere örneklerin hiçbirine bu tefsirde rastlanmamaktadır.

<sup>1447</sup> Zemahşeri’nin “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ” (Maide 55) ayetinin tefsirinde “الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ” cümlesi için açıkladığı çok sayıda izah (الرفع على البدل من الذين آمنوا، أو على هم الذين يقيمون، أو النصب على المدح) bu tefsirde gözardı edilmiş ve “وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ هَذِهِ صِفَاتُهُمْ” cümlesiyle yetinilmiştir. (Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 648; Tabersi, a.g.e., s. 337).

<sup>1448</sup> Mesela “الرَّحِيمِ” da, “الرَّحْمَنِ” de olmayan mübalağa bulunduğunu açıklarken *el-Keşşaf*’ta aşağıdaki izahlara istinat etmiştir:

a) Denmiştir ki: Dünya ve ahiretin rahmanı, dünyanın rahimi.

b) Denmektedir ki: Binada fazlalık, manada fazlalıktır.

c) Züccac “غَضَبَانِ”’ın manası hakkında şöyle demiştir: O, öfkeyle dopdolu kimse-  
 sedir.

Bu izahların zayıflığı *el-Keşşaf*’ın metodu incelenirken açıklanmıştır. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 6).



Bu tefsirin diğer bir üstünlüğü, ayetlerin irabında bazı izahları tercih ederken Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden (a.s) nakledilmiş rivayetlere istinat edilmiş olmasıdır.

Mesela <sup>1449</sup>“مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ” ayetinin tefsirinde bu cümleyi tefsir ettikten sonra “وَالرَّاسِخُونَ”daki “و”ın atuf için olduğuna dayanıp, bazılarının “الله” lafzında durduğu ve “وَالرَّاسِخُونَ”yi yeni cümlelerin başı saydığını hatırlatarak Zemahşeri gibi birinci izahı (“و”ın atuf için olduğu) tercih etmiş ve Zemahşeri'ye ilaveten bu izahı teyit etmek üzere şunu aktarmıştır: “[İmam] Bâkır'dan (a.s) rivayet edildiğine göre şöyle buyurmuştur: Allah Rasulü (s.a.a) ilimde derinleşenlerin en üstünüdür.”<sup>1450</sup>

Dolayısıyla denebilir ki, bu tefsirin, edebi kuralları dikkate almada *el-Keşşaf* tefsiriyle büyük benzerlik taşımakla birlikte ve konuların çoğunu bu tefsirden almış olmasına rağmen eksiklikleri *el-Keşşaf* tefsirinden az, üstünlükleri ise daha fazladır.

#### d) Karineleri Dikkate Alma

*Cevamiu'l-Cami*'de, *el-Keşşaf*'ta olduğu gibi ayetlerin tefsirinde genel olarak muttasıl karineler (siyak ve ayetlerin nüzul ortamı) ve munfasıl karineler (Kur'an'ın diğer ayetleri, mana ve muradı açıklayan rivayetler) dikkate alınmıştır.<sup>1451</sup> *Cevamiu'l-Cami*'nin karineleri dikkate almada izlediği tefsir metodu kurala uygundur. Ama Zemahşeri'nin karineleri dikkate almada izlediği metodu incelerken açıklanan birçok eksiklikten bazıları belirgin, bazıları da belli belirsiz olarak bu tefsirde de görülmektedir. Ayetlere istinadın kapsayıcı olmaması bu tefsirde belirgindir. Çünkü Zemahşeri bazı ayetlerin tefsirinde diğer ayetlere istinat etmiş ve onlardan yardım almıştır. Fakat *Cevamiu'l-Cami* tefsirinde o ayetlere istinat

<sup>1449</sup> Âl-i İmran 7.

<sup>1450</sup> Tabersi, a.g.e., s. 160.

<sup>1451</sup> Siyakın dikkate alındığı bazı yerler hakkında bilgi için bkz: Tabersi, a.g.e., s. 15-16, 164; ayetlere istinat edilen bazı yerler hakkında bilgi için bkz: A.g.e., s. 6, 10, 17; nüzul ortamını açıklayan rivayetlerin dikkate alındığı bazı yerler hakkında bilgi için bkz: A.g.e., c. 2, s. 37, 53, 72; ayetlerin mana ve muradını açıklayan rivayetlerin dikkate alındığı bazı yerler hakkında bilgi için bkz: A.g.e., c. 1, s. 40, 77, 79, 158-159.

edilmemiştir.<sup>1452</sup> “Siyaka yersiz sarılma” ve “muhatapın özelliği karinesini dikkate almama” eksikliği en azından Zemahşeri’nin bu eksikliklere sürüklendiği ayetlerde Tabersi’nin tefsirinde görülmemektedir.<sup>1453</sup> Yine “nüzul ortamını yeterince dikkate almama” eksikliği bu tefsirde daha düşük yoğunluktadır. Çünkü bu tefsirde nüzul ortamını açıklayan rivayetlere daha fazla önem verilmiş<sup>1454</sup> ve *el-Keşşaf*’ta zikredilmemiş bazı nüzul sebepleri bu tefsirde beyan edilmiştir.<sup>1455</sup>

Bu tefsirin ayetlerin tefsiri için rivayetleri hesaba katmadaki temel üstünlüklerinden biri, Ehl-i Beyt’ten (a.s) nakledilmiş rivayetlerden yararlanmasıdır. Tabersi hem kelimeleri açıklarken ve ayetlerin irabına ilişkin bazı izahları tercih ederken Ehl-i Beyt’ten (a.s) nakledilmiş rivayetlerden teyit almış (daha önceki incelemelerde örneklerine değinilmişti), hem de nüzul sebeplerini ve ayetlerdeki kapalı mevzuların şerh ve tafsilatını beyan ederken o yüce şahsiyetlerden çokça istifade etmiştir. Mesela:

<sup>1452</sup> Mesela “الْحَمْدُ لِلَّهِ” (Hamd 2) cümlesinin tefsirinde Zemahşeri bu cümlemin man - nın sebatına ve istikrara delaletini açıklarken “سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ” (Hud 69) ayetini şahit göstermiştir. Fakat bu tefsirde ona istinat edilmemiştir. (Mukayese için bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 9; Tabersi, a.g.e., s. 6). “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (Hamd 5) ayetinin tefsirinde de Zemahşeri, mefulün öne alınmasının ihtisas için olduğunu açıklarken En’am suresi 164. ayeti ve Zümer suresi 64. ayeti şahit göstermiştir. (Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 13). Fakat bu tefsirde o ayetlere istinat edilmemiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 7). “وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا” (Furkan 55) ayetinin tefsirinde Zemahşeri, “ظَهِيرًا”den cemaat manasının kastedildiği ihtimalini açıklarken “وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ” (Tahrim 4) ayetini şahit göstermiştir. (Bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 3, s. 287). Fakat Tabersi’nin tefsirinde ona istinat edilmemiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 3, s. 142-143).

<sup>1453</sup> Siyaki yersiz dikkate alma konusunda iki tefsirin mukayesesi için bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 648 ve Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 337. Muhatapın özelliği karinesini dikkate almama konusunda bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 274 ve Tabersi, a.g.e., c. 2, s. 57-58.

<sup>1454</sup> Nüzul ortamıyla ilgili rivayetleri dikkate alma konusunda iki tefsirin mukayesesi için bkz: Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 604-605 ve Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 312. Yine Zemahşeri, a.g.e., s. 658-659 ve Tabersi, a.g.e., s. 342.

<sup>1455</sup> Mesela “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ” (Bakara 207) ayetinin tefsirinde Tabersi, bu ayetin nüzulünün, Peygamber’in (s.a.a) Sevr mağarasına gittiği ve Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) geceyi onun yatağında geçirdiği Hazret-i Ali’nin (a.s) o geceki fedakarlığı hakkında olduğunu bildirmiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 114). Fakat Zemahşeri bunu dikkate almamış ve bu bilgidan haberdar etmemiştir. (Bkz: Zemahşeri, a.g.e., s. 251).



- 1456 “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” ayetinin tefsirinde “كَلِمَاتٍ” tan maksadın ne olduğuna ilişkin bazı görüşleri naklettikten sonra şöyle demiştir:

”و في رواية اهل البيت عليهم السلام ان الكلمات هي اسماء اصحاب الكساء عليهم السلام“<sup>1457</sup>

- 1458 “وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ” ayetinin tefsirinde bazı görüşleri aktarmış; bu görüşlerden biri olarak da bu kelimelerin, Hz. Âdem’in -ala nebiyyina ve alihî ve a.s- rabbinden aldığı ve onların da Hz. Muhammed ve Hazret’in Ehl-i Beyt’inin -aleyhi ve a.s- isimlerini içerdiği İmam Sadık’tan (a.s) rivayet edilmiş kelimelerin aynısı olduğu görüşünü ortaya koymuştur.<sup>1459</sup>

- 1460 “رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “[İmam] Sâdık’tan (a.s) rivayet edildiğine göre o (yani İbrahim), ümmetten hususen Beni Haşim’i kastetmiştir.”<sup>1461</sup>

- 1462 “وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ” ayetinin tefsirinde “الْفُرْقَانَ” ın manasına ilişkin iki izahı açıkladıktan sonra [İmam] Sâdık’ın (a.s) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: <sup>1463</sup>“الفرقان كل آية محكمة في الكتاب” (Furkan, bu kitaptaki -Kur’an-her muhkem ayettir.)

- 1464 “الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي” ayetini Ali b. Ebi Talib’in (a.s) velayetiyle tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: [İmam] Bâkır ve [İmam] Sâdık’tan (aleyhimassalam) rivayet edildiğine göre [bu cümleler], Peygamber’in (s.a.a) Veda Haccı’ndan dönerken Gadir Hum gününde Ali’yi (a.s) halkın liderliğine nasbettikten sonra nazil oldu. Bu, Allah Teâla’nın buyurduğu son vaciptir ve ondan sonra hiçbir vacip nazil olmamıştır.<sup>1465</sup>

<sup>1456</sup> Bakara 37.

<sup>1457</sup> Tabersi, *Cevamiu’l-Cami*, c. 1, s. 40.

<sup>1458</sup> Bakara 124.

<sup>1459</sup> Tabersi, a.g.e., s. 77.

<sup>1460</sup> Bakara 128.

<sup>1461</sup> Tabersi, a.g.e., s. 79.

<sup>1462</sup> Âl-i İmran 4.

<sup>1463</sup> Tabersi, a.g.e., s. 158-159.

<sup>1464</sup> Maide 3.

<sup>1465</sup> ”روى عن الباقر والصادق عليهما السلام انه انما نزلت بعد ان نصب النبي صلى الله عليه و آله علياً عليه السلام علماً للانام يوم غد خم منصرفة عن حجة الوداع وهو آخر فريضة انزلها الله تعالى لم ينزل بعدها فريضة“ (Tabersi, a.g.e., s. 312).



- 1466 “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ” ayetini tefsir ederken bu ayetin Ali (a.s) hakkında, bir muhtaç ondan yardım istediğinde namazda rükû halindeyken yüzüğünü ona vermesi üzerine nazil olduğunu açıkladıktan sonra Seâlebi'nin ayetin tefsirinde nüzul sebebi olarak naklettiği rivayeti haber vermiş ve onun bir bölümünü aktarmıştır.<sup>1467</sup>

- 1468 “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Kelbi, Ebi Salih'ten, o da İbn Abbas ve Cabir b. Abdullah'tan rivayet etmiştir: Allah Teâla peygamberine “Ali'yi (a.s) insanlara nasbet ve velayetini onlara duyur” emrini verdi. Sonra [o Hazret] amcasının oğluna taraftarlık yapıp onu nasbetmesinin ashabından bir kesime ağır geleceğinden korktu. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.<sup>1469</sup>

- “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُتْلَىٰ تُورَةُ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ”<sup>1470</sup>

Ayetinin tefsirinde de İbn Abbas'tan nakledildiğine göre [bu ayet], Peygamber'e “Tevrat'ın Allah katından olduğunu kabul ediyor musun?” diyen, Peygamber “Evet” cevabını verince de “Madem öyle biz ona iman ediyoruz. Onun dışındaki bir şeye de inanmayız” karşılığını veren Yahudilerden bir grup hakkında nazil olmuştur.<sup>1471</sup>

Dolayısıyla bu üstünlüğün aslında tereddüt yoktur ve o rivayetlerden yararlanılan yerlerin çokluğu hesaba katılırsa bu üstünlüğün kapsayıcılığının ayetlerin tefsirindeki önemi ve etkisi ortadadır. Fakat bununla birlikte Tabersi'nin Ehl-i Beyt'in (a.s) rivayetlerini nakletme ve onlardan yararlanmada izlediği metodun, aşağıda özetle açıklanmış bazı eksiklikleri vardır:

**1. Rivayetlerin kaynak ve sened zikretmeksizin nakledilmesi:** Müellif bu tefsirde çoğunlukla rivayetleri senedsiz ve hatta kaynak zikretmeye

<sup>1466</sup> Maide 55.

<sup>1467</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 342.

<sup>1468</sup> Maide 67.

<sup>1469</sup> Tabersi, a.g.e., s. 342.

<sup>1470</sup> Maide 68.

<sup>1471</sup> Aynı yer.



değinemeksizin aktarmaktadır.<sup>1472</sup> Bu, onun tefsir metodunun eksikliklerinden biri sayılmaktadır. Çünkü bu nakil keyfiyetiyle, aktarılmış rivayetlerin itibar kriteri anlaşılmamaktadır. Bu tefsiri inceleyen kişi, rivayetlerin itibar kriterini anlayabilmek için diğer kitaplara başvurmak zorunda kalacaktır.

**2. Tüm rivayetlerin gözönünde bulundurulmaması:** Tabersi'nin metodundaki bir diğer eksiklik, ayetlerin tefsirinde bazı rivayetleri nakletmekle yetinmesi, rivayetlerin çokluğu ve sayısına işaret bile etmemesidir.<sup>1473</sup> Hatta bazı ayetlerin nüzul sebebini “**قِيلَ**” (denildi ki) ifadesiyle nakletmiş, söz konusu nüzul sebebini açıklayan rivayeti belirtmemiş ve ona işaret bile etmemiştir. Mesela <sup>1474</sup>“**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ**” ayetinin tefsirinde şöyle nakletmiştir:

”وقيل نزلت في امير المؤمنين عليه السلام حين بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله و هرب النبي الى الغار“

(Denildi ki [bu ayet], geceyi, mağaraya sığınan Allah Rasulu'nun -s.a.a- yatağında geçiren Müminlerin Emiri -a.s- hakkında nazil olmuştur.)

Bu nüzul sebebini bildiren rivayetlere değinmemiştir bile.<sup>1475</sup>

<sup>1472</sup> Mesela: Bkz:

Tabersi, a.g.e., s. 6 (رووا عن الصادق عليه السلام), s. 9 (رووا عن امير المؤمنين عليه السلام), s. 11 (و في رواية اهل البيت عليهم السلام) (فورد عن ائمتنا عليهم السلام), s. 40 (و في رواية اهل البيت عليهم السلام) ve s. 158-159, s. 179-180, 312 ve 342.

<sup>1473</sup> Mesela “**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ**” (Maide 55) ayetinin tefsirinde ayetin nüzul sebebini açıkla - ken sadece Seâlebi'nin ayetin tefsirinde zikrettiği rivayete işaret etmiş ve onun bir kısmını nakletmiştir. Buna karşılık bu ayetin nüzul sebebi olarak ve onun Hazret-i Ali (a.s) hakkında nazil olduğuna dair Şia ve Ehl-i Sünnet'in kitaplarında nakledilmiş çok sayıda rivayeti (Bkz: Bahrani, *Gayetu'l-Meram*, c. 2, s. 22-25) bildir - memiş, hatta onların bazılarını değinmemiştir bile. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 377).

“**فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ**” (İnşirah 7) ayetinin tefsirinde İmam Bâkır'dan (a.s) nakle - dilen “**فاذا فرغت عن صلاتك فاجتهد في الدعاء و ارغب الى ربك في المسألة**” rivayetini zikretmiş, fakat İmam Bâkır (a.s) ve İmam Sâdık'tan (a.s) nakledilen “**فاذا فرغت من حجبتك فانصب عليا للناس**” ve benzeri rivayetleri (Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 315-317, hadisler 3-7, 9, 12, 13) anmamıştır. Hatta onların varlığından dahi bahsetmemiştir. (Bkz: Tabersi, a.g.e., c. 4, s. 507).

<sup>1474</sup> Bakara 207.

<sup>1475</sup> Tabersi, a.g.e., c. 1, s. 114.

3. Ayetlerin rivayetlere aykırı biçimde tefsir edilmesi: Bazı yerlerde ayetler için beyan ettiği tefsir, Tabersi'nin ayetin zeylinde naklettiği rivayetle örtüşmemektedir. Ayet için beyan edilmiş tefsiri, zikredilen rivayetin mana ve muradıyla uzlaştırma ve uyumlulaştırma üzere herhangi bir izaha yer vermemiştir. Mesela:

<sup>1476</sup>“فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Buradaki **كَلِمَاتٍ** tan maksat, Allah Teâla'nın Hz. Âdem ve eşi Havva'yı anlattığı A'raf suresi 23. ayette (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) bahsedilendir.” Sözünün devamında da şöyle demiştir: “Ehl-i Beyt'in (a.s) rivayetinde **كَلِمَاتٍ**, Ashab-ı Kesa'nın adlarıdır.” Fakat bu ikisini uzlaştırmaya ilişkin hiçbir izah getirmemiştir.<sup>1477</sup>

4. Tefsir dışı rivayetlerin nakledilmesi: Bazı ayetlerin zeylinde zikrettiği rivayetler tefsirle ilgili değildir. Örnek vermek gerekirse,

”وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ“<sup>1478</sup>

Ayetinin zeylinde şöyle demiştir:

<sup>1479</sup>“([İmam] “و روى عن الباقر عليه السلام انه قال: نحن باب حطتكم” Bâkır'dan -a.s- şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: Biz sizin “حِطَّة” kapınız.) Bu rivayetin ne ayetin tefsiri, ne de tevili olduğu ortadadır. Bilakis masum imamların faziletiyle ilgilidir. Onların ümmete nispetle konumunu, Hz. Musa'nın -a.s- kavminin girdiği ve “حِطَّة” (günahlarımızı gider) kelimesini söylemekle emrolundukları beldenin kapısına benzeterek açıklamaktadır: “Nasıl ki İsrailoğulları o kapıdan girme ödeviyle karşı karşıya idiyse Müslümanların da bizi izleme görevi var.” Bu rivayette ayetin manasına dair hiçbir beyan, tefsir veya tevil yoktur. Rivayetin ayeti tefsir ederken nakledilmesi, üstelik de özetleme binası üzerine oturtulmuş bir tefsirde izah edilebilir değildir.

<sup>1476</sup> Bakara 37.

<sup>1477</sup> Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 40.

<sup>1478</sup> Bakara 58.

<sup>1479</sup> Tabersi, a.g.e., s. 48.



## Sonuç

*Cevamiu'l-Cami*'nin tefsir metodunun incelenmesi ve onun *el-Keşşaf*'la mukayesesinden çıkan sonuç şudur ki, bu tefsir, edebi bakımdan mûmtaz bir tefsir ve çok faydalı bir kaynaktır. Her ne kadar *el-Keşşaf* bu tefsirden önce idiyse ve bu tefsirin edebi bahislerinin aslı kısmı ondan iktibas edilmişse de bu tefsirin yararı daha fazladır. Çünkü *Cevamiu'l-Cami*'ye başvurulmakla *el-Keşşaf*'ın estetik ve öne çıkan edebi noktalarından haberdar olmaya ilaveten, Ehl-i Beyt'ten (a.s) nakledilmiş tefsir rivayetleri, Şia'nın tefsir görüşleri ve kavilleri, Zemahşeri'nin tefsir bahislerinin tenkidî hakkında bilgi sahibi olmak gibi başka faydalar da elde edilmektedir. Bunlar *el-Keşşaf*'a müracaat edildiğinde ele geçmeyecek özelliklerdir. Yine *Mecmeu'l-Beyan*'a başvurulmasının bu tefsire olan ihtiyacı ortadan kaldırmadığına da dikkat edilmelidir. Zira bu tefsirin tanıtıldığı bölümün baş tarafında açıklandığı gibi, bu tefsirde, *Mecmeu'l-Beyan*'da bulunmayan estetik edebi noktalar *el-Keşşaf* tefsirinden iktibas edilmiştir.<sup>1480</sup>

Fakat *Cevamiu'l-Cami*'nin bazı eksiklikleri de vardır. Bu cümleden olarak şunlar sıralanabilir: Kıraatları teyit veya tevil için zayıf izahlara istinat etmesi, kıraatları tercihte masumların (a.s) rivayetlerine değinmemesi, mana üzerinde etkisi olmayan kıraatlara yer vermesi, manayı dayanaksız açıklaması, kelimelerin kullanıldığı yerlerden yanlış sonuçlara varması, rivayetleri yeterince hesaba katmaması, rivayetleri kaynak ve sened zikretmeksizin nakletmesi, ayetleri rivayetle uzlaştırmaya dair herhangi bir izah getirmeksizin rivayetlere aykırı biçimde tefsir etmesi, bu tefsir tefsir metodu incelenirken anlatıldığı gibi tefsir dışı rivayetleri nakletmesi.

Karineleri dikkate almada da *el-Keşşaf* tefsirinin çoğu eksikliği, bazı yerde çok, bazı yerde de az olmak üzere bu tefsirde de görülmektedir. Elbette ki “siyaka yersiz sarılma” ve “muhatabın özelliği karinesini dikkate almama” eksiklikleri, bunun sonucunda da Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) tökezleme ve cinayet nispet edilmesine bu tefsirde rastlanmamaktadır.

<sup>1480</sup> Mesela “أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” (Bakara 5) ayetinin te-sirinde, bu tefsirde işaret ismi “أُولَئِكَ”nin bazı noktaları, “هُدًى”nin belirtisiz kul-lanılması, “عَلَىٰ هُدًى”deki istila manası açıklanmış ve *Mecmeu'l-Beyan*'da görülme-yen birtakım sonuçlara varılmıştır. (Bkz: Tabersi, a.g.e., s. 15; *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 124-125).

Edebi kuralların hesaba katılmasında da *Cevamiu'l-Cami*'nin eksiklikleri *el-Keşşaf*'ın eksikliklerinden daha azdır. Çünkü tefsir dışı edebi bahisler bu tefsirde azdır. Ayetlerin irabında tercihte bulunmaksızın muhtelif izahların beyanından ve bazı zayıf dayanaklara istinat edilmesinden de kaçınılmıştır.

### • Tefsiru'l-Beydavi, el-Müsemma Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil

Müellifinin *Envaru't-Tenzil* ve *Esraru't-Te'vil* adını verdiği<sup>1481</sup> ve ilim ehli nezdinde *Tefsiru'l-Beydavi* olarak ün yapmış bu tefsirin çok sayıda ve çeşitli baskıları vardır.<sup>1482</sup> Bu satırların yazarında da mevcut bulunan bir nüshası hicri kameri 1410 yılında 4 cilt halinde ansiklopedi boy olarak yayımlandı.<sup>1483</sup>

*Tefsiru'l-Beydavi*, veciz ve özet olmasının yanı sıra Kur'an ayetlerinin tamamını mezcî<sup>1484</sup> biçimde içermektedir. Müellif, kısa ve birkaç satırlık mukaddimede tefsir ilminin önemine, müfessirin muhtaç olduğu ilimlere ve tefsirin muhtevasına değinmiş<sup>1485</sup>, daha sonra ise ayetlerin tefsirine koyulmuştur. Benzer ayetleri ilk geçtikleri yerde tefsir etmiş, sonraki yerlerde onları tefsir etmekten kaçınmış ve önceki yerlere atıfta bulunmuştur.<sup>1486</sup> Bazıları bu tefsiri, Fahir Razi'nin *Tefsir-i Kebir*'i

<sup>1481</sup> Müellif mukaddimede şöyle demiştir:

“ناوياً أن اسميه بعد أن اتممه بانوار التنزيل و اسرار التأويل” (Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, *el-Müsemma Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, c. 1, s. 4).

<sup>1482</sup> Üstadi onun çok sayıda ve çeşitli baskılarına değindikten sonra şöyle yazar: “Önce bir oryantalist Avrupa şehirlerinden birinde 1844 senesinde bastı. Otuz yıl sonra başka bir oryantalist ona güzel bir index hazırladı, Halihazırda ne o index, ne de kitabın aslı elimizdedir.” (Üstadi, *Aşinâyî ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, s. 248).

<sup>1483</sup> Eserden istifade ederken bu baskının Kur'an metninde ve tefsirinde pek çok hat - lar içerdiği ortaya çıktı. Muhakkıklar önceki baskılara başvurarak onları tashih edebilirler.

<sup>1484</sup> Tefsir mevzularını kısa ve Kur'an lafızlarıyla içiçe girmiş şekilde açıklamak. (<http://wiki.islamicdoc.org> - Çev.)

<sup>1485</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., s. 3.

<sup>1486</sup> Mesela “وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّبِيحَةَ” (Hud 67) ayetinin zeylinde şöyle demiştir: “B - nun tefsiri A'raf suresinde geçmişti.” (A.g.e., c. 2, s. 67); “وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ”



ve İsfehani'nin *Tefsir-i Ragıb*'ından yardım alınmış ve bazı sahabe ve tabiin haberlerinin ilave edildiği, Zemahşeri'nin *el-Keşşaf*'ının özeti kabul etmiştir.<sup>1487</sup> *Tefsiru'l-Beydavi*, Şii ve Sünni âlimlerin dikkatini çekmiş, bu sebeple ona çok sayıda haşiye ve talik yazmışlardır.

Hacı Halife, bu tefsiri tanıttuktan sonra, ona yazılmış yaklaşık onbeş tam haşiye, 31 de tamamlanmamış haşiye veya talik ve bu tefsirle bağlantılı *El-İthaf bi-Temyiz ma Tebia fihi'l-Beydavi el-Keşşaf, el-Fethu's-Semavi bi-Tahriri Ehadisi'l-Beydavi, Muhtasar Tefsiri'l-Beydavi* gibi birkaç başka kitabı anmış ve onları kısaca tanıtmıştır.<sup>1488</sup> En meşhurları, Şeyhzade'nin haşiyesi<sup>1489</sup>, Hafaci'nin haşiyesi<sup>1490</sup> ve Konevi'nin haşiyesidir.<sup>1491</sup> Ağabozorg Tehrani de (r.a) Şia büyüklerinin bu tefsire yazdığı yaklaşık 23 haşiyeyi nakletmiştir.<sup>1492</sup>

Hacı Halife eseri, içinde ilimlerden muhtelif fenlerin ve çok çeşitli kaidelerin yer aldığı şanı yüce bir kitap kabul etmiştir.<sup>1493</sup>

(Maide 110) ayetinin zeylinde şunu belirtmiştir: "Tefsiri Âl-i İmran suresinde geçmişti." (A.g.e., c. 1, s. 65); "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى" (Maide 69) ayetinin zeylinde şöyle demiştir: "Tefsiri Bakara suresinde zikredilmmişti." (A.g.e., c. 2, s. 445).

<sup>1487</sup> Bkz: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 187; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 297-298.

<sup>1488</sup> Bkz: Hacı Halife, a.g.e., s. 188.

<sup>1489</sup> Bu haşiye, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocavi el-Hanefi'ye aittir (vefatı hicri kameri 951). Bu kitapta tefsirin tamamına haşiye yazmıştır. Kitabın çok sayıda baskısı vardır. Hicri kameri 1418 yılında 8 cilt ve ansiklopedi boy olarak Beyrut'ta basılmıştır.

<sup>1490</sup> Bu haşiyenin adı, *Haşiyetu's-Şihab* olarak ün kazanmış, Kâdi Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafaci'nin (vefatı hicri kameri 1069) telifi olan *İnayetü'l-Kâdi ve Kifayetu'r-Râdi Haşiyetu ala Tefsiri'l-Beydavi*'dir. Bu kitapta *el-Beydavi* tefsirinin tamamına haşiye yazılmıştır. Bu kitabın da çok sayıda baskısı vardır. Hicri kameri 1417 senesinde ansiklopedi boy olarak Beyrut'ta basılmıştır.

<sup>1491</sup> Bu haşiye, Hafız İsmail Konevi'ye aittir. Bu kitapta *el-Beydavi* tefsirinin tamamına haşiye yazmış ve ona *Haşiyetu'l-Konevi ala Tefsiri'l-Beydavi* adını vermiştir. Bu haşiye 7 cilt halinde İstanbul'da basılmıştır.

<sup>1492</sup> Bkz: Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, c. 6, s. 41-44, maddeler 193-215.

<sup>1493</sup> Cümlesi şöyledir:

"و تفسيره هذا كتاب عظيم الشأن غنى عن البيان... فكان تفسيره يحتوى فنونا من العلم و غرة المسالك و انواعا من القواعد مختلفة الطرائق"

(Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 187).

Zehebi onu tanıtırken şöyle demiştir: “*Tefsiru’l-Beydavi*, müellifinin Arap lügatının kaideleri uyarınca tefsir ile tevilin arasını bulduğu ve Ehl-i Sünnet ilkelerine göre deliller sıraladığı orta hacimde bir tefsirdir.”<sup>1494</sup> Başka bir yerde de şöyle demiştir: “Bu kitap (*Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*), Yüce Allah’ın kelamının mana ve mefhumu anlamak ve manalar-daki esrara vakıf olmak isteyen hiçkimsenin ihtiyaç duymaktan uzak kalamayacağı müracaat tefsir kitaplarındandır.”<sup>1495</sup>

Konevi, bu tefsire yazdığı haşiyenin mukaddimesinde abartılı ifadelerle onu övmüş ve şöyle demiştir: “*Tefsiru’l-Beydavi*, muhtelif ve çok sayıda ama aynı zamanda da birbiriyle irtibatlı ve birbirine yakın manalar, müşahhas matlalar ve mebdeler, âli anlamlar içermekte; en önemli belagat kaidelerini, fesahat ilkelerini, belagat ve beraatın çeşitlerini, en dakik bedii ilimlerini kapsamakta, edebi ilimleri ve kaidelerin en yüksek ve en kuvvetlilerini içermektedir.”<sup>1496</sup>

Suyutî’nin bu tefsire haşiyesinden de (*Nevahidu’l-Efkar ve Şevaidu’l-Ebkar*) bu tefsiri öven cümleler nakledilmiştir. Bunun sadece referansını zikretmekle yetiniyoruz.<sup>1497</sup>

Şia’nın büyükleri de bu tefsire ilgi duyarak onu övmüş ve ondan bazı meseleleri nakletmiş ya da onu tenkit etmişlerdir. Seyyid Ali Burucerdî eseri tarif ederken şöyle demiştir: “Beydavi, aralarında en iyisi bu tefsir olan çok sayıda kitap yazmıştır.”<sup>1498</sup> Allame Meclisi *Biharu’l-Envar*’da pek çok yerde<sup>1499</sup>, muhakkik Erdebili *Zubdetu’l-Beyan*’da<sup>1500</sup>,

<sup>1494</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve’l-Müfessirun*, c. 1, s. 297.

<sup>1495</sup> A.g.e., s. 303.

<sup>1496</sup> Bkz: Konevi, *Haşiyetu’l-Konevi ala Tefsiri’l-Beydavi*, c. 1, s. 3.

<sup>1497</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve’l-Müfessirun*, s. 301.

<sup>1498</sup> Burucerdî, *Taraiifu’l-Makal*, c. 1, s. 106.

<sup>1499</sup> Bilgisayar yoluyla taramada *Biharu’l-Envar*’da Beydavi adının beşyüzden fazla kere zikredildiği ve buraların neredeyse tamamında Beydavi’nin tefsirinden nakil yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Mesela “صبغة”nın manasını beyan ederken şöyle demiştir:

“قال البيضاوی فی قوله تعالى: صبغة الله ای صبغنا الله صبغته و هی فطرة الله التي فطر الناس عليها”

(Meclisi, *Biharu’l-Envar*, c. 3, s. 280; yine bkz: A.g.e., s. 311; c. 5, s. 145).

<sup>1500</sup> Bilgisayar taramasına göre bu kitapta 40 yerde Beydavi adı geçmekte ve bu tefsir -den mevzular zikredilmektedir. Mesela “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (Hamd 2) ayeti-



Şerif Laheyçi<sup>1501</sup> kendi tefsirinde *Tefsiru'l-Beydavi*'den bazı mevzu-  
ları nakletmiştir. Eserin büyük bölümü *Tefsiru's-Safi*'de geçmekte<sup>1502</sup>,  
*Kenzu'd-Dekaik*'de de bazı yerlerde “قیل” lafzıyla Beydavi'nin cümleleri  
zikredilmektedir.<sup>1503</sup> Allame Tabatabai de Beydavi'den birtakım mevzu-  
lar nakletmiş ve bazı yerlerde de onu tenkit etmiştir.<sup>1504</sup>

### Müellif

Bu tefsirin müellifi hiçbir tereddüt ve ihtilafa yer kalmaksızın Nâsiruddin  
Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed Şirazi Beydavi'dir.<sup>1505</sup> Müellif,  
Fars vilayetinin kasabalarından Şiraz'a yakın “Beyda”da dünyaya gözlerini  
açtı.<sup>1506</sup> Doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Kimileri doğum tarihi-  
nin hicri kameri 650 senesinden önce olması gerektiğini belirtmiştir. Al-  
lame Hilli, Hace Nasir Tusi ve Şerayi sahibi Muhakkik'le çağdaşı.<sup>1507</sup>

Sübki, bu müfessirin ilmi makamını açıklarken “كان اماماً مبرزاً نظاراً”  
 demiş ve onun pek çok yeteneklerini ve ilmi makamının yüceliğini an-

nin tefsirinde şöyle demiştir:

“قال البيضاوي في رب العالمين اي مربيها دلالة على ان الممكن في بقاءه محتاج  
الى العلة كحال حدوثه” (Mukaddes Erdebili, *Zubdetu'l-Beyan*, s. 5)

<sup>1501</sup> Mesela Hud suresi 8. ayetin zeylinde şöyle demiştir: Kâdi Nâsiruddin Beydavi “ان”  
“ليس الصبح بقريب”i Lut'un acele etmesine cevap olarak almıştır.” (Laheyçi, *Tefsir-i Şerif-i Laheyçi*, c. 2, s.  
466).

<sup>1502</sup> Bazıları şöyle demiştir: “Safi tefsirinin metni hemen hemen Beydavi tefsiridir.” (Bkz:  
Üstadi, *Âşinayi ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, s. 244). Beydavi ve Safi  
tefsirlerinin mesela Yunus suresinde karşılaştırılması göstermektedir ki, Safi tefsiri-  
ndeki meselelerin yüzde doksandan fazlası Beydavi tefsirinin aynısıdır. Tek fark,  
Safi tefsirinde edebi bahisler (sarf, nahiv, meani ve beyan), Mutezile'ye reddiye olan  
kelam meseleleri ve bazı kıraatların bu tefsirde hazfedilmiş olması; buna karşılık  
*Tefsiru'l-Ayyaşi*, *Tefsiru'l-Kummi*, *Mecmeu'l-Beyan*, *Cevamiu'l-Cami*, Kütübü Erbaa  
ve *İkmaluddin*'den imamların (aleyhimüsselam) hadislerinin ona eklenmesidir.

<sup>1503</sup> Bkz: Meşhedî, *Tefsiru Kenzi'd-Dekaik*, c. 6, s. 205.

<sup>1504</sup> Bkz: Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 84, c. 11, s. 179, 191, c. 9, s. 126,  
c. 12, s. 291 ve c. 13, s. 247, 288 ve 296.

<sup>1505</sup> Bkz: Bağdadi, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin (Kesfu'z-Zünun)*, c. 5, s. 462; Kehhale,  
*Mu'cemu'l-Müellifin*, c. 6, s. 98.

<sup>1506</sup> Zerkeli, *el-A'lam*, c. 4, s. 110.

<sup>1507</sup> Üstadi, *Âşinayi ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, s. 237.



latan ayrıntılı bir öyküyü nakletmiştir.<sup>1508</sup> Davudi onu tanıtırken şöyle demiştir: “İmam ve allameydi; fıkıh, tefsir, usul-i din, fıkıh usulü, Arapça ve mantığa vakıftı.” Bunun ardından Sübki'nin öyküsünü aktarmıştır.<sup>1509</sup> Hacı Halife de Sübki'nin sözlerini nakletmiştir.<sup>1510</sup>

Aynı şekilde, bu tefsire haşiye yazan kişilerin her biri onun ilmi makamı hakkında, burada hepsinin zikredilmesi epey yer tutacak mevzu-lar anlatmışlardır.<sup>1511</sup>

O muhtelif ilimlerde, bazıları basılmış çok sayıda eser ve telif vermiştir.<sup>1512</sup> Eserlerinin en meşhuru “*Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*” isimli tefsiridir.

Ehl-i Sünnet'tendir ve fıkıhta Şafii mezhebini takip etmektedir.<sup>1513</sup> *Gayetu'l-Kusva* kitabını Şafii fıkıhıyla ilgili olarak yazmıştır. Usul-i akaidde Eş'ari'dir. Bunun kanıtı, başkalarının tanıtımlarında geçenlere ilaveten, bizzat kendisinin tefsiri boyunca Mutezile'yi reddederken

<sup>1508</sup> Bkz: Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, c. 8, s. 157.

<sup>1509</sup> “كان اماماً علامة عارفاً بالفقه والتفسير والاصلين والعربية والمنطق” (Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 242).

<sup>1510</sup> Bkz: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun*, c. 1, s. 186.

<sup>1511</sup> Konevi onun tefsiri hakkında şöyle demiştir:

“الامام العلامة والحبر الفهامة وشيخ مشايخنا الكرام وسيد اعيان النبلاء العظام اسوة المدققين وقدة المحققين وفخر قروم الاخيار وسند سادات الابرار”  
(*Haşiyetu'l-Konevi*, c. 1, s. 3). Hafaci şöyle yazar:

“كان اماماً في فقه الشافعي والتفسير والاصلين والعربية والمنطق نظاراً زاهداً متعبداً”  
(*İnayetü'l-Kâdi ve Kifayetu'r-Râdi Haşiyetu ala Tefsiri'l-Beydavi -Haşiyetu's-Şihab* adıyla meşhur-, c. 1, s. 3 ve 4)

<sup>1512</sup> Basılmış ve çeşitli kitaplarda değinilen basılmamış eserlerinin tamamı şöyledir:

a) *Tavaliu'l-Envar*, b) *el-İzah*, c) *el-Misbah* (bu üç kitap dinin aslına dairdir), d) *Şerhu Mesâbih* (hadise dair), e) *el-Gayetu'l-Kusva* (Şafii fıkıhına dair), f) *el-Minhac fi'l-Usul* (fıkıh usulüne dair), g) *Muhtasaru'l-Kifaye*, h) *Lübbü'l-Elbab* (nahiv ve irab ilmine dair), ı) *Muhtasaru'l-Keşşaf*, i) *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (Kur'an tefsirine dair), j) *Risaletu fi Mevdu'ati'l-Ulum ve Te'rifuha*, k) *Nizamu't-Tevarih* (bu kitabı Farsça yazmıştır), l) *Şerhu'l-Müntehab* (Bkz: Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 8, s. 157; Hafaci, *İnayetü'l-Kâdi... (Haşiyetu's-Şihab)*, c. 1, s. 3; Safedi, *el-Vaşi bi'l-Vefeyat*, c. 17, s. 379; Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 242; Zerkeli, *el-A'lam*, c. 4, s. 110).

<sup>1513</sup> Bkz: Davudi, aynı yer. Hafaci şöyle demiştir: “كان اماماً في فقه الشافعي” (Hafaci, *İnayetü'l-Kâdi -Haşiyetu's-Şihab-*, c. 1, s. 3-4).



gözlemlenen sözleridir. Mesela <sup>1514</sup>“مَنْ يَسِّرِ اللَّهُ يُضِلِّهِ” ayetinin zeylinde şöyle demiştir: “Bu ayet, Mutezile’yi reddeden apaçık delildir.”<sup>1515</sup> Yine <sup>1516</sup>“وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ” ayetini Mutezile’nin reddedilmesine delil<sup>1517</sup> ve <sup>1518</sup>“أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ” ayetini Mutezile’nin görüşünü yanlışlamada apaçık hüküm kabul etmiştir.<sup>1519</sup>

Ömrünün sonlarında Tebriz’e gitti, orada vefat etti ve orada defnedildi.<sup>1520</sup> Rihlet tarihinde ihtilaf vardır.<sup>1521</sup> Meşhur olan, vefatının hicri kameri 685 veya 691 senesinde vuku bulduğudur.<sup>1522</sup>

### Tefsir Ekolü

Daha önce geçtiği gibi Beydavi’nin kitabın hutbesindeki sözünden ve tefsir boyunca izlediği tefsir metodundan, onun tefsir ekolünün edebi içtihad mektebi olduğu anlaşılmaktadır. Bazıları bu tefsiri kapsayıcı içtihad tefsiri görmüş ve onu *Tıbyan*, *Mecmeu’l-Beyan*, *Tefsir-i Kurtubi* ve *Tefsir-i Fahu Razi* ile aynı hizaya koymuştur.<sup>1523</sup> Fakat kapsayıcı tefsirler

<sup>1514</sup> En’am 39.

<sup>1515</sup> Beydavi, *Tefsiru’l-Beydavi el-Müsemma Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, c. 2, s. 16.

<sup>1516</sup> En’am 112.

<sup>1517</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 44.

<sup>1518</sup> Maide 41.

<sup>1519</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 430.

<sup>1520</sup> Bkz: Safedi, *el-Vâfi bi’l-Vefeyat*, c. 17, s. 379; Davudi, *Tabakatu’l-Müfessirin*, c. 1, s. 243.

<sup>1521</sup> Rihlet tarihi hakkında hicri kameri 681, 685, 691, 692 ve 712 seneleri söylenmiştir. (Bkz: Safedi, aynı yer; Davudi, aynı yer; Hacı Halife, *Keşfu’z-Zûnun*, c. 1, s. 186). Burucerdi hicri kameri 992 tarihini de nakletmiştir. (Bkz: *Taraifu’l-Makal*, c. 1, s. 106). Bu durumda rihlet tarihi arasındaki farklılık 300 seneye kadar çıkmış olmaktadır. Fakat öyle görünüyor ki, “ستون” lafzı yanlışlıkla “تسعون” yazılmış olmalıdır. Çünkü bu kadar büyük fark uzak ihtimaldir.

<sup>1522</sup> Hafaci iki tarihi (685 ve 691) naklettikten sonra şöyle demiştir: “Vefat tarihi konusunda meşhur olan görüş budur. Ama tarihçilerin güvendiği ve Fars tarihlerinde doğru kabul edilen, yaklaşık 719’dur.” (Hafaci, *İnayetü’l-Kâdi... -Haşiyetu’ş-Şihab-*, c. 1, s. 3-4). İsmail Paşa onun vefat tarihini hicri kameri 691 olarak zikretmiş ve

“685 سنة قيل توفي بتبريز سنة 696 و قيل سنة 685” cümlesiyle vefat tarihiyle ilgili başka iki görüşü işaret etmiştir. (Bağdadi, *Hediyetu’l-Ârifin*, c. 5, s. 462-463). Bazı baskılarda tefsirin cildinin arkasında müellifin vefatı 791 olarak zikredilmiştir ama bu hatalıdır. Belki 719 yanlışlıkla 791 şeklinde yazılmış olabilir.

<sup>1523</sup> Bkz: Ma’rifet, *el-Tefsir ve’l-Müfessirin fi Sevbihî’l-Kaşib*, c. 2, s. 430.

bölümünün başında “Bazen bu tefsirlerin (kapsayıcı içtihad tefsirleri) bazısına uzmanlık rengi -tefsir sahibi onda çok bilgilidir, edebiyat, fıkıh ve kelim gibi- hâkim olur.”<sup>1524</sup> dediği dikkate alındığında bu tefsiri kapsayıcı kabul etmenin, edebi renk diğer unsurlara baskın olmasına ve bu sebeple edebi içtihad tefsiri adı verilmesine rağmen onun görüşüne de aykırılık oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Hacı Halife ve Zehebi, Beydavi’nin tefsir okulunu tanıtmaya ilişkin açık ve net bir sözü yoktur. Hacı Halife, *Envaru’t-Tenzil*’i, ilmin pek çok fenlerini ve muhtelif kaideleri içerdiğini belirtmiştir.<sup>1525</sup> Zehebi şöyle demektedir: “Beydavi bu tefsirde kıraatları zikretmiş; nahiv bahisleri, fikhî meseleler ve tekvini konuları öne çıkarmıştır.”<sup>1526</sup> Fakat bu sözler Beydavi’nin tefsir okulunu dile getirmiş sayılmaz. Çünkü bu sözlerden, onun bazı ayetler münasebetiyle mi çeşitli bahislere girdiği veya muhtelif ilimlerden ayetlerin tefsirinde yararlandığı anlaşılamamaktadır.

### Beydavi’nin Tefsir Metodunun İncelenmesi

Tefsir metodundan maksat, müfessirin ayetleri tefsir ederken nasıl davrandığıdır. Müfessirlerin ve tefsirlerin tefsir metodunu incelerken prensibimiz, *Reveşşinasi-yi Tefsir*’de açıklanan kurallar olduğundan Beydavi’nin tefsir metodunu aşağıdaki alanlarda değerlendirecek ve inceleyeceğiz:

a) Muhtelif kıraatlar, b) Kelimelerin manasının açıklanması, c) Edebi kuralların dikkate alınması, d) Karinelerin dikkate alınması, e) İlim veya ilmî olma prensibi, f) Delalet çeşitleri, g) Kur’an’ın bâtını.

#### a) Muhtelif Kıraatlar

Beydavi, tefsirinin kısa mukaddimesinde şöyle demiştir: “Eski-den beri, sekiz imama<sup>1527</sup> nispet edilmiş meşhur kıraatlar ve muteber kârilerden rivayet edilmiş şaz kıraatların izahını kapsayacak bir tefsir

<sup>1524</sup> A.g.e., s. 372.

<sup>1525</sup> Bkz: Hacı Halife, *Keşfu’z-Zûnun*, c. 1, s. 187.

<sup>1526</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve’l-Müfessirin*, c. 1, s. 298-300.

<sup>1527</sup> Bu tefsirin bazı haşiye yazarları şöyle demiştir: “Sekiz imamdan maksadı, meşhur sekiz kâridir ve sekizincisi, ravileri “Ravih” ve “Ruveys” olan Yakub b. İshak Hadrami Basri’dir. (Bkz: Hafaci, *İnayetü’l-Kâdi... -Haşiyetu’ş-Şihab-*, c. 1, s. 17; Kocavi, *Haşiyetu Muhyiddin Şeyhzade ala Tefsiri’l-Kâdi el-Beydavi*, c. 1, s. 22.).



yazmak niyetindeydim.”<sup>1528</sup> Ayetlerin tefsiri sırasında da muhtelif kıraatları gündeme getirmiş, ama hepsini zikretmemiştir. Kıraatta belli bir kâriyi izlememiştir. Bu nedenle tefsirde Kur'an metni çeşitli biçimlerde nakledilmiştir. Ne mevcut Kur'an'a mutabık kalmıştır, ne de belirli bir kârinin kıraatına. Bazen Asım kıraatına uygun davranmış, bazı yerlerde de diğer kârielerin kıraatlarına uymuştur. Mesela:

<sup>1529</sup> “وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا” ayetindeki “بُشْرًا” kelimesi, Beydavi tefsirinin metninde, İbn Âmir'in kıraatına uygun olarak “نُشْرًا” (nun harfiyle) geçmektedir.<sup>1530</sup>

<sup>1531</sup> “أَمَّنْ لَا يَهْدِي” ayetinde “يَهْدِي” kelimesini, Hamza, Kesai ve Halef kıraatı olan “يَهْدِي” (ha harfinin sükun haliyle) zikretmiştir.<sup>1532</sup> Diğer yerlerle ilgili olarak sadece referansları belirtmekle yetineceğiz.<sup>1533</sup>

Kıraatları nakletmede izlediği metod, meşhur kârielerin kıraatını adıyla, geriye kalanları ise isim zikretmeksizin “قُرِئَ” (meçhul fiil) lafzıyla aktarma şeklindedir. Mesela: <sup>1534</sup> “وَلَا يَخْزُنْكَ قَوْلُهُمْ” ayetinde şöyle demiştir: <sup>1535</sup> “وَقُرِئَ نَافِعٌ «يُخْزِنُكَ» مِنْ أَخْزَنَةٍ”.

Yine <sup>1536</sup> “وَمَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ” ayetinde “وَقُرِئَ أَبُو عَمْرٍو السِّحْرَ” cümlesiyle diğer kıraata işaret etmiştir.<sup>1537</sup> <sup>1538</sup> “قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: <sup>1539</sup> “وَقُرِئَ حَمْزَةً وَالكسائي إِنَّهُ بالكسر”

<sup>1528</sup> “وَلَطَالَ مَا أَحْدَثَ نَفْسِي إِنْ أَصْنَفَ فِي هَذَا الْفَنِّ كِتَابًا يَحْتَوِي عَلَى صَفْوَةِ مَا بَلَغَنِي... وَيَعْرَبُ عَنْوَجُوهَ قَرَأَاتِ الْمَعْزِيَةِ إِلَى الْأُتَمَةِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورِينَ وَالشَّوَادِ الْمُرَوِّةَ عَنِ الْقُرَاءِ الْمَعْتَبَرِينَ” (Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*..., c. 1, s. 4).

<sup>1529</sup> Furkan 48.

<sup>1530</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 85.

<sup>1531</sup> Yunus 35.

<sup>1532</sup> Beydavi, a.g.e., s. 230.

<sup>1533</sup> Bkz: A.g.e., s. 263 (Hud 41), s. 215 (Yunus 2), s. 260 (Hud 28), s. 315 (Yusuf 62).

<sup>1534</sup> Yunus 65.

<sup>1535</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 239.

<sup>1536</sup> Yunus 81.

<sup>1537</sup> Beydavi, a.g.e., s. 243.

<sup>1538</sup> Yunus 90.

<sup>1539</sup> Beydavi, a.g.e., s. 245.

Yine <sup>1540</sup>“وَقَرَأَ يَعْقُوبُ نُجْيَاكَ مِنْ أَنْجَى” ayetinin tefsirinde <sup>1541</sup>“وَقَرَأَ يَعْقُوبُ نُجْيَاكَ مِنْ أَنْجَى” cümlesiyle diğer kıraatı hatırlatmıştır. <sup>1542</sup>“وَقَرَأَ يَعْقُوبُ نُجْيَاكَ مِنْ أَنْجَى” ayetinde şöyle yazmaktadır: <sup>1543</sup>“وَقَرَأَ حَفْصٌ وَكَسَائِي نُجْيَاكَ مَخْفُفًا”

Anılan kıraatların tamamında kârihlerin adı geçmektedir. Ama <sup>1544</sup>“بِكَلِمَاتِهِ” veya <sup>1545</sup>“أَطْمَسَ”, ya da <sup>1546</sup>“جَاوَزْنَا” yahut <sup>1547</sup>“وَعَدُوا”, veyahut <sup>1548</sup>“بِدَنْكَ”, ya da <sup>1549</sup>“الرَّجَسَ” gibi kelimelerdeki diğer kıraatlarda kârihlerin adını zikretmemiş ve onları meçhul fiille anmıştır. <sup>1550</sup>

Şaz kıraatları da bazen şaz olduklarını belirterek, bazen de buna değinmeyerek zikretmiştir. Mesela:

<sup>1551</sup>“قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ” ayetinin zeylinde şöyle demiştir: “جِبْرِيلَ” de sekiz kıraat vardır. Dört kıraat meşhurdur, diğer dört kıraat ise (جبرائيل، جبرائيل، جبرئيل، جبريل) şazdır. <sup>1552</sup>

Aynı şekilde <sup>1553</sup>“فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ” ayetinin tefsirinde “نُنَجِّيكَ” kıraatını <sup>1554</sup>“نُنَجِّيكَ”den muzari fiil ve <sup>1555</sup>“وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” ayetinde “آتَوْا” kıraatını zikretmiş <sup>1556</sup>, fakat bu iki kıraat şaz olmasına rağmen buna işaret etmemiştir.

Beydavi çoğunlukla kıraatları naklettikten sonra seçimini ve tercihini belirtmemiş ve onları göstermekle yetinmiştir. Ama bazı yerlerde “وهو المختار”

<sup>1540</sup> Yunus 92.

<sup>1541</sup> Beydavi, a.g.e., s. 245.

<sup>1542</sup> Yunus 102.

<sup>1543</sup> Beydavi, a.g.e., s. 249.

<sup>1544</sup> Yunus 82.

<sup>1545</sup> Yunus 88.

<sup>1546</sup> Yunus 90.

<sup>1547</sup> Yunus 90.

<sup>1548</sup> Yunus 92.

<sup>1549</sup> Yunus 100.

<sup>1550</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., s. 243-249.

<sup>1551</sup> Bakara 97.

<sup>1552</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 125.

<sup>1553</sup> Yunus 92.

<sup>1554</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 245.

<sup>1555</sup> Mu'minun 60.

<sup>1556</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 3, s. 172.



veya “وهو ابلغ” ya da “وهو الافصح” ifadeleriyle bir kıraatı tercih etmiş ve kendi seçimini yaparken ehl-i Hameyn’in kıraatı, daha belîğ olma, kelimenin tazim taşıması<sup>1557</sup>, nahiv kaidelerine uygunluk, diğer ayetlere uygunluk ve daha fasih olma gibi öğelere istinat etmiştir. Mesela:

- <sup>1558</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinde Asım, Kesai ve Yakub’un “مَالِكِ” okuduklarını açıkladıktan sonra şöyle demiştir: Geriye kalan kâiler “مَلِكِ” okumuşlardır. Bizim tercihimiz de bu kıraattır. Çünkü “مَلِكِ”, Mekke ve Medine ehlinin kıraatıdır. Ayrıca <sup>1559</sup> “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” ayetine uygundur. Bu kıraatta tazim manası vardır.<sup>1560</sup>

- <sup>1561</sup> “لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ” ayetinde şöyle yazmaktadır: Hamza, Kesai ve Yakub “يَمِيزَ”i, “تَمِيزَ”den (tefil babının masdarı) “يَمِيزَ” okumuştur. Bu kıraat daha belagatlıdır.<sup>1562</sup>

- <sup>1563</sup> “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ayetinde, kimilerinin “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ”yu nasb kıraatla okuduğunu, bu kıraatın geçtiği yerlerde kendi tercihinin de bu olduğunu açıklamıştır. Çünkü ona göre “فَاقْطَعُوا” inşa cümledir ve inşa cümlesi, tevil ve takdirle olması hariç haber cümlesi değildir.<sup>1564</sup>

- <sup>1565</sup> “وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ” ayetinde de şöyle demiştir: İbn Kesir “وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ” şeklinde zamme ile okumuştur ama ilk kıraat daha fasihtir.<sup>1566</sup>

<sup>1557</sup> Kelimenin tazim taşıması manası, ayetlerin tazimi beyan makamında olduğu yerlerde tercihe şayan bulmuş olması mümkündür.

<sup>1558</sup> Hamd 4.

<sup>1559</sup> Gafir 16.

<sup>1560</sup> “وَقَرَأَ الْبَاقُونَ مَلِكًا وَهُوَ الْمُخْتَارُ لِأَنَّهُ قَرَأَهُ أَهْلُ الْحَرَمَيْنِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» وَلَمَّا فِيهِ مِنَ التَّعْظِيمِ” (Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, c. 1, s. 11).

<sup>1561</sup> Enfal 37.

<sup>1562</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 150.

<sup>1563</sup> Maide 38.

<sup>1564</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 428.

<sup>1565</sup> Hud 89.

<sup>1566</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 280.

- Bazı yerlerde kıraat farklılığı ayetin manasını değiştirmesine rağmen kıraatlardan birini diğer kıraatın manasının delili saymıştır.<sup>1567</sup>

### İnceleme ve Eleştiri

Muhtelif kıraatların zikredilmesi bu tefsirin kuvvetli yanlarındandır. Ama kıraat farklılıkları konusundaki tutumu ve izlediği metod, aşağıda değinilmiş bazı eksiklikler içermektedir:

1. Beydavi, tefsirinde yer verdiği Kur'an metninde özel bir kıraatı ve belirli bir kâriyi takip etmemiş, Kur'an metnini bazı ayetlerde bir kıraatla, başka ayetlerde ise diğer bir kıraatla tanzim etmiş ve o kıraatları hangi kriter ve ölçüye göre tercih ettiğini belirtmemiştir.

2. Gerçi meşhur kıraatları, hatta şaz kıraatları bile ayetleri tefsir ederken hatırlatmıştır ama bazı yerlerde, manayı da değiştirecek sekiz imama ait kimi kıraatları zikretmemiştir. Mesela <sup>1568</sup>“رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ” ayetinin tefsirinde, İbn Kesir, İbn Âmir, Nâfi, Yakub ve Ebu Amr'dan nakledilmiş<sup>1569</sup> “لِيُضِلُّوا” kıraatını zikretmemiştir.<sup>1570</sup>

3. Bir kıraatı başka bir kıraata tercih etmedeki kriterleri, ona güvenilecek ve belli bir kıraatı belirginleştirecek yeterlikte değildir. Belki bir kıraatın Hameyn (Mekke ve Medine) ehlinin kıraatına uygun olması o kıraatın sıhhatine dair zan oluşturabilir. Çünkü Mekke ve Medine Allah Rasulü'nün (s.a.a) hayatını geçirdiği yerlerdi ve Kur'an orada nazil olmuştu. Mekke ve Medine ahalisinin kendi kıraatını kulaktan kulağa Allah Rasulü'nden (s.a.a) almış olduğu tahmin edilebilir. Sonuç itibariyle de onların kıraatı sahih olabilir. Allah Rasulü'nün (s.a.a) hayatını geçirdiği yerlerden uzaktaki diğer kıraatların sahih olduğu konusunda ise böyle bir zan oluşmayabilir. Çünkü kendi içtihadlarının o kıraat üzerinde etkili olma ihtimali yüksektir. Ama bu tahmin, Hameyn'in kıraatına uygun

<sup>1567</sup> Mesela “يَطْهَرُونَ” (Bakara 222) ayetinin tefsirinde “يَطْهَرُونَ”ye <sup>1568</sup>“يَغْتَسِلُونَ” manası vermiş ve diğer kıraat olan “يَطْهَرُونَ”yi bunun delili kabul etmiştir.

<sup>1568</sup> Yunus 88.

<sup>1569</sup> Bkz: Muhtar Ömer, Ahmed ve Abdulâl Salim Mükerrrem, *Mu'cemu'l-Kıraati'l-Kur'aniyye*, c. 2, s. 365-366; Haruf, Muhammed Fehd, *el-Müeyesser fi'l-Kıraati'l-Erbaa Aşere*, s. 218.

<sup>1570</sup> Bkz: Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, c. 2, s. 244.



kıraatın sıhhatini ispatlamak ve onu sahih kıraat olarak öne çıkarmak için yeterli değildir.

Yine bir kıraatın başka bir ayetin lafzına veya içeriğine uygun düşmesi o kıraatın sahih olduğuna delil oluşturmaz. Çünkü bu ayet diğer ayetin mevzusundan başka bir mevzuyu açıklıyor olabilir, hatta o ayete uygun olmayan kıraat, tekrar gerektirmemesi bakımından tercih edilmiş olabilir. Gerçi bu tercih de çürüktür. Çünkü Kur'an'da benzer ve hatta tekrar edilmiş ayetlerin sayısı hiç de az değildir.

Daha belagatli olmaya gelince, her ne kadar Kur'an'daki belagat mucize ve en üst seviyede olduğundan onu sahih kıraatı belirlemek için bir yol kabul etmek mümkünse de kıraat farklılıklarının görüldüğü birçok yerde, Beydavi'nin dayandığı gibi daha belagatli olanı teşhis etmek kolay iş değildir. Bilakis bazı yerlerde bu hatta imkânsızdır.

Beydavi'nin kıraatları tercih ve tayin etmede kullandığı bir diğer kriter, bir kıraattan elde edilen mana ve mefhumun özelliğidir. Mesela Hamd suresinde “مَلِكٍ” kıraatını, manasında tazim bulunduğu gerekçeyle “مَالِكٍ” kıraatına tercih etmiştir.

Beydavi'nin cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla eğer kastedilen, siyak, makam ve benzerleri gözardı edilerek tek başına kelimenin manası nedeniyle bir kıraatın tercihe şayan görülmesiye; mesela zikredilen ayette “مَلِكٍ” kıraatı sırf manasında tazim bulunması nedeniyle “مَالِكٍ” kıraatına tercih edilmişse bu kriterin geçersiz olduğu gayet nettir. Zira Allah Teâla Kur'an'da muhtelif manaları beyan etmektedir ve delil olmaksızın hangi ayette hangi mananın beyanının tercihe şayan olduğunu belirleyemeyiz. Bu yüzden de filan manayı ifade eden kıraatın tercih edilmesi gerektiğine karar veremeyiz. Allah, hem “مَالِكٍ”tir, hem de “مَلِكٍ”. Hal böyle olunca söz konusu ayette “مَلِكٍ”in tazim manası taşımasının “مَلِكٍ” kıraatını tercih etmeye ne gibi bir üstünlüğü olabilir? Belki Allah bu ayette, tazim manası taşımasa bile “مَالِكٍ” olduğunu beyan etmek istemiştir.

Evet, bir kıraata göre kelimedden anlaşılan mana eğer apaçık marifete veya kesin akli delile ya da dinin zaruriyatına yahut Kur'an nasları ve kesin sünnete aykırı ise, buna karşılık diğer kıraata göre anlaşılan mana



böyle değilse anlamı hesaba katarak sahih kıraat bâtil olandan ayırt edilebilir. Veyahut bir kıraata göre kelimeden anlaşılan mana sözün makamına veya ayetlerin siyakına daha uygun ve daha bağdaşıksa anlam gözönünde bulundurularak o kıraat, böyle bir anlamı ifade etmeyen diğer kıraata tercih edilebilir. Eğer Beydavi de aynı yöntemi izleyerek manayı tercih nedeni sayıyorsa ve sözkonusu ayette kastettiği şey, Allah'ın kendi azametini beyan makamında olduğundan tazim manası içeren “مَالِك” kıraatını makama daha uygun görüp tercihe şayan kabul ettiği ise kullandığı tümel kriter, yani anılan keyfiyetle manayı tercih etmesi sahih ve kabul edilebilirdir. Her ne kadar tercihle kıraat belirlenemez ise de “مَلِك” kıraatını tercih ederkenki sözü bazı bakımlardan tartışmaya açıktır.

Birincisi, kendi cümlesi (لَمَّا فِيهِ التَّعْظِيمُ) maksadını yansıtmamaktadır. Çünkü tazim manası taşıyan “مَلِك” kıraatının sözün makamına daha uygun olduğunu beyan etmemiştir. İkincisi, Allah'ın bu ayetlerde kendi azametini beyan makamında olduğu kesin değildir. Bilakis siyaktan anlaşılmaktadır ki Allah Teâla kendi vasıflarını zikretme makamındadır. Böylece kullar o vasıfları dikkate alarak tüm dünya ve ahiret nimetlerinin O'na ait olduğunu, ister dünya, ister ahirette olsun bütün ihtiyaçlarını onun inayetiyle giderebileceklerini anlayacaklardır. Böylece onlar için ibadette tevhid ve istianede tevhid zemini sağlanmış olacaktır. Bu makama <sup>1571</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” cümlesinin uyumu daha çok değilse de daha az da değildir. İkincisi, Allah'ın varlıklarla ilgili mülkiyetinin hakiki mülkiyet olduğu, varlıkların O'na varoluşsal bağımlılığını ifade ettiği ve O'nun varlıklarla ilgili olarak yaratılışsal hâkimiyetini gösterdiği hesaba katıldığında “مَلِك”nin manasında, “مَالِك”nin manasında olmayan tazim anlamının bulunduğu belli değildir. Bilakis bazıları “مَالِك”in anlamındaki kapsam ve genişliğin daha fazla olduğunu söylemiştir. “مَالِك قَوْم” dendiğinde kişinin onların “مَلِك”i olduğu da anlaşılmaktadır. Ama “مَلِك قَوْم” dendiğinde onların “مَالِك”i de olduğu anlamı çıkmamaktadır.<sup>1572</sup> Öyleyse her ne kadar insan konusunda “مَلِك” vasfı tazim makamına daha uygunsa

<sup>1571</sup> Hamd 4.

<sup>1572</sup> Bkz: Hoi, el-Beyan, s. 450.



da Allah Teâla konu olduğunda böyle değildir ve “مَالِكٍ” vasfının tazim makamına uygunluğu çok değilse bile az da değildir.

Beydavi bazen bir kelimede geçen bazı kıraatları kelime için zikretmediği özel bir manaya şahit göstermiştir.

Mesela <sup>1573</sup> “فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ” ayetinde “يَطْهُرْنَ” (tahfifle) kelimesine “يغتسلن” manası vermiş ve “يَطْهُرْنَ” (teşdidle) kıraatını ona şahit kabul ederek şöyle demiştir:

”وهو ان يغتسلن بعد الانقطاع و يدل عليه صريحاً قراءة حمزة و الكسائي و عاصم يطهرن“.<sup>1574</sup>

Yine <sup>1575</sup> “فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا” ayetinin tefsirinde “أَزَلَّ” için iki anlam zikretmiştir. Biri <sup>1576</sup> “أَصْدَرَ زَلَّتَهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَ حَمَلَهُمَا عَلَى أَرْثَةٍ”, ikincisi ise “أَذْهَبَهُمَا” manasında “أَزَلَّهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ” dur. Daha sonra şöyle demiştir: “فَأَزَلَّهُمَا”, ikinci manayı desteklemektedir.” Bu metod da doğru değildir. Çünkü açıkça bellidir ki bu iki kıraattan biri sahih ve Allah Rasulü’nün (s.a.a) kıraatıdır, diğeri kıraat ise bâıldır. Bu iki kıraattan birini diğer kıraatın manasının sahih olduğuna şahit göstermek nasıl mümkün olabilir? Eğer manayı açıklamada esas aldığımız bir kıraat sahihse diğer kıraat bâıldır ve diğer kıraatın ayeti tefsir için olduğu ama zamanın geçmesiyle Kur’an’da ikinci bir kıraata dönüştüğü ispatlanmadıkça bâtil kıraat tefsire dayanak yapılamaz.

Mesela zikredilen ayette “يَطْهُرْنَ” (teşdidle) kıraatı ayetin tefsiri için olduğu ve ilk asrın kârililerinin bunu “يَطْهُرْنَ” için mana ve tefsir olarak zikrettikleri, ama sonraki zamanlarda ayetin diğer kıraatı zannedildiği ispatlanırsa bu durumda, fiilen ayetin tefsirinde kullanılan diğer kıraat nüzul zamanına yakın tefsir olması bakımından onu destekleyen mana kabul edilebilir. Fakat ihtilaf bulunan yerlerde böyle bir durum vaki değildir ve nerede bu durum sabit olursa bu, kıraat farklılığı varsayımının dışında tutulmalıdır.

<sup>1573</sup> Bakara 222.

<sup>1574</sup> Tefsiru'l-Beydavi, c. 1, s. 193.

<sup>1575</sup> Bakara 36.

<sup>1576</sup> A.g.e., s. 89.

4. Beydavi, şaz ve meşhur kıraatlar arasında fark gözetmemiş ve ayetlere şaz kıraata göre de mana vermiştir. Hâlbuki *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, şaz kıraat Allah Rasulü'nün (s.a.a) kıraatı değildir.<sup>1577</sup> Ayet o kıraata göre tefsir edilemez ve bu mana Allah'a nispet edilemez.

#### b) Kelimelerin Manasının Açıklanması

Kur'an tefsirinde gerekli unsurlardan biri de, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da kurallarını belirttiğimiz üzere<sup>1578</sup> kelimelerin manasının açıklanmasıdır. Bu tefsir incelendiğinde Beydavi'nin lugat ilminde uzman ve usta biri olduğu, kelimelerin anlamını elde ederken icthad ettiği ve karmaşık kelimelerin manasını, kelimelerin asıl ve kökenini ya da ayetler, rivayetler ve Arabin fasih şiiirlerinde kullanılma biçimlerini dikkate alarak çıkardığı anlaşılmaktadır.

- Mesela <sup>1579</sup>“لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ” ayetinin tefsirinde “بَاخِعٌ” kelimesine “قاتل” manası vermiş ve şöyle demiştir: “بَخِع”’nın aslı boğazlamanın بِخَاع’ya ulaşmasıdır. O da, sırta boyunda sona eren omurgada omurların içinden geçen damardır.”<sup>1580</sup>

- <sup>1581</sup>“أَنْ تُبْسِلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ” ayetinin tefsirinde yapılan açıklama şöyledir: “إِسَال” kelimesi menetme manasında بَسِل kökünden gelmektedir. اسد باسل (meneden aslan) bu köktendir. Böyle denmesinin sebebi, avını kaçırmaktan menetmesidir.”<sup>1582 1583</sup>“فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ” ayetinde “تَشَاوُرٍ”nin manasını açıklarken şöyle demiştir: مشورت, مشاور, مشاوره, مشورت, kelimesi, çıkardığında شُرْتُ العسل kökünden görüş çıkarma anlamına gelmektedir.”<sup>1584</sup>

<sup>1577</sup> Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 66.

<sup>1578</sup> A.g.e., s. 81-89.

<sup>1579</sup> Şuara 3.

<sup>1580</sup> Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, c. 3, s. 241.

<sup>1581</sup> En'am 70.

<sup>1582</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 26.

<sup>1583</sup> Bakara 233.

<sup>1584</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 22.



- 1585 “وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ” ayetinin tefsirinde “رزق” kelimesinin manasını açıklarken şöyle demiştir: “رزق” lugatta haz ve nasip anlamına gelir. Çünkü Allah Teâla şöyle buyurmuştur: تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَتَّكِبُونَ (Nasibini [Kur'an'dan] onu tekzip kıldık)”<sup>1586</sup>

- 1587 “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “دعى الصلاة ايام اقرئكم” kelimesi “قرء”nin çoğuludur. “قرء” hem “دعى الصلاة ايام اقرئكم” (Hayız günlerinde namazını terket)” rivayetinde olduğu gibi hayız için kullanılır, hem de A’sa’nın “من قروء نسائك” sözünde geçtiği gibi iki hayız arasındaki temizlenme için. Kelimenin aslı, temizlikten hayızlı hale intikal demektir. Bu mana da ayette kastedilen şeydir.”<sup>1588</sup>

Diğer örnekler aşağıdaki referanslarda görülebilir.<sup>1589</sup>

Bu tefsirin bazı bölümleri incelendiğinde, Beydavi’nin bir kelimenin anlamını lugat kitaplarına ve lugatçıların sözlerine istinatla açıkladığı hiçbir yer görülmemektedir. Bilakis onun içtihadları kelimelerin anlamlarını açıklamada âlimlerin dayanağı olmuştur. Mesela Allame Meclisi<sup>1590</sup> “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ” ayetinin manasını izah ederken şöyle demiştir:

”قال البيضاوى: الصلصل الطين اليابس الذى له صلصلة و الفخار الخزف“<sup>1591</sup>

Beydavi şöyle demiştir: “صَلْصَالٍ”, bir tür sesi olan kuru çamur demektir. “فَخَّارٍ ise kildir.” Yine<sup>1592</sup> “مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا” ayetin manasını açıklarken şöyle demiştir: “قال البيضاوى: الفوم الحنطة ويقال للخبر” Beydavi şöyle demiştir: “فوم” buğday demektir. Ekmeğe de denilmiştir.”<sup>1593</sup>

<sup>1585</sup> Bakara 3.

<sup>1586</sup> Beydavi, a.g.e., s. 29.

<sup>1587</sup> Bakara 228.

<sup>1588</sup> Beydavi, a.g.e., s. 196.

<sup>1589</sup> Bkz: A.g.e., s. 16 (Bakara suresi 34. ayette “secde”nin manası), c. 2, s. 311 (Yusuf suresi 51. ayet), c. 4, s. 93.

<sup>1590</sup> Rahman 14.

<sup>1591</sup> Meclisi, Biharu'l-Envar, c. 11, s. 99.

<sup>1592</sup> Bakara 61.

<sup>1593</sup> Meclisi, a.g.e., c. 13, s. 175.

Allame Tabatabai <sup>1594</sup> “وَهَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا” ayetinde “تَهْيِئَة” kelimesine “قال البيضاوى: اصل التهيئة احداث هيئة الشيء” <sup>1595</sup> “إعداد” manası verdikten sonra <sup>1596</sup> demiştir. “تَهْيِئَة”nin aslı, bir şeyin heyetini icat demektir.)

Yine <sup>1596</sup> “إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا” ayetinin tefsirinde “مَرِيدًا”in manasını açıklarken şöyle demiştir:

“قال البيضاوى: المراد و المرید الذی لا یعلق بخیر و اصل التركيب للملاسة و منه صرح ممرّد و غلام امرّد و شجرة مرداء للتى تناثر ورقها” <sup>1597</sup>

(Mârid ve mürid, hiçbir hayra bağlı olmayan kişidir.) Yani iyilikten soyutlanmış ve hiçbir hayrı yoktur. Terkibin aslı, yumuşaklık, letafet, saç-sızlık, kıl ve yünden arınmış çıplaklık için vazedilmiştir. “صرح ممرّد” (saf ve pürüzsüz saray), “غلام امرّد” (sakalsız genç), “شجرة مرداء” (yaprakları dökülmüş ağaç) kelimelerinin hepsi bu asıldandır.” Bu nakillerden anlaşılmaktadır ki Beydavi, kelimelerin manasını anlamada güvenilir bir uzman ve müçtehidir. Âlimler ve müfessirler de onun lughat görüşlerini diğer lughatçıların görüşleri gibi istinat edilebilir bulmuştur.

#### - Ragıb'ın tefsirinden yardım alınması

Beydavi'nin *Tefsir-i Ragıb*'tan yardım almasıyla ilgili olarak iki tür söz söylenmiştir. Hacı Halife ve ona tabi olan gibi bazı kimseler onun bu tefsirde türetmelerde ve hakikatler belirsizleştğinde (müşkül kelimelerde) Ragıb'ın tefsirinden yardım aldığını söylemiştir. <sup>1598</sup> Bu nakil, onun Kur'an'daki müşkül kelimelerin manasını anlamada kullandığı kaynaklardan birinin *Tefsir-i Ragıb* olduğunu göstermektedir. Zerkeli ve Ağabozorg Tehrani gibiler ise onun Ragıb tefsirinden yardım almasını mutlak

<sup>1594</sup> Kehf 10.

<sup>1595</sup> Tabatabai, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 13, s. 247.

<sup>1596</sup> Nisa 117.

<sup>1597</sup> Tabatabai, a.g.e., c. 5, s. 84.

<sup>1598</sup> “لخص فيه من الكشف ما يتعلق بالاعراب والمعانى والبيان ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق” (Hacı Halife, *Keşfu'z-Zûnun*, c. 1, s. 187; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fî Sevbih'il-Kaşib*, c. 2, s. 431; İyazi, *el-Müfessirun Hayatuhum ve Menheccehum*, s. 161).



olarak ve yardım aldığı konuyu belirtmeksizin zikretmişlerdir. Zerkeli, *Tefsir-i Ragıb*'ı tanımlarken şöyle demiştir:

“... **جامع التفسير** (Mukaddimesi basılmış olan ve Beydavi'nin kendi tefsirinde yardım aldığı tafsilatlı bir tefsirdir.)<sup>1599</sup> Ağabozorg Tehrani de şöyle demiştir: “Ragıb'ın tefsirinin adı *Camu't-Tefsir*'dir. Beydavi kendi tefsirinde ondan faydalanmıştır.”<sup>1600</sup> Bu nakilden, Ragıb gibi kelime araştırmacısı bir âlimin tefsirinde doğal olarak lugat renginin baskın olacağı ve Beydavi'nin de kelimeleri izah ederken bu tefsirden bu yönde yararlanmış olacağını söylemiş olmaları haricinde Beydavi'nin Ragıb'ın tefsirinden kelimelerin manasını anlama hususunda yararlandığı ispatlanmış olmamaktadır. Fakat her halükarda bu iddia için bir şahit zikretmemişlerdir ve bizim için de bunu tahkik imkânı yoktur. Çünkü *Tefsir-i Ragıb* elimizde mevcut değildir. Beydavi de üzerinde çalıştığımız kadarıyla ne kelimelerin manasını beyan sırasında, ne de başka yerde Ragıb'ın tefsirini ismen anmış ve ona istinad ettiğini belirtmiştir.

### İnceleme ve Eleştiri

Bir kelimenin Kur'an'da, rivayetlerde, Arapların fasih nesir ve şiirlerinde kullanıldığı yerler üzerinde içtihad ederek Kur'an'daki kelimelerin nüzul zamanında kullanılan örf manalarını anlamak, tasvip gören ve rasyonel tarza uyan bir yöntemdir. Ama görünen odur ki, Beydavi'nin içtihadları tam değildir. Çünkü birincisi, birçok yerde sadece kelimenin manasını zikretmiş ve tahlil, beyan, Arap şiiriyle istihsad gibi uygulamaları gözardı etmiştir.<sup>1601</sup> Kelimelerin bu yöntemle izah edilmesi (tefsirinin başka yerinde manalarını istidlalle açıklamamışsa) içtihad metoduna aykırıdır ve güvenilir değildir. Yok, eğer Beydavi zamanında bu kelimelerin manası ehl-i lisanın hepsi için açık idiyse ve onları izah edip açıklamaya ihtiyaç duyulmadıysa o başkadır. Böyle bir durumda

<sup>1599</sup> Zerkeli, *el-A'lam*, c. 2, s. 255.

<sup>1600</sup> Ağabozorg Tehrani, *el-Zeria*, c. 4, s. 274.

<sup>1601</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 251-291 (Hud suresi 9. ayet “نزعنا” kelimesi, 10. ayet “فرح” kelimesi, 14. ayet “نوف” kelimesi, 15. ayet “لا يبخسون” kelimesi, 23. ayet “خالدون” kelimesi, 27. ayet “اراذل” kelimesi, 33. ayet “جادلتنا” kelimesi, 44. ayet “بلغ” kelimesi, 44. ayet “اقلاع” kelimesi vs.)

açıklama getirilmemesi anlaşılabilir. Fakat her yerde bu şekilde olduğu da belli değildir.

İkincisi, bir kelimenin iki hakiki veya bir hakiki ve bir mecazi manasının bulunduğu bazı yerlerde o kelimeyi, muhtelif manaları incelemeksizin ve manasını belirleyecek karine ve delili zikretmeksizin iki manadan birine hamletmiştir.

Örnek vermek gerekirse, <sup>1602</sup>“الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ” ayetinde “رَاكِعُونَ” kelimesine “متخشعون” manası vermiştir. <sup>1603</sup> Hâlbuki rükûnun lugatta ve örfte hakiki manası eğilip bükülmektir. <sup>1604</sup> Bu nedenle yaşını alıp bel bükülmüş ihtiyar adama “سَيِّخٌ رَاكِعٌ” (Eğilmiş ihtiyar) denir. Şeriatta da rükû, lugat manasından alınmış namaza mahsus bir şekildir. Elbette ki rükû kelimesi bazen mecaz babından ve lafzın manadaki gereklilik içinde kullanımından alçakgönüllülük anlamında da kullanılabilmektedir. Fakat kelimenin mecazi manaya hamledilmesi için lafzı hakiki manadan sözkonusu mecazi manaya dönüştürecek karine lazımdır. Ama Beydavi bu tefsirde huşu manası için hiçbir karine zikretmemiştir. Bilakis bu mana, ayet için zikredilmiş nüzul sebebine aykırıdır.

#### - Kelimelerin Kur'an ve şeriattaki hakikatinin dikkate alınması

Beydavi, bir kısım yerlerde Kur'an örfünü kelimenin anlamı için delil saymıştır. Mesela <sup>1605</sup>“يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ” ayetinde “عباد”ın mütekellim “يَاء”ına izafe edilmesini Kur'an örfüne göre “عباد”ın mümin kullara tahsis edilmesi olarak görmüştür. <sup>1606</sup>

<sup>1602</sup> Maide 55.

<sup>1603</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 439.

<sup>1604</sup> Cevheri şöyle demiştir: “الرَّكُوعُ: الانحناء ومنه ركوع الصلاة وركع الشيخ: انحنى من الكبر” (el-Sihah, “الرَّكُوع” kelimesi); İbn Manzur da “الرَّكُوعُ: انحناء ومنه ركوع الصلاة” demiş ve Seâlebi'den onun alçakgönüllülük olduğunu nakletmiştir. (Lisanu'l-Arab, aynı kelime); Tarihi de şöyle demiştir: “ركع الشيخ أى انحنى من الكبر” (Mecmeu'l-Bahreyn, aynı kelime).

<sup>1605</sup> Zümer 53.

<sup>1606</sup> “و اضافة العباد تخصصه بالمؤمنين على ما هو عرف القرآن” (Beydavi, a.g.e., c. 4, s. 40).



Yine <sup>1607</sup> “فَإِنْ كَلْبُوكَ فَقَدْ كُتِبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ” ayetinde “الْكِتَابِ”<sup>1608</sup> ı Kur’an örfüne göre ahkâm ve şeriatı içeren şey olarak tefsir etmiştir. <sup>1608</sup> Beydavi’nin Kur’an örfünden kastettiği, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*’da “Kur’anî hakikat” başlığıyla anılmış olan şeydir. Onun bu kuralı dikkate alması tefsirinin kuvvetli yanlarından kabul edilmektedir. Fakat bazı yerlerde Beydavi, kelimelerin şeriat örfündeki manasını hesaba katmamıştır. Mesela <sup>1609</sup> “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” (Muta yaptığınız kadınlara -geçici evlilik yaptıklarınıza- mehirlerini ödeyin) ayetinde “اسْتَمْتَعْتُمْ” ya eşlerden faydalanma ve yararlanma manası vermiştir <sup>1610</sup> ama onun şer’i manasına, yani muta ve geçici evliliği <sup>1611</sup> gözönünde bulundurmamıştır. Hâlbuki bunu dikkate almalıydı ve kabul etmiyorsa delil göstermeliydi.

### c) Edebi Kuralların Dikkate Alınması

Tefsirin kurallarından biri edebi kaidelerin dikkate alınması ve ayetlerin bu prensibe göre tefsir edilmesidir. <sup>1612</sup> Beydavi bu önemli kuralı da dikkate almış ve Kur’an’ı sarf <sup>1613</sup>, nahiv <sup>1614</sup>, meani, beyan <sup>1615</sup> ve bedii <sup>1616</sup> kaidelerine göre tefsir etmiştir. Bu da bu tefsirin kuvvetli yanlarındandır. Fakat eser bu yönden de eksiklikten uzak kalamamıştır. Örnek vermek gerekirse, bazı yerlerde, ayetin manası ve tefsiri üzerinde etkili olan kimi edebi noktaları ihmal etmiş ve bunların izahına girmemiştir.

Mesela “إِلَى الْمَرَافِقِ” ayetinde “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” in tealluku konusunda iki ihtimal vardır: Birincisi, “اغْسِلُوا” ya müteallik olması, ikincisi ise “أَيْدِيَكُمْ” için kayıt olması ve müteallikinin takdir

<sup>1607</sup> Âl-i İmran 184.

<sup>1608</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 310.

<sup>1609</sup> Nisa 24.

<sup>1610</sup> Beydavi, a.g.e., s. 336.

<sup>1611</sup> Bkz: Tabersi, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 2, s. 32; Tabatabai, *el-Mizan*, c. 4, s. 284.

<sup>1612</sup> İzah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 109.

<sup>1613</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 239 (Yunus suresi 67. ayetin tefsiri).

<sup>1614</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 239 (Âl-i İmran suresi 7. ayetin tefsiri).

<sup>1615</sup> Bkz: A.g.e., c. 4, s. 196 (Tur suresi 15. ayetin tefsiri).

<sup>1616</sup> Bkz: A.g.e., s. 95 (Şura suresi 40. ayetin tefsiri); yine Gafir suresi 80. ayet ve Sebe suresi 16. ayet.



edilmesidir. Eğer “أَنْدِيكُمْ” için kayıt olursa “إِلَى”, mağsulün (yıkınması gereken uzuv) nihayetini beyan etmiş olmaktadır. Hal böyle olunca da yıkanacak uzvun nihayetinin dirsek olduğuna tereddütsüz delalet etmektedir. Ama “إِلَى الْمَرَافِقِ” eğer “اغْسِلُوا”ya müteallik ise “إِلَى”nın uzvun nihayeti için olmasından dirseğe kadar yıkamak gerektiği sonucunun çıkarılması mümkün olacaktır. Beydavi bu ayetin tefsirinde bu edebi noktaya ve onun sonucuna işaret etmemiş; “إِلَى”nın “مع” manasına veya nihayeti ifade etmek için olduğuna ve yıkamada dirseğin dâhil olduğuna ayetin delalet edip etmemedeki etkisini beyana ilişkin görüşleri zikrederek ayetin tefsirini geçmiştir.<sup>1617</sup>

Bazı yerlerde de benzeşen ayetlerin terkinde çelişkiye düşmüştür. Mesela <sup>1618</sup>“لَيَسِّنَ مَفْعُولٌ يَرِيدُ وَ اللَّامُ زِيدٌ لِتَأْكِيدِ” ayetinde “يُرِيدُ اللَّهُ لِيَسِّنَ لَكُمْ” <sup>1619</sup>“لَيَسِّنَ” demıştır. “لَيَسِّنَ” kelimesi “يَرِيدُ”in meful fiilidir. Lâm ise zaid ve istikbalin manasını takviye içindir.)

Oysa <sup>1620</sup>“مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ” ayetinde şöyle demıştır:

“مَفْعُولٌ يَرِيدُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ مَحْذُوفٌ وَ اللَّامُ لِلْعَلَّةِ وَ قِيلَ مُزِيدَةٌ... وَ هُوَ ضَعِيفٌ لَأَنَّ أَنْ لَا تَقْدَرُ بَعْدَ الْمُزِيدَةِ”<sup>1621</sup>

(Her iki yerde de “يَرِيدُ”in mefulü hazfedilmiştir. “لَيَجْعَلَ” ve “لِيُطَهِّرَكُمْ”deki lâm ise illet içindir. Kimisi de zaid kabul etmiştir. Fakat [bu görüş] zayıftır. Çünkü zayide lâmından sonra “أَنْ” takdir edilmez.)

Hâlbuki Beydavi Nisa suresi 26. ayette lâmi zaid kabul etmiş ve ondan sonraki fiili “أَنْ” takdir ederek meful yapmıştır.

Beydavi belagat noktalarını da bütün ayetlerde dikkate almamıştır. Mesela;

<sup>1617</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 313.

<sup>1618</sup> Nisa 26.

<sup>1619</sup> Beydavi, a.g.e., s. 338.

<sup>1620</sup> Maide 6.

<sup>1621</sup> Beydavi, a.g.e., s. 414.



”هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ“<sup>1622</sup>

Ayetinde “رَبُّكَ”nin tekrarı, Beydavi’nin ele almadığı bir nokta içermektedir.<sup>1623</sup> Allame Tabatabai bu ayette “رَبُّكَ”nin tekrar edilmesindeki nüktayı, Peygamber’in (s.a.a) düşmanları karşısında teyit edilmesi olarak açıklamıştır.<sup>1624</sup>

#### d) Karinelerin Dikkate Alınması

*Reveşşinasi-yi Tefsir*’de açıklandığı gibi<sup>1625</sup>, müfessir ayetlerin mana ve maksadını anlamada aklın diyaloglarında dayandığı -siyak, nüzul ortamı, söyleyenin ve muhatabın özellikleri, sözün mevzusunun harici hususiyetleri, sözün makamı ve vurgusu, apaçık marifetler, kesin akli kanıtlar, diğer ayetler ve rivayetler gibi- bütün karinelere önem vermek ve onları hesaba katmak zorundadır. *Tefsiru’l-Beydavi*’de yapılan incelemede<sup>1626</sup> sözün makamı ve vurgusu, apaçık marifetler ve kesin akli kanıtlar, söyleyenin özellikleri ve sözün mevzusunun harici özelliklerine istinat edilen herhangi bir yere rastlanmadı.<sup>1627</sup> Fakat onun, siyak, nüzul ortamı, muhatabın özellikleri, diğer ayetler ve rivayetler gibi karineleri gözönünde bulundurduğu ve ayetleri tefsir ederken o karinelerden yararlandığı görüldü. Gerçi bazı yerlerde bu karineleri de ihmal etmiştir. Şimdi müellifin siyak, nüzul ortamı, muhatabın özellikleri, diğer ayetler ve rivayetleri dikkate almada izlediği metodu inceleyeceğiz.

<sup>1622</sup> En’am 158.

<sup>1623</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 63.

<sup>1624</sup> Tabatabai, *el-Mizan*, c. 7, s. 388.

<sup>1625</sup> Baba ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 109.

<sup>1626</sup> Kur’an’ın birinci cüzü ve son iki cüzünün tefsiri ve bu karinelere yardım alındığı izlenimi uyandıran ayetlerin tefsiri incelendi. Mesela “sözün makamı” konusunda Âl-i İmran suresi 14. ayet, Nebe suresinin başı ve Mutaffifin suresinin 9. ayeti; “sözün vurgusu” konusunda Meryem suresi 68. ayet ve Âl-i İmran suresi 12. ayet; “apaçık marifetler ve kesin akli kanıtlar” konusunda Bakara suresi 5 ve 16. ayetler ve Fecr suresi 22. ayet; “sözün özellikleri” konusunda Âl-i İmran suresi 97. ayet değerlendirildi.

<sup>1627</sup> Bu karinelerin de hesaba katılmış olması ama bu başlık altında belirtilmemesi ihtimali vardır. Tıpkı pek çok akli mecazlarda apaçık marifet karinesine dayanılmasının uzak ihtimal olmaması gibi.

## Siyak

Beydavi bu tefsirde siyak lafzını az kullanmıştır<sup>1628</sup> ve bu başlık altında istinat ettiği herhangi bir yere rastlamış değiliz. Fakat bu tefsirin bir bölümünün incelenmesiyle onun siyakın hakikatine odaklandığı ve hükümün teallukunu tayin, zamirin merciini keşif, harici örneği belirleme ve tahsis gibi durumlarda siyaktan yardım aldığı anlaşılmaktadır. Mesela:

- <sup>1629</sup>“حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Kastedilen, onlarla nikâhlanmanın haram kılınmasıdır, bizzat kendileri değil.” Sonra bu mevzuya birkaç şahit açıkladıktan sonra “لَا مَا قَبْلَهُ وَ مَا بَعْدَهُ فِي النِّكَاحِ” cümlesiyle siyak karinesine de istinat etmiştir.<sup>1630</sup>

Yine <sup>1631</sup>“وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا” ayetinde siyakı gözönünde bulundurarak “هما” zamirine kadın ve kocası manası vermiş ve şöyle demiştir: “Murad, kadın ve kocasının ihtilafıdır. [Kur’an] zamir kullanarak kadın ve kocasını anmıştır. Çünkü bu cümleden önce kadın ve kocasından açık biçimde bahsetmemiş olsa da bu ikisine delalet eden bir cümle geçmiştir.”<sup>1632</sup>

- <sup>1633</sup>“إِنَّ سَجْرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ” ayetinde de şöyle demiştir: “أَثِيمٌ”, çokça günah işleyen kimse demektir. Bununla kastedilen, öncesi ve sonrasının karinesiyle “kâfir”dir.<sup>1634</sup>

<sup>1635</sup>“وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ” (Mallarınızı sefihlere vermeyin) ayetinde siyak karinesini hesaba katarak nehyi velilerle ilgili görmüş ve şöyle demiştir:

<sup>1628</sup> Bakara suresi 48. ayet gibi bazı ayetlerin tefsirinde siyak kelimesini kullanmıştır. Fakat bildiğimiz ıslahi manasında olma ihtimali uzaktır. (Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 99)

<sup>1629</sup> Nisa 23.

<sup>1630</sup> Beydavi, a.g.e., s. 333.

<sup>1631</sup> Nisa 35.

<sup>1632</sup> “وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا خِلَافًا بَيْنَ الْمَرْثَةِ وَ زَوْجِهَا أَضْمَرَهَا وَ إِنْ لَمْ يَجْرَ ذِكْرُهَا لَجَرَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِمَا” (Beydavi, a.g.e., s. 343).

Bu tefsirde siyaka sarıldığı diğer yerler hakkında bilgi için bkz: A.g.e., s. 151 (Bakara 146), s. 342 (Nisa 5), c. 4, s. 123 (Duhan 44).

<sup>1633</sup> Duhan 43-44.

<sup>1634</sup> Beydavi, a.g.e., c. 4, s. 123.

<sup>1635</sup> Nisa 5.



”نهى للأولياء عن أن يؤتوا الدين لا رشد لهم أموالهم فيضيعوها و إنما اضاف  
الأموال الى الأولياء لأنها فى تصرفهم و تحت ولايتهم و هو الملائم للآيات  
المتقدمة و المتأخرة“<sup>1636</sup>

([Bu ayette] veliler, sefihlerin mallarını kendi tercihlerine bırakmak-  
tan nehyedilmiştir. Çünkü onu zayi ederler. **”أَمْوَالُكُمْ”** in velilere izafe  
edilmesinin sebebi, o malların onların elinin altında olması ve onların  
velayetinde bulunmasıdır. Bu mana -nehyin velilere tahsis edilmesi ve  
malların da sefihlerin mallarına tahsisi- önceki ve sonraki ayetlerin siya-  
kıyla uyumludur.)

### Eleştiri

Ayetleri tefsir ederken siyaktan yararlanması Beydavi'nin tefsir me-  
todundaki kuvvetli yanlardandır. Ama bazı yerlerde bunu ihmal etmiş ve  
bunun sonucunda da kimi ayetlerin tefsirinde hataya düşmekten kurtula-  
mamıştır. Örnek vermek gerekirse, **”رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ”**<sup>1637</sup> ayetinin tefsiri-  
rinde şöyle demiştir: “İbrahim’in ebeveyni için özür dileyip istiğfarda bu-  
lunduğu daha önce açıklanmıştı.”<sup>1638</sup> Bu sözden anlaşılmaktadır ki Beydavi,  
“Azer”i bu ayetteki mağfiret talebinin kapsamında görmekte ve bu yüzden  
daha önce açıkladığı şeyi tasavvur etmektedir. Hâlbuki bu cümlelerin siya-  
kına baksaydı bu duanın, İbrahim’in (a.s) ömrünün sonlarında, İsmail ve  
İshak’ın (aleyhimassalam) doğumundan sonra ve Azer’in Allah düşmanı  
olduğunun İbrahim tarafından anlaşıldığı zaman yapıldığını anlayacaktı. O  
zamanda onun istiğfarda bulunması kesinlikle hakiki annesi ve babası içindi,  
üvey babası Azer için değil. Çünkü Allah Kur’an’da şöyle buyurmuştur:

”وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ  
لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ“<sup>1639</sup>

(İbrahim’in af talebi babası için değildi. Ona vadettiği vaat hariç.  
Onun Allah düşmanı olduğu ona belli olunca ondan uzaklaştı.)

<sup>1636</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 323.

<sup>1637</sup> İbrahim 41.

<sup>1638</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 364.

<sup>1639</sup> Tevbe 114.

”أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ“<sup>1640</sup>

(Peygamberinize, daha önce Musa'ya sorulduğu gibi [soru] sormak mı istiyorsunuz?) ayetinin nüzul olayını açıklarken “**قِيلَ**” lafzıyla iki görüşü aktarmıştır: Bir görüşe göre ayet, gökten onlar için bir yazı gönderilmesini istemeleri üzerine Ehl-i Kitap hakkında nazil olmuştur. Diğer görüşe göre ise ayet müşrikler hakkındadır. Diyorlardı ki, bize okuyabileceğimiz bir yazı indirilmedikçe yukarı çıktığına inanmayacağız.<sup>1641</sup> Bu iki kavilden hiçbir ayetin siyakıyla bağdaşmadığı halde Beydavi buna değinmemiştir.

### Nüzul Ortamı

Beydavi ayetleri nüzul ortamını (nüzulün sebep<sup>1642</sup>, olay<sup>1643</sup>, mekan ve zamanı<sup>1644</sup>, nüzul zamanındaki halkın kültürü<sup>1645</sup>) gözönünde bulundurarak tefsir etmiştir ama nüzul ortamını hesaba katmasında izlediği metoda iki temel eleştiri yöneltilebilir:

1. Nüzul ortamını açıklayan haber ve rivayetlerin sahih, sağlam, zayıf ve kuvvetli olup olmadığına bakmamıştır. Hatta bazen kuvvetli nüzul sebebini “**قِيلَ**” diyerek zikretmiş, zayıf nüzul sebebini ise kesin görmüş ve kabule şayan bulmuştur. Mesela:

- ”الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ“<sup>1646</sup>

Ayetinde kesin biçimde şöyle demiştir:

”نَزَلَتْ فِي أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ تَصَدَّقَ بِأَرْبَعِينَ أَلْفَ دِينَارٍ: عَشْرَةٌ

بِاللَّيْلِ وَ عَشْرَةٌ بِالنَّهَارِ وَ عَشْرَةٌ بِالسَّرِّ وَ عَشْرَةٌ بِالْعَلَانِيَةِ“<sup>1647</sup>

<sup>1640</sup> Bakara 108.

<sup>1641</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 132.

<sup>1642</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 175 (Tevbe suresi 23. ayetin zeyli); c. 1, s. 194 (Bakara suresi 224. ayetin zeyli).

<sup>1643</sup> Bkz: A.g.e., c. 4, s. 451 (Fil suresi tefsiri).

<sup>1644</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 252 (Hud suresi 5. ayetin tefsiri).

<sup>1645</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 53 (En'am suresi 136. ayetin tefsiri); s. 182 (Tevbe suresi 37. ayetin tefsiri).

<sup>1646</sup> Bakara 274.

<sup>1647</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 227.



(Ayet Ebubekir siddık hakkında nazil oldu. Allah yolunda kırk bin dinar infak etti. On bin [dinar] gece, on bin [dinar] gündüz, on bin [dinar] gizli, on bin [dinar] aleni.) Daha sonra şöyle demiştir:

”وَقِيلَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ لَمْ يَمْلِكْ إِلَّا أَرْبَعَةَ دَرَاهِمَ فَتَصَدَّقَ بِدَرَاهِمٍ لَيْلًا وَدَرَاهِمٍ نَهَارًا وَدَرَاهِمٍ سِرًّا وَدَرَاهِمٍ عَلَانِيَةً“<sup>1648</sup>

(Denildi ki, ayet Müminlerin Emiri hakkında nazil oldu. Onun dört dirhemden fazla parası yoktu. Bir dirhemi gece, bir dirhemi gündüz, bir dirhemi gizli, bir dirhemi de aşikâr sadaka verdi.)

Hâlbuki Ehl-i Sünnet'in rivayet kitaplarında ayetin Ebubekir hakkında nazil olduğuna delalet eden bir rivayet yoktur. Rivayetleri toplamaya büyük emek vermiş, kendi ifadesiyle *Tercümanu'l-Kur'an* kitabında sahabe ve tabiinden on binden fazla tefsir rivayetini biraraya getirmiş<sup>1649</sup> ve *Dürrü'l-Mensur*'da sadece Hamd suresinin tefsirinde Ehl-i Sünnet'in sek-senden fazla kitabından rivayet nakletmiş<sup>1650</sup> Ehl-i Sünnet'in muhakkik muhaddisi Suyuti, *Dürrü'l-Mensur*'da bu ayetin zeylinde böyle bir rivayet nakletmemiş; bilakis ondan nakledildiğine göre, “Bu ayetin Ebubekir hakkında nazil olduğuna dair bir rivayete ulaşamadım.” demiştir.<sup>1651</sup> Şia'nın rivayet uzmanı ve araştırmacı âlimi Allame Emîni de bu haberi mürsel ve uydurma kabul etmiştir.<sup>1652</sup> Ama ayetin Hz. Ali (a.s) hakkında nazil olduğuna dair rivayet, Şia'nın rivayet ve tefsir kitaplarında zikredilmesine<sup>1653</sup> ilaveten, Ehl-i Sünnet'in de çok sayıda kitabında<sup>1654</sup> ve bazılarında

<sup>1648</sup> Aynı yer.

<sup>1649</sup> Bkz: Suyuti, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1217.

<sup>1650</sup> Bu kitapların isimlerini görmek için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 344, 1-8. dipnotlar.

<sup>1651</sup> Bkz: Hafaci, *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi el-Ma'rûf bi-Hâşiyeti's-Şihab*, c. 2, s. 603; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 3, s. 48.

<sup>1652</sup> Bkz: Emîni, *el-Gadir*, c. 8, s. 56.

<sup>1653</sup> Bkz: Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, c. 2, s. 288; Müfid, *el-İhtisas*, s. 150; Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 301; Huveyzi, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 1, s. 290; Meşhedî, *Kenzu'd-Dekaik*, c. 1, s. 662.

<sup>1654</sup> Bkz: Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 140; Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, s. 94; Şe - kani, *Fethu'l-Kadir*, c. 1, s. 194; Kurtubi, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, c. 3, s. 347; İbn Cevzi, *Zâdu'l-Mesir*, c. 1, s. 188; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 333; Suyuti, *el-Dürrü'l-Mensur*, c. 2, s. 100 (Daru'l-Fikr, Beyrut); *Lübabu'n-Nukul*, s. 39; San'ani, *Tefsiru'l-Kur'an*, c. 1, s. 108; Seâlebi, *Cevahiru'l-Hisan*, c. 1, s. 534; Nehhas, *Meani'l-Kur'an*, c. 1, s. 305; İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimesşk*, c. 42, s. 358; İbn Esir, *Üsdu'l-Gabe*, c. 4, s. 25; İbn Hacer Askalani, *Fethu'l-Bari*, c. 3, s. 229.

muttasıl senedle İbn Abbas'tan nakledilmiştir.<sup>1655</sup>

Beydavi, Şii ve Sünni ulema nezdinde ünlü ve meşhur olan ve her iki fırkanın da birçok kitabında nakledilen böyle bir rivayeti “**قِيلَ**” lafzıyla; kaynağı belirsiz ve Suyuti gibi bir şahsın bile ulaşamadığı haberi ise kesin haber olarak ve öteki rivayete öncelikli görerek aktarmıştır!

2. Beydavi, bazı yerlerde nüzul ortamını dikkate almamış ve onu gündeme getirmemiştir. Mesela <sup>1656</sup>“**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**” ayetinin tefsirinde nüzul sebebine, nüzulün zaman ve mekanına işaret etmemiştir. Hâlbuki Ehl-i Sünnet'in kitaplarında yeralan pek çok rivayet bu ayetin Müminlerin Emiri Ali (a.s) ve onun Allah Rasulü'nden (s.a.a) sonraki velayeti hakkında hicri onuncu yılda Hac'dan dönerken Gadir Hum'da nazil olduğuna delalet etmektedir.<sup>1657</sup>

Bu ayetin nüzul ortamını dikkate almaması Beydavi'nin “**مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ**” cümlesinin gerçek manasını kavrayamamasına ve ayetin nüzul ortamıyla bağdaşmayan manayı ayetin tefsirinde zikretmesine yolaçmıştır.<sup>1658</sup>

<sup>1655</sup> Suyuti'nin bildirdiğine göre Abdurrezzak, Abd b. Hamid, İbn Cerir, İbn Ebi Hâtim, Taberani, İbn Asakir, kendi kitaplarında İbn Abbas'tan bu ayetin Hazret-i Ali b. Ebi Talib (a.s) hakkında nazil olduğunu rivayet etmişlerdir. (Bkz: *el-Dürü'l-Mensur*, [Daru'l-Fikr, Beyrut], c. 2, s. 100); İbn Kesir şöyle demiştir: “Bu rivayeti İbn Cerir, Abdulvahhab b. Mücahid tarihiyle nakletmiştir. O zayıftır. Lakin İbn Merduye onu başka bir tarikle İbn Abbas'tan nakletmiştir. (*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 333). İbn Kesir'in değerlendirmesinden, İbn Merduye'nin tarikini zayıf görmediği anlaşılmaktadır.

<sup>1656</sup> Maide 67.

<sup>1657</sup> Allame Emîni, bu ayetin nüzul sebebine ilişkin rivayetlere kitaplarında yer ve -miş Ehl-i Sünnet'in muhaddis, müfessir ve tarihçilerinden otuz kişinin adını saymıştır. (Emîni, *el-Gadir* [Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabi], c. 1, s. 214-223); Muhaddis Bahrani, bu ayetin nüzul ortamını açıklarken Âmmetle tarihiyle dokuz rivayet toplamıştır. (Bkz: Bahrani, *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, c. 3, s. 320-327. Yine bkz: Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 255; Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 2, s. 298; Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, s. 204, bab 194, hadis 403; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 15; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, c. 2, s. 60; Eskafi, *el-Mi'yar ve'l-Muvazene*, s. 213).

<sup>1658</sup> O, “**مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ**” cümlesini Peygamber'e (s.a.a) nazil olan herşey biçiminde tefsir etmiştir. (Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 444).



### Muhatabın Özelliği

Beydavi <sup>1659</sup> “لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ” ayetinin tefsirinde ayetin muhatabı olan Peygamber’in (s.a.a) ismetini hesaba katarak şöyle demiştir: “Bu söz varsayım yoluyladır. Maksat, Allah’ın elçilerini harekete geçirme ve teşvik, buna karşılık kâfirlerin umudunu kırmak ve ümmetin hükümünü açıklamaktır.”<sup>1660</sup> <sup>1661</sup> “لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ” ayetinin tefsirinde de aynı karineye dayanarak şöyle demiştir: “Ayet Peygamber’e hitaptır. Ama muradı ümmet veya herhangi bir kimsedir.”<sup>1662</sup>

### Eleştirisi

Beydavi’nin bu karineyi dikkate alması olumlu karşılanacak bir şeydir. Fakat birçok yerde bu karineyi hesaba katmayı ihmal etmiştir. Mesela; “أَمَّا مَنْ اسْتَعَى. فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى. وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى. وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى. وَهُوَ يَخْشَى. فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى”<sup>1663</sup>

Ayetlerinin tefsirinde ikazı Peygamber’e (s.a.a) yönelik kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Belki تَصَدَّى ve تَلَهَّى’nin zikredilmesi, ikazın Peygamber’in (s.a.a) kalbinin zengine önem vermesi ve fakiri ihmal etmesi nedeniyle olduğuna ve böyle bir şeyin ona yakışmadığına işaret etmek içindir.”<sup>1664</sup> Oysa Beydavi eğer Peygamber’in (s.a.a) Kur’an’ın açık beyanına göre yüce bir ahlaka sahip olduğu, tüm dünyaya karşı merhamet taşıdığı, zengine önem verme ve fakiri ihmal etme gibi bir şeyin onun yaratılış ve ahlakıyla, herkesi kucaklayan merhamet ve şefkatiyle bağdaşmadığını hesaba katsaydı bu ayette de Peygamber’e (s.a.a) hitap edildiği ama kastedilenin, fakirin içeri girmesiyle çehresi abuslaşan, suratu asılan ve ona sırtını dönen başkası olduğunu anlardı.

Yine <sup>1665</sup> “مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخَرُ” ayetini, Hazret’in, kınanmaları doğru olan işleri olarak tefsir etmiştir.<sup>1666</sup>

<sup>1659</sup> Zümer 65.

<sup>1660</sup> Beydavi, a.g.e., c. 4, s. 44.

<sup>1661</sup> İsrâ 22.

<sup>1662</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 40; yine bkz: s. 270 (Hud suresi 63. ayetin tefsiri), s. 255 (Hud suresi 12. ayetin tefsiri).

<sup>1663</sup> Abese 5-10.

<sup>1664</sup> Beydavi, a.g.e., c. 4, s. 383.

<sup>1665</sup> Fetih 2.

<sup>1666</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 155, yine bkz: A.g.e., c. 4, s 150 (Hud suresi 19. ayetin tefsiri); c. 2, s. 257 (Hud suresi 17. ayetin tefsiri).



### Diğer Ayetlerden Yardım Alınması

Beydavi, diğer müfessirler gibi, Kur'an-ı Kerim ayetlerini tefsir ederken diğer ayetlerden de yardım almıştır. Mesela:

- 1667 “مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم” ayetinin tefsirinde “اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ” u, 1668 “وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ” ayeti nedeniyle Kur'an ve Sünnet olarak genişle - miş ve şöyle demiştir:

“يَعْمُ الْقُرْآنُ وَالسَّنةُ لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ تَعَالَىٰ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ” 1669

- 1670 “الَّذِينَ يَسْمَعُونَ” ayetinin tefsirinde “إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ” yi, 1671 “أَوَلَمْ يَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ” ayeti karinesiyle, anlayarak ve üzerinde d - şünerek dinleyen kimseler olarak tefsir etmiş ve şöyle demiştir:

“انما يجيب الذين يسمعون بفهم و تأمل لقوله تعالى اولقى السمع” 1672 Ve s - dece referanslarını zikretmekle yetindiğini diğer örnekler. 1673

Kur'an tefsirinde diğer ayetlerden yardım alınması güzel, hatta ge - rekli bir şeydir. Fakat Beydavi'nin zaafı, diğer ayetlerden yardım almasının mümkün olduğu her yerde yardıma başvurmaması olmasıdır. Mesela:

- 1674 “الضَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinde “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” i tefsir ederken şöyle demiştir: “Bundan murad, vahiy yoludur. Bunun da İslam dini ol - duğu söylenmiştir.” 1675 Hâlbuki 1676 “وَأَنْ اٰغْبُدُونِي هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ” aye - tine istinat ederek “sırat-ı müstakim”i Allah'a ibadet ve kulluk olarak tefsir edebilirdi.

- 1677 “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde şöyle yazmıştır: “De - nildi ki: Peygamberlerdir. Denildi ki: Peygamber (s.a.a)

1667 A'raf 2.

1668 Necm 3.

1669 Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 66.

1670 En'am 36.

1671 Kaf 37.

1672 Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 15.

1673 Bkz: A.g.e., c. 4, s. 21 (Sad suresi 21. ayet), s. 161 (Zariyat suresi 43. ayet).

1674 Hamd 6.

1675 Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 15.

1676 Yasin 61.

1677 Hamd 7.



ve ashabıdır. Denildi ki: [Tevrat ve İncil'de] tahrif ve nesihden önce Musa ve İsa'nın (aleyhimassalam) ashabıdır.”<sup>1678</sup> Hâlbuki;

“فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ”<sup>1679</sup> ayetine dayanarak “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” i peygamberler, siddıklar, şehidler ve salihler olarak tefsir edebilirdi.

### Rivayetler

Kur'an-ı Kerim ayetlerinde rivayetlerden de bir tefsir kaynağı olarak çokça istifade etmiş; ayetlerin manasını izahta ve harici örnekleri belirlemede rivayetlerden yararlanmıştı.

Mesela <sup>1680</sup> “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ” şöyle demiştir:

”ای الوسطی بینہا او الفضلی منها خصوصاً و هی صلاة العصر لقوله عليه الصلاة والسلام يوم الاحزاب: شغلونا عن الصلاة الوسطی صلاة العصر ملائكة بیوتهم ناراً“<sup>1681</sup>

([Bütün namazları koruyun] özellikle orta namazı veya onların en üstününü. O, Peygamber aleyhissalatu vesselamın kavliyle ikinci namazıdır. Çünkü Ahzab [savaşı] günü şöyle buyurdu: Bizi orta namazı [ikinci namazı] kılmaktan alıkoydular. Allah evlerini ateşle doldursun.)

Ayetlerin tefsirinde rivayetlerden yararlanılması ilkesi güzel bir metoddur. Fakat aşağıda işaret edilmiş bazı eksiklikler de taşımaktadır:

1. Rivayetleri, “رَوَى”, “فی الحديث”, “عن النبی”, “عن علی”, “لقوله عليه السلام”, “قال عليه السلام”, kabilinden tabirlerle sened ve kaynak zikretmeksizin aktarmış; onları sened açısından, Kur'an ve kesin sünnete uygunluk veya aykırılık bakımından incelememiştir.

<sup>1678</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 15.

<sup>1679</sup> Nisa 69.

<sup>1680</sup> Bakara 238.

<sup>1681</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 206. Diğer yerleri görmek için bkz: A.g.e., s. 412 (Maide s - resi 6. ayetin zeyli); s. 273 (Bakara suresi 238. ayetin zeyli); c. 4, s. 90 (Şura suresi 23. ayetin zeyli).

2. Mümkün olan her yerde rivayetlerden istifade etmemiştir. Mesela <sup>1682</sup>“أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتِيَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ” ayetinin tefsirinde Suyuti; İbn Hatim, İbn Merduye ve Ebu Naim'den, bu ayetteki “شَاهِد” in Hz. Ali (a.s) olduğuna delalet eden bir rivayet aktarmıştır. <sup>1683</sup> Fakat Beydavi onu zikretmemiştir.

#### e) İlim veya İlmî Olma Prensibi

Tefsirin kaidelerinden biri de ilim veya ilmî olma prensibidir. Yani tefsirin dayanakları, fıkıh usulü istilahında “ilmî” denilen kesin unsurlar, yakîn veya bu seviyedeki şeyler olmalıdır. <sup>1684</sup> Beydavi bazı ayetlerin tefsirinde bu kurala riayet etmiştir ve dayanakları ilmî ve muteberdir. Örnek vermek gerekirse, <sup>1685</sup>“وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي” ayetinin tefsirinde Hz. İsa'nın -a.s- vefat ettirilmesine onun semaya yükseltilmesi manası vermiş ve bu anlama aşikâr delaleti bulunan <sup>1686</sup>“إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوْفِكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ” ayetini dayanak yapmıştır. <sup>1687</sup> Fakat birçok ayette bu kurala bağlı kalmamıştır. Bazı yerlerde iddiasına hiçbir şahit zikretmemiş, bazı yerlerde muteber olmayan rivayetlere ve bazı yerlerde de iddiasına delalet etmeyen ayetlere istinat etmiştir. Hatta bazı yerlerde ayetin diğer bazı kıraatlarını tefsirini teyit etmek üzere kullanmıştır. Mesela:

- <sup>1688</sup>“وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ” ayetini kabre giriş ve kabirden çıkış olarak tefsir etmiş ve bunu diğer görüşlere tercih etmiştir. Fakat bu konuda hiçbir delil göstermemiştir. <sup>1689</sup>

- “İbn Ümmü Mektum Allah Rasulü'nün (s.a.a) yanına geldi. Hazret o sırada Kureyş'in büyüklerinden bir grubu İslam'a davet ediyordu. Tekrar tekrar 'Allah'ın sana öğrettiklerini bana da öğret' dedi. Allah Rasulü (s.a.a) bu durumdan hiç hoşlanmadı. Suratı asıldı ve ona sırtını döndü.”

<sup>1682</sup> Hud 17.

<sup>1683</sup> Bkz: Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 2, s. 409-410.

<sup>1684</sup> İzah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-216.

<sup>1685</sup> Maide 117.

<sup>1686</sup> Âl-i İmran 55

<sup>1687</sup> Şöyle demiştir: “فلما توفيتني بالرفع الى السماء لقوله انى متوفك و رافع” (Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 269).

<sup>1688</sup> İsra 80.

<sup>1689</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 461.



şeklinde anlatan rivayeti <sup>1690</sup> “عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى” ayetlerinin nü-zul sebebi olarak göstermiş ve söz konusu rivayete dayanarak “أَعْمَى” yı İbn Ümmü Mektum ve Allah Rasulü’nü de (s.a.a) âmaya suratını asan ve ona sırtını dönen kişi olarak tefsir etmiştir. Fakat bu rivayetin sıhhati ve sağlamlığına, ayetin böyle tefsir edilmesinin doğruluğu veya yanlışlığına hiçbir şekilde işaret etmemiştir. <sup>1691</sup>

- <sup>1692</sup> “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde “مَلِكٍ” kıraatını tercih etmiş ve bunu ispatlamak için birkaç şeye, bu cümleden olarak da <sup>1693</sup> “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” ayetine istinat etmiştir. <sup>1694</sup> Hâlbuki biraz dikkat edilseydi bu ayetin o kıraatın sıhhatine delalet etmediği, bilakis ayetin kıyamet günü mülk ve hâkimiyetin Allah’a ait olacağına delalet ettiği anlaşılabilirdi.

Fakat “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinde de Allah’ın aynı manayı beyan etmek istediğine herhangi bir delalet yoktur. Mümkündür ki Allah kıyamet günü hem “مالِكٍ”, hem de “مَلِكٍ” olabilir ve “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayeti O’nun “مالِكٍ” oluşunu ve “لِمَنِ الْمُلْكُ” ayeti de “مَلِكٍ” oluşunu beyan ediyordu.

- <sup>1695</sup> “أَيْمَانُ” yi “أَيْدِي” ayetinin tefsirinde “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (sağ eller) ile tefsir etmiş ve İbn Mesud’un kıraatının (أَيْمَانُهُمَا) bu tefsiri teyit ettiğini savunmuştur. <sup>1696</sup> Hâlbuki bu teyit iki konunun ispat edilmesine bağlıdır: Birincisi bu kıraatın İbn Mesud’dan geldiğinin ispatlanması, ikincisi, kelimenin sahih kıraatının böyle varsayılması değil, İbn Mesud’un, bu kıraatı bu kelimenin manası vasfıyla zikretmiş olması. Bu ikisinden hiçbir sabit değildir.

#### f) Delalet Çeşitlerinin Dikkate Alınması

Reveşşinasi-yi Tefsir’de beyan edilmiş kaidelerden biri de, müfessirin, sözün örfteki delalet çeşitlerini dikkate alması, ayeti anlamaya çalışırken ayetlerin mutabık medlulüyle yetinmemesi ve ayetlerin iktiza, tenbih,

<sup>1690</sup> Abese 1-2.

<sup>1691</sup> Beydavi, a.g.e., c. 2, s. 461.

<sup>1692</sup> Hamd 4.

<sup>1693</sup> Gafir 16.

<sup>1694</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 11.

<sup>1695</sup> Maide 38.

<sup>1696</sup> Beydavi, a.g.e., s. 428.

ima, işaret, ifadenin mefhum-i muhalifi ve muvafıkı gibi gayri mutabık delaletlerle de açıklanması gerektiğidir.<sup>1697</sup>

Bu tefsir incelendiğinde Beydavi'nin de sözün gayri mutabık delaletlerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Mesela:

- 1698 “الْمُؤْمِنُونَ” ayetinde “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ” un tefsir ederken 1699 “أَيُّ الْكَامِلُونَ فِي الْإِيمَانِ” demiştir. “الْمُؤْمِنُونَ” un manasında “الكَامِلُونَ” kaydı düşmesi ve kelimeye “imanda kemale ermiş olanlar” m - nası vermesi iktiza delaletini<sup>1700</sup> hesaba kattığı içindir. Çünkü bu ayetin doğruluğu böyle bir kaydın takdir edilmesini ve “الْمُؤْمِنُونَ” dan maksadın kâmil müminler olmasını gerektirmektedir.

- 1701 “وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu cümlede hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğuna delil vardır. Zira emzirmenin iki yıllık dönemi Allah Teâla'nın;

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّىَ الرِّضَاعَةَ<sup>1702</sup>

kavli deliliyle daha az olduğunda altı ay yerinde kalacaktır.”<sup>1703</sup> Zikredilen cümlelerin delaleti, “حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ” ayetiyle birlikte bu manaya işari delalet sayılmaktadır. Çünkü hamileliğin asgari süresinin altı ay olması, o iki cümlelerin genel manasını açıklayan icaplardandır.<sup>1704</sup> Sözün umumi manayı açıklayan icaplara delaletine işari delalet adı verilmiştir.<sup>1705</sup>

- “وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ<sup>1706</sup>

<sup>1697</sup> İzah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 250.

<sup>1698</sup> Enfal 2.

<sup>1699</sup> *Tefsiru'l-Beydavi*, c. 2, s. 135.

<sup>1700</sup> İktiza delaleti, sözün, söyleyenin bir lafız zikretmediği ama sözün doğruluk ve sı - hatinin bağlı bulunması bakımından kesinlikle söyleyenin maksadı olan manaya delaletidir. (Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 245).

<sup>1701</sup> Ahkaf 15.

<sup>1702</sup> Bakara 233.

<sup>1703</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 201.

<sup>1704</sup> Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 247-248.

<sup>1705</sup> Bkz: A.g.e., s. 246-247.

<sup>1706</sup> Maide 65.



Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Ayetle, ehl-i kitabın masiyetinin büyüklüğüne ve günahlarının çokluğuna, İslam’ın küfürdeki günahları, büyük de olsalar örttüğüne, ama ehl-i kitabın Müslüman olmadıkça cennete giremeyeceğine tenbih vardır.”<sup>1707</sup> Ayetin metninde söylenen şudur ki, ehl-i kitap eğer [Peygamber’e ve Kur’an’a] iman ederse kötülükleri örtülür ve nimet cennetine konulacaklardır. Ama ehl-i kitabın Müslüman olmadıkça cennete giremeyecekleri noktası ayetin metninde geçmemektedir. Beydavi bunu, ayetin mefhum-u muhalifi olan şart mefhumundan çıkarmıştır.

- <sup>1708</sup> “وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ” ayetinde ayetin metni, azabın Firavun ailesini kuşatacağını haber vermiştir. Fakat Beydavi, ayetin tefsirinde Firavun’u da zikretmiş ve azabın onu da ihata edeceğini ayetin medlulü saymış; onun ayette zikredilmeyişini, azaba herkesten çok müstehak olduğu bilgisiyle açıklamıştır.<sup>1709</sup> Bu beyandan, ayetin Firavun’la ilgili delalet kapsamını ayetin mefhum-i muvafıkından çıkardığı anlaşılmaktadır.

### Eleştiri

Beydavi’nin delaletlerin çeşitlerini dikkate alma konusunda izlediği metod tasvibi haketmektedir. Fakat heryedde bu metoda riayet etmemiştir. Mesela:

- “لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً”<sup>1710</sup>

Ayetinde mehir belirlenmeksizin de daimi evliliğin sahit olacağına dair işari delaleti<sup>1711</sup> zikretmemiştir.<sup>1712</sup>

<sup>1707</sup> Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 443.

<sup>1708</sup> Gafir 45.

<sup>1709</sup> Şöyle demiştir:

“وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ”

(Beydavi, a.g.e., c. 4, s. 6)

<sup>1710</sup> Bakara 236.

<sup>1711</sup> Ayetin yukarıdaki manaya işari delaleti hakkındaki izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 251.

<sup>1712</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 204.

”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“<sup>1713</sup> - ayetinin tefsirinde de ayetin <sup>1714</sup>”رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“ in azat edilmemiş köle de olması gerektiğine iktiza delaletini hesaba katmamış ve bu vasfı zikretmeksizin ayetin tefsirini geçmiştir.<sup>1715</sup>

#### g) Kur'an'ın Bâtını

Beydavi'nin, Kur'an'ın bâtını ve onu Peygamber ve halifeleri dışındakilerin tefsir etmesinin cevazı ile ilgili görüşü belli değildir. Çünkü mukaddimede veya sözün hatimesinde bu meseleye işaret bile etmemiştir. Tefsirin yaklaşık on cüzü incelenmiş ve bâtını tefsir izlenimi bırakan ayetlere de başvurulmuş ama ayetlerin bâtını tefsirine girdiği herhangi bir yere rastlanmıştır. Elbette ki İsrailoğullarının ineği hakkında nazil olmuş ayetleri tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: “Belki de Yüce Allah'ın en başta ve şart koşmaksızın maktûlü canlandırmaması ve bunun için ortaya şart koyması (yani çok özel şartlara ve vasıflara haiz bir inek kesmelerini ve canlanması için onun bir parçasını maktûlün cesedine vurmalarını emretmiştir) o şartın, Allah'a yakınlaşma, vacibi eda, yetimin yararı, tevekkülün bereketinden haberdar olma vs. kabilinden fayda ve sonuçlarının temin edilmesi bakımındandır. Her kim, kendisini hakikaten öldürmeye çalışan düşmanlarının en düşmanını tanımak isterse bunun yolu, şehvet kuvveti olan nefsindeki ineği, çocuksu sevimlilik ve sevinç ortadan kalktığı, yaşlılık zaafı ona musallat olmadığı, güzel ve çekici olduğu, dünya talebiyle zillate düşmediği ve dünya ile kirlenmekten selamette kaldığı bir zamanda kesmesi, böylece pâk bir hayata ve tertemiz bir yaşama ulaşmasıdır.”<sup>1716</sup>

<sup>1713</sup> Nisa 92.

<sup>1714</sup> İzah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 246.

<sup>1715</sup> Bkz: Beydavi, a.g.e., c. 1, s. 370.

<sup>1716</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”ولعله تعالى إنما لم يحبه ابتداء و شرط فيه ما شرط لما فيه من التقرب و اداء الواجب و نفع اليتيم و التنبيه على بركة التوكل و... و ان من اراد ان يعرف اعدى عدوه الساعى فى اماته الموت الحقيقى فطريقه ان يذبح بقرة نفسه التى هى القوة الشهوية حين زال عنها شرة الصبا و لم يلحقها ضعف الكبر و كانت معجبة رائعة المنظر غير و ذللة فى طلب الدنيا مسلمة عن دنسها بحيث يصل اثره الى نفسه فتحى حياة طيبة“  
(*Tefsiru'l-Beydavi*, c. 1, s. 113).



İfadenin zâhiri, düşmanın en düşman olanını tanımak için nefis inegini öldürmenin o ayetlerden tenbih delaletiyle anlaşıldığını göstermektedir. Fakat örf bakımından bu ayetlerden böyle bir mevzuyu anlamanın mümkün olmadığı ve ayetlerin buna hiçbir şekilde delalet etmediği, hatta tenbih delaleti bile bulunmadığı ortadadır. O halde bu sözden maksadı eğer Allah Teâlâ'nın sözkonusu ayetlerden bu faydaları, bu cümleden olarak da düşmanını tanımak için şehvani kuvveti öldürmeyi de kastettiği ise böyle bir mananın, örfteki delaletlerden hiçbirisiyle bu ayetlerden anlaşılmayacağı eleştirisi yöneltilebilir. Ayrıca böyle bir mananın kastedildiğini haber veren herhangi bir rivayet de yoktur. Öyleyse bu mevzuyu ayetlerin bâtını manası olarak zikretmediğini söylemedikçe şahit göstermeksiz bâtını mana iddiası öne sürmüş demektir. Bu ayetler okunduğunda zikredilen faydaları çağrıştırdığı ve bireyleri onlara yönelttiği için bunu beyan etmiştir. Tabii ki bu çağrışımın da bu tür iddiaya dayalı irfani tefsirlerden habersiz kişiler için oluşup oluşmayacağı da belli değildir.

Yine <sup>1717</sup>“وَيُثَابِّكَ فَطَهِّرْ” ayetinin tefsirinde üç ihtimali konu etmiştir: Birincisi “giysisini necasetten temizle”, ikincisi “nefsini kötü ahlaktan ve bayağı davranışlardan temizle”, üçüncüsü ise “peygamberlik giysisini öfke ve sabırsızlık gibi onu kirleten şeylerden temizle”.<sup>1718</sup>

İkinci ve üçüncü ihtimal ayetin bâtını manası olarak ele alınabilir. Eğer kastedilen buysa sözkonusu eleştiri bu tefsir için de geçerli olur. Fakat Beydavi'nin ayetten bâtını manayı kastettiği belli değildir. Çünkü son iki tefsirde “ثياب” ve “تطهير” kelimesine mecazi ve metaforik mana vermiş olma ihtimali vardır. Ama tabii ki bu anlam karineye muhtaçtır ve belki de bu iki mananın sonraya bırakılması, iki manaya da ayette açık bir karinenin mevcut olmaması nedeniyledir.

### Sonuç

Bu tefsirin tanıtımı ve incelenmesinden çıkan sonuç şudur ki, Beydavi tefsiri Şia ve Ehl-i Sünnet uleması nezdinde önemli bulunan ve ilgi uyandıran tefsirlerden biridir. Her iki kesim de bu tefsire haşiyeler ve

<sup>1717</sup> Müddessir 4.

<sup>1718</sup> Beydavi, a.g.e., c. 4, s. 323.



talikler yazmıştır. Kendisinden sonra yazılmış tefsirler için kaynaklardan biri olmuştur.

Bu tefsirde Zemahşeri'nin *el-Keşşaf*'ından çokça yararlanılmıştır. Mevzularına hakim hava edebi beyanlar ve tefsirlerdir. Kapsayıcılığı *el-Keşşaf* ve Tabersi'nin *Cevamiu'l-Cami* tefsirlerinden daha fazladır. Fahrur Razi'nin *Tefsir-i Kebir*'inden ve *Tefsir-i Ragıb*'tan da epey yardım almıştır. Bu tefsirde geçen Kur'an metni, bütün ayetlerde, eldeki mushafta kayıtlı kıraata uygun değildir. Bazı ayetler başka meşhur kıraatla da beyan ve tefsir edilmiştir.

Kıraatları tercih için kriter ve ölçü açıklanmaması, manayı değiştiren bazı meşhur kıraatların zikredilmemesi, bir kıraatı başka bir kıraata tercih ederken zayıf gerekçelere istinat edilmesi, ayetlere şaz kıraata göre mana verilmesi, meşhur kıraat ile şaz kıraat arasında fark gözetilmemesi, çoğu kelimenin manasının dayanaksız açıklanması, lafzın karine olmaksızın iki hakiki manadan birine veya mecaz manaya hamledilmesi, bazı yerlerde kelimelerin şer'i manasının dikkate alınmaması, ayetlerin manasını anlama ve tefsir etmede etkisi bulunan kimi edebi noktaların ihmal edilmesi, benzeşen bazı ayetlerin terkipte çelişkiye düşülmesi, bazı ayetlerin tefsirinde belagat noktalarının hesaba katılmaması, bazı ayetlerin tefsirinde siyakın dikkatlice gözönünde bulundurulmaması, bazı ayetlerin tefsirinde belagat nüktelerinin dikkate alınmaması, bazı ayetlerin tefsirinde muhatabın özelliğinin hesaba katılmaması, diğer ayetlerden az yararlanılması, rivayetlerin kaynak ve sened zikretmeksizin nakledilmesi, rivayetlerden tam manasıyla istifade edilmemesi, dayanaksız veya muteber olmayan dayanaklara istinatla tefsir yapılması, gayri mutabık delaletlerin az dikkate alınması gibi sorunlar Beydavi'nin tefsir metodundaki eksikliklerindendir.





## Yedinci Bölüm

### Bilimsel İctihadla Tefsir Ekolü

#### Bilimsel İctihadla Tefsir Ekolünün Tarifi

**İ**lim kelimesinin, bazıları masdar manasında, bazıları da isim masdar manasında olmak üzere bilmek, emin olmak, marifet, bilgi, kesinlik<sup>1719</sup> gibi lugat manasına ilaveten, aşağıda en önemlileri sıralanmış muhtelif istilah manası da vardır:

1. Akıl nezdinde bir şeyin hazır bulunması.<sup>1720</sup>
2. Tek hedef için tedvin edilmiş meseleler toplamı.<sup>1721</sup>
3. Allah'ın hidayetini istediği kişilerin kalbinde vuku bulan ışıık.<sup>1722</sup>

<sup>1719</sup> Ferheng-i Muin, c. 2, s. 2342.

<sup>1720</sup> Bu, mantıkta ilim için beyan edilmiş manadır. Muhammed Rıza Muzaffer, insanda algıların nasıl oluştuğunu açıklayıp izah ettikten sonra şöyle demiştir:

<sup>1721</sup> “ولذلك عزفوا العلم بأنه: حضور صورة الشيء عند العقل” (Muzaffer, *el-Mantık*, s. 15). İlmin bu anlamı, Ahund Horasani'nin ilimleri ayırt ederken beyan ettiği sözden ç - kartılmıştır. Çünkü her ilmin meselelerinin, ilmin tedvin edildiği niyette ortak da - ğınık önermeler bütünü olduğunu açıkladıktan

(و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة متشعبة اشتركت في الداخل في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم)

sonra şöyle demiştir:

“وقد انقذ بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات” (Ahund Horasani, *Kifayetu'l-Usul*, s. 22).

<sup>1722</sup> Bu mana, İmam Sâdık'tan (a.s) nakledilmiş bir rivayetten çıkartılmıştır:

“ليس العلم بالتعلم انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك و تعالى ان يهديه” (Meclisi, *Biharu'l-Envar*, c. 1, s. 225).



4. Gerçekliğe uygun kesin inanç ve karşı noktada basit cehalet, eğitimli cehalet<sup>1723</sup>.

Bu manaya göre eğitimli cehalete “ilim” denmemektedir. Çünkü her ne kadar eğitimli cahilin zihninde âliminki gibi bir biçim hazır bulunsa ve bu yönüyle basit cehaletten farklıysa da bu biçim yanlışlıkla bir şeye nispet edildiğinden ve ona uygun olmadığından ilim olarak adlandırılmaz.

5. Kişisel ve özel önermeler olsa da aralarında münasebet varsayılan önermeler bütünü.

Tarih ilmi (tarihe özgü olayları bilmek), coğrafya ilmi (yerkürenin bölgelerine özgü halleri bilmek), rical ilmi ve şahsiyetlerin biyografileri bu anlamda ilim olarak adlandırılmıştır.

6. Göreceli ve sözleşmeli önermeler olsalar da hepsi için özel bir eksen farzedilen tümel önermeler bütünü.

Bu manaya göre lügat ve dilbilgisi gibi gerçek olmayan ve sözleşmeli ilimler de ilim olarak adlandırılmaktadır. Fakat tarih, coğrafya ve rical ilminde bulunan şahsi ve özel önermelere ilim denmez.

7. Özel bir eksene sahip tümel hakiki (=sözleşme dışı) önermeler bütünü.

Bu ıstılah tüm teorik ve pratik ilimleri, bu cümleden olarak da ilahiyat ve metafiziği kapsamaktadır. Fakat şahsi ve göreceli önermeleri içermemektedir.

8. Duyusal tecrübe yoluyla ispatlanan hakiki önermeler bütünü.<sup>1724</sup>

Bu, pozitivistlerin kullandığı ve onu esas alarak deneysel olmayan bilimler ve maarifi ilim kabul etmedikleri ıstılahtır.<sup>1725</sup>

<sup>1723</sup> Metinde “cehl-i mürekkebe” (Çev.)

<sup>1724</sup> Dördüncü ıstılahtan sekizinci ıstılaha kadar olan kısım, küçük lafız farklılığıyla Üstad Misbah'ın *Âmuzeş-i Felsefe*'sinde de geçmektedir. (Bkz: Misbah, *Âmuzeş-i Felsefe*, s. 63-64).

<sup>1725</sup> Şöyle anlatılmıştır: “Ondokuzuncu yüzyılın başlarında, sosyolojinin babası lakaplı Fransız Auguste Comte “pozitivizm” (=kanıtlama, gerçekleşme, sabit olma) adında, temelini, duyuların dolaylımsız verileriyle yetinmenin oluşturduğu aşırılıkçı deneysel bir akım kurdu. Comte, bilimlerin gözlemle elde edilemeyen soyut kavramlarını

Her ne kadar ilim, örfteki anlamı ve lugat manası bakımından her yolla elde edilmiş her türlü bilgiyi kapsasa da son ıstılaha göre ilim, “duyusal tecrübe yoluyla elde edilmiş bilgiler”e mahsustur. Bilimsel içtihad ekolü adlandırmasında da “ilim” kelimesiyle kastedilen işte bu manadır. Çünkü her ne kadar bu ıstılah, kesin bilgi dairesini ve insanın gerçeği tanımısını duyusal ve deneysel öğelerle sınırlı varsayan, bunların ötesi hakkında düşünmeyi ise boşuna ve sonuçsuz addeden (bizimse yanlış bulduğumuz ve ilmi, deneysel bilgiyle sınırlamadığımız) pozitivistler tarafından onlara özgü görüşe dayanıyorsa da bu ıstılah dünya çapında yaygınlık kazandığından bu başlıkta (bilimsel içtihadla tefsir ekolü) deneysel bilgilere delalet için “ilim” kelimesini kullandık ve ilimden, hususen işte bu manayı kastettik. Dolayısıyla geçen bölümlerde mektep ve içtihad için beyan ettiğimiz mana<sup>1726</sup> dikkate alındığında bu bahsin adındaki “bilimsel içtihadla tefsir ekolü”nden maksadın, Kur’an ayetlerinin mana ve maksadını anlamak ve tefsir etmek için içtihad ederken deneysel bilgilerden yardım almayı gerekli veya en azından caiz görenlerin teorisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu teori, ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerden her türlü yararlanmayı meneden ve caiz görmeyen, hatta bunu reyle kabul edenlerin nazariyesinin zıddıdır.

Elbette bilimsel içtihadla tefsir okulundan maksadın, Kur’an’daki bütün ayetleri deneysel bilgilerin yardımıyla tefsir etmek yahut ayetlerin mana ve maksadını izah edip açıklarken deneysel bilgilerden, Kur’an’ın diğer ayetleri, rivayetler, Arap edebiyatı gibi diğer unsurlardan daha fazla yararlanmak olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kur’an ayetlerinin pek çoğunun deneysel bilgilerin mevzu ve meseleleriyle bağlantısız olduğu gayet nettir. Bu ayetlerin tefsirinde deneysel bilgilerden hiçbir şekilde yardım alınamaz ve onlardan istifade edilemez. Hatta deneysel bilgilerin mevzu ve meseleleriyle bağı bulunan ayetler bile tek başına deneysel bilgiyle tefsir edilemez. Bilakis kastedilen, her ayetin tefsirinde mümkün miktarda deneysel bilgidan yararlanılmasıdır.

bile metafizik ve bilim dışı sayıyordu. İş o noktaya vardı ki, metafizik önermeler esas itibarıyla boş ve manasız lafızlar kabul ediliyordu. Comte insan düşüncesi için üç aşama varsayıyordu: 1) İlahiyat ve din aşaması, 2) Felsefe aşaması, 3) Bilimsellik aşaması. Bu, kanıt ve gerçekleşme aşamasıydı. Wittgenstein, Carnap ve Russell da bu ekolün diğer taraftarlarından sayılmışlardır.” (Bkz: Misbah, a.g.e., s. 49-50).

<sup>1726</sup> Bkz: Babai, Mekatib-i Tefsiri, s. 13, 14; c. 2, s. 105-108.



Bu tanıma göre bilimsel tefsir, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilgilerin yardımıyla ortaya çıkarmak demektir. Bu ekolün taraftarları da; birincisi, ayetleri tefsir ederken deneysel bilgilerden yardım almayı gerekli veya güzel görenler; ikincisi, Kur'an ayetlerinin büyük bölümünü deneysel bilgilerin yardımıyla tefsir edenlerdir. Fakat kimileri "bilimsel tefsir"i başka şekillerde de tarif etmiş ve sözkonusu iki özellikten yoksun olanları bilimsel tefsirin taraftarları arasında saymışlardır. Bilimsel içtihadla tefsir okulunu ve bilimsel tefsirin hakikatini açıklığa kavuşturmak ve mektebin gerçek taraftarlarını tanımak için tariflerin incelenmesi faydalı ve etkili olacağından sözkonusu tanımları incelemeye başlayabiliriz.

## "Bilimsel Tefsir"ın Tanımlarının İncelenmesi

### 1. Zehebi'nin Tanımı

Zehebi bilimsel tefsiri tarif ederken şöyle demiştir:

"نريد بالتفسير العلمي التفسير الذى يحكم الاصطلاحات العلمية فى عبارات القرآن و يجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها"<sup>1727</sup>

(İlmî tefsirden, Kur'an ibarelerinde ilmî istılahları hakim kılmayı, muhtelif ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmasında Kur'an ibarelerinden yardım almayı kastediyoruz.)

Bu tarifi yaptıktan sonra bu tür tefsirlerin varlığını ve taraftarlarının çokluğunu açıklarken Kur'an'ın geçmiş ve gelecek bütün ilimleri kapsadığı görüşüne genişçe değinmiş, Kur'an'da dinî (itikadi ve ameli) ilimlere ilave-ten, diğer dünya ilimlerinin de bulunduğunu söyleyen kimseleri bilimsel tefsirin taraftarları kabul etmiş ve Gazzalî'yi, kendi zamanına kadar ilmî tefsiri destekleyen ve yaygınlaşmasına emek veren kimselerin en önemli ismi saymıştır. Bu iddiasına aşağıdaki görüşleri şahit göstermiştir:

1. Gazzalî'nin naklettiğine göre bazı âlimler şöyle demiştir: Kur'an yetmişyedi bin ikiyüz ilim ihtiva etmektedir. Çünkü [onun] her kelimesi

<sup>1727</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 474. Hatırlatmak gerekir ki İbn Hacer bu tefsiri Emin el-Havli'den nakletmiş ve Zehebi'nin onu izlediğini belirtmiştir. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 71). Ama Zehebi, Emin el-Havli'ye hiçbir şekilde işaret etmeksizin bu tanıma kitabında yer vermiştir.

ilmîdir ve her kelimesinin zâhir, bâtın, had ve matlâı bulunduğundan bu ilimlerin sayısı dört katına çıkmaktadır.

2. İbn Mesud'dan bir söz rivayet edilmiştir: Öncekilerin ve sonrakilere ilmini isteyen Kur'an üzerinde tedebbür etsin.

3. Şöyle demiştir: Bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatlarına dâhildir. Kur'an'da Allah'ın zâtı, fiilleri ve sıfatları şerhedilmiş ve o nihayetsiz ilimlerin tamamına işaret edilmiştir.

Bu ve benzeri dayanaklara istinat etmiştir.

Zehebi; ayetler, rivayetler ve haberlerle Kur'an'ın bütün bilgileri içerdiğine istidlal yapmış olması bakımından Suyuti'yi de ilmî tefsire inandırmada Gazzali'nin takipçilerinden kabul etmiştir. Yine Ebu'l-Fadl Mursi'yi de<sup>1728</sup> Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği yönündeki bazı sözlerine dayanarak bilimsel tefsirin diğer taraftarları arasında saymıştır. Daha sonra Şatıbi'yi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünmemesi ve öncekilerin ve sonrakilere ilimlerini Kur'an'a nispet edenleri hatalı bulması nedeniyle bilimsel tefsire muhalif ve bu yöntemi inkâr eden isim olarak zikretmiş, kendisi de Şatıbi'nin görüşünü tercih etmiştir.<sup>1729</sup>

### İnceleme

Bilimsel tefsirin içtihad okulunu ve onun icaplarını tanımlarken açıklananlar dikkate alındığında, Zehebi'nin kastettiği ilmî tefsirin iki yönden bizim bilimsel içtihad ekolü faslında konu edindiğimiz bilimsel tefsirden farklı olduğu anlaşılmaktadır:

1. Onun tarifinde “ilim”, genel olarak deneysel bilgilerdir ve bütün ilimleri, bu cümleden olarak da felsefi görüşleri kapsamaktadır. Fakat bizim “bilimsel içtihad ekolü”nda bahsettiğimiz, özellikle deneysel bilgilerdir.

2. O, Kur'an'dan ilimlerin çıkarılmasını ilmî tefsir saymıştır. Fakat bizim tarifimize göre ilim çıkarılması bilimsel tefsirden başka bir şeydir. Bilimsel tefsir, bize göre, ayetleri tefsir ederken ve onun mana ve maksadını

<sup>1728</sup> Suyuti ve Ebu Hacer ondan “İbn Ebi'l-Fadl” olarak bahsetmiştir. (Bkz: Suyuti, el-İtkan, c. 2, s. 1027; Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 156).

<sup>1729</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 474-491.



açıklarken deneysel bilgilerin veri ve bulgularından yardım almak demektir. Ayetlerden bilimsel mevzuların çıkarılması, ayetlerin tefsiri sırasında bilimsel bahislerin gündeme getirilmesi gibi bilimsel yöntemle tefsir değildir, dolayısıyla bilimsel tefsir sayılamaz. Bilakis müfessirin tefsir yaklaşımı ve eğilimidir. Elbette ayetlerden bilim çıkarırken de kimi zaman deneysel bilgilerden yardım alınabilir. Fakat her zaman böyle değildir. Mümkündür ki edebi tahlille veya ayet ya da rivayetlerden yardım alarak ve deneysel bilgilerden yardım almaksızın da ayetlerden ilim çıkartılabilir. Özellikle de çıkartılan ilim deneysel mevzular ve meselelerle bağlantılı değilse. Gerçi onun yaptığı tarif ıstılah icat etmektir ve ıstılah icat etmek de tartışmadan uzak kalamaz ama öyle görünüyor ki, rivayet tefsir, felsefi ve akli tefsir, irfani ve işari tefsir gibi kısımlara ayrılan bir tefsir metodu olarak bilimsel tefsir dendiğinde akla, Kur'an'dan, içinde deneysel bilimlerin de yer aldığı ilimlerin çıkartılması gelmemektedir. Aksine, Kur'an'ın kendisinden yardım alarak Kur'an'ı tefsir veya rivayetlerin yardımıyla Kur'an'ı tefsirin karşısında deneysel bilgiler yardımıyla ayetlerin tefsiri anlaşılmaktadır. Her durumda, Zehebi'nin konu ettiği bilimsel tefsirin, bizim konumuz olan bilimsel tefsirden başka bir şey olduğuna tereddüt yoktur. Sonuç itibarıyla, onun, kendi tanımını esas alarak ilmî tefsire muvafık veya muhalif diye sıraladığı kişilerin hepsi bilimsel ekolün taraftarı veya muhalifi kabul edilemez. Yine onun, bu kişilerin bilimsel tefsire muvafık veya muhalif olduklarının delili olarak zikrettikleri de onların bilimsel içtihad okuluna muvafakat veya muhalefet ettiklerine delalet oluşturmaz.

Bir kimse Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini düşünebilir ama Kur'an'ı deneysel bilgiler aracılığıyla tefsiri doğru bulmuyor olabilir. Yahut tam tersine, Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini düşünmez ama deneysel ilimlerin mesele ve mevzularıyla irtibatı bulunan ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerden yardım almayı gerekli ve uygun bulabilir. Dolayısıyla Suyuti ve Mursi'yi, Kur'an'ın tüm ilimleri içerdiğini düşündükleri için bilimsel tefsirin taraftarı saymak mümkün değildir. Gazzali de *İhyau Ulumi'd-Din*'de beyan ettiklerine dayanarak ilmî tefsirin taraftarı kabul edilemez.

Tabii ki *Cevahiru'l-Kur'an*'daki bazı ifadeleri<sup>1730</sup>, onun bilimsel tefsire ve tecrübi bilgilerin Kur'an'daki ayetlerin bir kısmının manasını izah et-

<sup>1730</sup> Bkz: Gazzali, *Cevahiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 24-27.



mede etkili olduğuna inandığı ve buna önem verdiğine delalet edebilir. Bu ifadeleri hesaba katarak onu ilmî tefsirin taraftarı görmek de mümkündür.

Zehebi'nin tarifinde üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, onun ilmî ıstılahları hakim kılmayı tarifinin parçası yapmasıdır. Tanıma bakıldığında “ilmî”den kastettiği şeyin özellikle deneysel bilgiler olmadığı, mutlak manada ilimleri murad ettiği anlaşılmaktadır. Fakat ilmî ıstılahları hakim kılmak derken maksadının ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Eğer amacı tecrübi, felsefi, irfani vb. ilimlerin teori ve nazariyelerini Kur'an'a dayatmak ve uygulamak ise bu bilimsel tefsir değil, reyle tefsir demektir ve hiç kuşku yok bilimsel tefsirin taraftarlarından hiçbiri böyle düşünmemektedir. Eğer kastettiği, bilimsel tefsirde Kur'an'ı, çeşitli ilimlerde ispatlanmış ve anlatmak için ıstılah ve adlandırmaların kararlaştırıldığı meseleleri gözönünde bulundurarak tefsir etmek ise bu, edebi tefsir, felsefi tefsir, kapsayıcı içtihad tefsiri gibi diğer tefsir metodlarında da mevcuttur ve bunu, o metodların kısımlarından biri olan bilimsel tefsir hususunda zikretmenin izahı yoktur. Eğer bilimsel tefsir; edebi, felsefi, kapsayıcı içtihad gibi diğer tefsir metodları kapsamında kabul etmiyorsa ayrıdır ama bu durumda bu ıstılah bilimsel tefsire özgü bir kavram olacaktır ve kimse böyle düşünmemektedir.

## 2. Muhtesib'in Tanımı

Abdüsselam Abdülmecid Muhtesib de “bilimsel tefsir” tanımında şöyle demiştir:

”التفسير الذى يتوخى اصحابه اخضاع عبارات القرآن للنظريات و الاصطلاحات العلمية و بذل اقصى الجهد فى استخراج مختلف مسائل العلوم والآراء الفلسفية منها“<sup>1731</sup>

([İlmî tefsir], taraftarlarının Kur'an'daki ibareleri ilmî nazariye ve ıstılahlara mecbur bıraktığı ve bütün çabayı muhtelif ilimlerin mevzu-larını ve felsefi görüşleri Kur'an'daki cümlelerden çıkarmaya harcadıkları tefsirdir.)

<sup>1731</sup> Muhtesib, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Asri'r-Râhin*, s. 247.



Bu tanımın Zehebi'nin tarifinden farkı lafızdandır. Mana bakımından iki tarif arasında hiçbir fark yoktur. Bu sebeple yeni bir incelemeye ihtiyacı bulunmamaktadır.

### 3. Bekri'nin Tanımı

Emin Bekri onu tanımlarken şöyle demiştir:

”التفسير الذى يتحدّث عن الاصطلاحات العلمية فى القرآن و يجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها“<sup>1732</sup>

([İlmî tefsir] Kur'an'daki ilmî ıstılahlardan bahseden ve ondan muhtelif ilimleri ve felsefi görüşleri çıkartan tefsirdir.)

Bu tanım, birinci cümlede önceki iki tanımdan farklıdır. Çünkü Kur'an'daki ilmî ıstılahlardan sözedilmesi, ilmî ıstılahların Kur'an ibarelerine hakim olmasından ve Kur'an cümlelerinin bilimsel teoriler ve ıstılahlara mecbur bırakılmasından başka bir şeydir. Fakat Zehebi'nin tarifi incelenirken açıklananlar dikkate alındığında bu tanımın durumu da açıklığa kavuşmuş olacağından bu tanımın incelenmesi gözardı edilecektir.

### 4. Ebu Hacer'in Tanımı

Ahmed Ömer Ebu Hacer, Bekri'nin tanımını hatırlatmış ve onu bilimsel tefsirin tarifine en yakın tanım kabul etmiştir. Kendisi ise ilmî tefsiri şöyle tarif etmiştir:

”هو التفسير الذى يحاول فيه المفسر فهم عبارات القرآن فى ضوء ما اثبتة العلم والكشف عن سر اسرار اعجازه“<sup>1733</sup>

(İlmî tefsir, müfessirin Kur'an ibarelerini ilmin ispatladığı şeyler ışığında anlamaya ve Kur'an'daki mucizelerin sırrını keşfetmeye çalıştığı tefsirdir.)

<sup>1732</sup> Bekri, *el-Ta'biru'l-Fenni fi'l-Kur'an*, s. 125.

<sup>1733</sup> Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 66.

Eğer “ilim”den maksadı deneysel bilimler ise bu tanımın, bu bahiste konu edindiğimiz bilimsel tefsirin tarifine en yakın tanım olduğu söylenebilir. Tabii ki tanımdaki “و الكشف عن سر اسرار اعجازه” cümlesi izafidir. Çünkü Kur’an’daki icazın sırlarından bir sırnı keşfetme, bilimsel tefsirden ve deneysel bilginin bulguları ışığında Kur’an’ın ibarelerini anlamaktan hâsıl olan bir sonuçtur ve Kur’an’daki cümleleri bilimin ispatladığı konular ışığında anlamaktan başka bir şey değildir ki tanımda belirtilmesine ihtiyaç olsun.

### 5. Fehd Rumi’nin Tanımı

Fehd b. Abdurrahman Rumi, bilimsel tefsirin bazı tanımlarını zikrettikten sonra en kapsayıcı ve toparlayıcı tanıma yakın olanı şu tarif kabul etmiştir:

”التفسير العلمى هو اجتهاد المفسر فى كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية و مكتشفات العلم التجربى على وجه يظهر به اعجاز القرآن و يدل على مصدره لكل زمان و مكان“<sup>1734</sup>

(İlmî tefsir, müfessirin, Kur’an’ın icazının onun aracılığıyla keşfedileceği ve bütün zaman ve mekânlar için masdar (hidayet) olmasına delalet edecek biçimde Kur’an-ı Kerim’de geçen ontolojik ayetler ile deneysel bilimin keşifleri arasındaki irtibatı bulma çabasından ibarettir.)

Bu tarif, bilimi deneysel bilgiye mahsus sayması ve deneysel olmayan bilimlerden istifadeyi bilimsel tefsirin dışına çıkarması bakımından önceki tariflere, hatta Ebu Hacer’in tarifine bile üstünlüğü vardır. Fakat iki açıdan bizim konumuz olan bilimsel tefsirden farklılık taşımaktadır:

1. Bilimsel tefsir, Kur’an ayetleri ile bilimsel buluşlar arasındaki bağı keşfetmek değil, ayetlerin anlamını deneysel bilginin keşifleri yardımıyla ortaya çıkarmak demektir. Elbette bazen bu ikisi arasındaki irtibatı keşfetmek ayetlerin mana ve maksadını aydınlatmada daha etkili olabilir. Fakat her zaman böyle değildir ve konumuz olan bilimsel tefsir ile ayet-

<sup>1734</sup> Rumi, *İtticahatu’t-Tefsir fi’l-Kur’ani’r-Râbi Aşere*, c. 2, s. 549.



ler ve deneysel bilimlerin buluşları arasındaki ilişkiyi keşfetmek umum ve husus min vecihtir.<sup>1735</sup>

2. Bilimsel tefsiri, Kur'an'ın icazı ve hidayetini masdarı olduğunun onun aracılığıyla açığa çıktığıyla kayıt altına almak, önceki tanımda açıklandığı şekilde, tarifte izafilik kayıdır ve genellikle tarifi kapsayıcılığına zarar verir. Çünkü kimi ayetlerde deneysel bilimlerin buluşları, o ayetlerin tefsirine, mana ve maksadını ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. Fakat bu, Kur'an'ın icazını ve onun bütün zamanlar ve mekânlar için masdar ve hidayet olduğunu ortaya koyacak ve ispatlayacak biçimde olmayabilir. Böyle bir durumda, bahse konu ettiğimiz bilimsel tefsir kesinlikle doğrudur ama bu tanımın kapsamına girmemektedir.

Aktarılan bu tanımlardan, bazı kişilerin bilimsel tefsirdeki ilimden deneysel olmayan ilimleri de kastettiği, kimilerinin de özellikle deneysel bilgileri murad ettiği sonucu çıkmaktadır. Yine bazıları, bilimsel tefsiri, Kur'an'daki ibareleri bilimin ispatladığı şeyler ışığında anlama olarak tanımlamıştır. Kimileri ise bilimsel teori ve ıstılahları Kur'an'daki ibarelere hakim kılma ve ondan muhtelif ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarma; kimileri de ayetlerin deneysel ilimlerin buluşlarıyla bağını keşfetme olarak tarif etmiştir. Herkes bilimsel tefsirden, kendi tariflerinde açıkladıkları manayı kastetmiş, ona ve fikirdaşlarına özgü ıstılah olmuş olabilir. Ama bize göre Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, rivayet tefsir, edebi tefsir, akli ve felsefi tefsir karşısında bilimsel tefsir için en münasip tanım, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin buluş ve bulguları yardımıyla ortaya çıkarmaktır. Her durumda “bilimsel tefsirin içtihad ekolü” başlığı ile bilimsel tefsirden murad edilen, işte bu manadır.

### Bilimsel Tefsirin Taraftarları

Zehebî'nin tarifini incelerken açıklananlardan anlaşılan odur ki, bazı kimseler, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını söyleyen herkesin bilimsel tefsiri onayladığını düşünmektedir. Bu görüşü esas alan Ebu Hacer şöyle demiştir: “Bilimsel tefsirin düşünce köklerinin sahabe asrında

<sup>1735</sup> Umum ve husus min veche, dört nispet çeşidinden biridir. Bu ilişki, bazı harici ya -sımalarda örtüşen ve müşterek olan ama her birinin kendine özgü harici dışavurumu ve örneği bulunan iki kavram arasındadır. (<http://www.wikifeqh.ir> - Çev.)

bulunabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü ulema [bilimsel tefsirin sıhhati için] “من اراد علم الاولين و الآخرين فليتدبر القرآن” (Öncekilerin ve sonrakilerin i - mini isteyen Kur'an üzerinde tedebbür etsin.) diyen Abdullah b. Mesud'un sözüyle istidlalde bulunmuştur.<sup>1736</sup> Fakat Zehebi'nin sözünü incelerken belirtildiği gibi bu görüş doğru değildir. Zira bir kimse Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünebilir ama deneysel bilim aracılığıyla Kur'an tefsirini sahih bulmayabilir. O halde İbn Mesud ve benzerlerinden aktarılan sözden bilimsel tefsir düşüncesinin köklerinin sahabe asrında olduğu sonucu çıkartılamaz.

Bizim tarifimize ve görüşümüze göre bilimsel içtihad ekolünün taraf-tarı ve bilimsel tefsirin destekçisi sayabileceğimiz kimseler, ayetlerin tefsirinde deneysel bilgilerden yardım almanın lüzumuna inanan veya bunu güzel bulan; yahut Kur'an ayetlerinin bir kısmını deneysel bilimlerin yardımıyla tefsir eden ve pratikte de bu ekolü izleyenlerdir.

Her ne kadar son yüzyıllarda deneysel bilimlerde yaşanan ve ilim adamlarını, hatta Müslüman âlimleri bile cezbeden hayret verici gelişmeler tefsirde de bilimsel tefsirin içtihad okuluna daha fazla ilgi duyulmasına yolaçmışsa da ve bireyler bu ekolü esas alarak tefsir kitapları telif etmiş-lerse de geçmiş zamanlarda yazılmış tefsirlere ve kitaplara bakıldığında ayetleri tefsir ederken deneysel ilimlerden yararlanma işinin bu çağa özgü olmadığı ve geçmiş asırlarda da mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır.

**Ebu Hamid Muhammed Gazzali** (vefatı hicri kameri 505), geçmiş asırlarda bu tefsir okuluna eğilim duyan ve bir kısım ayetlerin mana ve muradını ortaya çıkarmanın deneysel bilgiye bağlı olduğunu düşünenlerden biridir. Zira *Cevahiru'l-Kur'an*'da şöyle demektedir: “Allah Teâla'nın;

”يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ. فِي أَيِّ صُورَةٍ  
مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ“<sup>1737</sup>

Kavlinin kâmil manasını, insanın organlarının zâhir ve bâtının teşrihini tanımayan, onların adet, çeşit, hikmet faydalarını bilmeyen birisi anlayamaz... Yine tesviye, nefha ve ruhun hakikatine vakıf olmayan

<sup>1736</sup> Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 146.

<sup>1737</sup> İnfitar 6-7.



kişi Allah Teâla'nın <sup>1738</sup>“سَوِّئَتْهُ وَنَفَحَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي” kavlinin kâmil manada anlayamaz. <sup>1739</sup>“وَ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ” ayetinin zeylinde şöyle yazmıştır: “Tıbbî tam manasıyla bilmeyen kişi [Allah Teâla'nın yaptığı] bu işi anlayamaz.”<sup>1740</sup>

<sup>1741</sup>“الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ”, veya;

<sup>1742</sup>“وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ” ya da;

<sup>1743</sup>“وَحَسَفَ الْقَمَرُ. وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” yahut;

<sup>1744</sup>“يُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ”, veyahut;

<sup>1745</sup>“وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ” ayetlerinin zeylinde de şöyle demiştir: “Bir kimse, müstakil bir ilim olan göklerin ve yerin terkip biçimlerini bilmedikçe güneş ve ayın hesaplı hareketi, bu ikisinin tutulması, gecenin gündüzün içine girmesi, birinin diğerinin üzerine kıvrılmasını anlayamaz.”<sup>1746</sup>

**Fahru Razi** (vefatı hicri kameri 606), bir kısım ayetlerin tefsirinde kendi asrında tecrübi ilimlerin verilerini dikkate almış ve ayetlerin manasını onlara dayanarak açıklamış kişilerdendir. Mesela:

- “وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً تُمْسِكُكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَوْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ”<sup>1747</sup>

(Gerçekten de hayvanlarda sizin için ibret vardır. Size karınlarında gübre ile kan arasından, içenler için hazmı kolay halis süt içiriyoruz.) ayetinin tefsirinde üçüncü meselede şöyle yazmıştır:

<sup>1738</sup> Hicr 29.

<sup>1739</sup> Gazzali, *Cevahiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 27.

<sup>1740</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>1741</sup> Rahman 5.

<sup>1742</sup> Yunus 5.

<sup>1743</sup> Kiyamet 8-9.

<sup>1744</sup> Fatur 13.

<sup>1745</sup> Yasin 38.

<sup>1746</sup> Gazzali, a.g.e., s. 33.

<sup>1747</sup> Nahl 66.

المفسرون قالوا: المراد من قوله «مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ» هو ان هذه الثلاثة تتولد فى موضع واحد فالفرث يكون فى اسفل الكرش والدم يكون فى اعلاه واللبن يكون فى الوسط و قد دللنا على ان هذا القول خلاف الحس و التجربة و لان الدم لو كان يتولد فى اعلى المعدة و الكرش كان يجب اذا قاء ان يقيء الدم و ذلك باطل قطعاً و اما نحن فنقول المراد من الآية هو انّ اللبّن انما يتولّد من بعض اجزاء الدم و الدم انما يتولد من الاجزاء اللطيفة التى فى الفرث و هو الاشياء الحاصلة فى الكرش و هذا اللبّن متولد من الاجزاء الّتى كانت حاصلة فى ما بين الفرث اوّلاً ثم كانت حاصلة فى ما بين الدم ثانياً فصفاه الله تعالى عن تلك الاجزاء الكثيفة الغليظة و خلق فيها الصفات التى باعتبارها صارت لبناً موافقاً لبذن الطفل فهذا ما حصلناه فى هذا المقام و الله اعلم<sup>1748</sup>

(Müfessirler demiştir ki, [sütü] “gübre ile kan arasından” [size içiriyoruz] cümlesinden murad, bu üçünün aynı yerde ortaya çıkıyor olmasıdır. Gübre midenin aşağısında, kan onun yukarısında ve süt ortadadır. Bu sözün his ve tecrübeye aykırı olduğuna delil getirdik. Aynı şekilde eğer kan midenin yukarısında ortaya çıksaydı kustuğunda kan kusardı. Bu kesinlikle yanlıştır. Ama biz diyoruz ki ayette kastedilen, sütün kanın sadece bir bölümünden ortaya çıktığıdır. Kan ise gübrede hassas kısımlardandır. Yani midede oluşan şeylerden meydana gelir. Süt ise önce gübre arasında, ikinci olarak kan arasında bulunan şeylerden ortaya çıkar. Öyleyse Allah onu kalın ve kıvamlı kısımlardan süzerek onda çocuğun bedenine uygun sıfatlar yaratmıştır. Bu makamda elde ettiğimiz şey budur. En doğrusunu Allah bilir.)

Bu açıklamasında müfessirlerin<sup>1749</sup> “مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ” cümlesini tefsir ederken sarfettikleri sözü his ve tecrübeye aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve kendisi ayeti başka şekilde tefsir etmiştir.

- “وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ”<sup>1750</sup>

<sup>1748</sup> Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 20, s. 65.

<sup>1749</sup> Nahl 66.

<sup>1750</sup> Nahl 15.



(Sizi sarsmasın diye yeryüzüne sağlam dağlar serpiştirdi) ayetinin tefsirinde yeryüzünün yuvarlak olduğunun ispatına değinerek yerin hareket ve sarsılmasını önlemede dağların rolünü izah etmiş ve şöyle demiştir: “Yuvarlak yerküre eğer dağlardan kaynaklanan girinti ve çıkıntılara sahip olmasaydı yer en küçük sebeple bile hareket ederdi. Çünkü basit dairesel yapısı veya kendiliğinden dairesel hareketi vardır ya da en küçük bir sebeple bu şekilde hareket edecektir.”<sup>1751</sup>

- “إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا”<sup>1752</sup>

(Gerçekten de rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde (altı devrede) yaratan, sonra tahta yerleşen (=kâinatın işlerini idareye koyulan) ve gündüzü, hızla onu talep eden geceyle örtendir.) ayetinin tefsiri içinde “حَثِيثًا” kelimesini açıklarken şöyle demiştir: “Süphan olan Allah bu hareketi sürat ve şiddetle betimlemiştir. Bu doğrudur. Zira gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi büyük galaksinin hareketi aracılığıyladır. Bu hareket, hareketlerin en serisi ve kâmilidir. Hatta varlıkların hallerinden

<sup>1751</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”و الذى عندى فى هذا الموضع المشكل ان يقال ثبت بالدلائل اليقينية ان الارض كرة و ثبت ان هذه الجبال على سطح هذه الكرة جارية مجرى خشونات تحصل على وجه هذه الكرة. اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا ان هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت الارض كرة حقيقة خالية عن الخشونات و التضريسات لصارت بحيث تتحرك بالاستدارة بأدنى سبب لان الجرم البسيط المستدير اما ان يجب كونه متحركاً بالاستدارة على نفسه و ان لم يجب ذلك عقلا الا انه بأدنى سبب يتحرك على هذا الوجه اما لما حصل على ظاهر سطح كرة الارض هذه الجبال و كانت كالخشونات الواقعة على وجه الكرة فكل واحدة من هذه الجبال انما يتوجه بطبعه نحو مركز العالم و توجه ذلك الجبل نحو مركز العالم بثقله العظيم و قوته الشديدة يكون جارياً مجرى الوتد الذى يمنع كرة الارض من الاستدارة فكان تخليق هذه الجبال على وجه الارض كالاوتاد المغروزة فى الكرة المانعة لها عن الحركة المستديرة فكانت مانعة للارض من الميد و الميل و الاضطراب بمعنى انها منعت الارض من الحركة المستديرة“ (A.g.e., s. 9).

<sup>1752</sup> A'raf 54.



bahsedenenler demiştir ki, insan çok hızlı ve tam kapasite koşarken ayağını kaldırıp indirene kadar galaksi üçbin mil (bin fersah) hareket eder. Böyle olduğunda da bu hareket en son hız ve şiddette sayılmaktadır. Bu sebeple Allah Teâla “يَطْلُبُهُ حَيْثُ”<sup>1753</sup> buyurmuştur.

Fahru Razi tefsirinde ilmî konulara değini ve ondan tefsirde yararlanmaya çokça rastlanmaktadır.<sup>1754</sup> Gerçi yararlandığı bazı ilmî mevzuların doğruluğu belli değildir ve nicesinin yanlışlığı da ispatlanmıştır ama her halükarda yaptığı değiniler ve istifadeleri, onun ayetleri tefsir ederken kendi çağının meşhur ilmî meselelerini hesaba kattığını ve onun bilimsel içtihad okuluna taraftar olduğunu göstermektedir.

Abdullah b. Ömer Beydavi (vefatı hicri kameri 691), bazı ayetlerin tefsirinde ilmî mevzulardan yardım almış ve ayetlerin bilimsel tefsirine yönelmiş kişilerden biridir. Mesela:

”أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ“<sup>1755</sup>

(Allah'ın bulutu yürüttüğünü, sonra onun [parçalarını] birbirine eklediğini, sonra onları üstüste yığdığını görmüyor musun? Görüyorsun ki yanklarından yağmur çıkıyor. Gökyüzünden ondaki [büyük bulut

<sup>1753</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”و اعلم انه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة و الشدة و ذلك هو الحق لان تعاقب الليل و النهار انما يحصل بحركة الفلك الاعظم و تلك الحركة اشد الحركات سرعة و اكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله و يضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف ميل و اذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة و السرعة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه حيثاً“ (A.g.e., c. 14, s. 118).

<sup>1754</sup> Astronomi ve yıldız bilimden yararlanma oranı, bazı kimselerin itirazıyla karşılaş - cak kadar yüksektir. Bu itirazlara karşılık şöyle demiştir:

”و ربما جاء بعض الجهال و الحمقى و قال انك اكرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة و النجوم و ذلك على خلاف المعتاد! فيقال لهذا المسكين انك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته“ (A.g.e., c. 14, s. 121).

<sup>1755</sup> Nur 43.



kümelerinden] dağlardan dolu iniyor...) ayetinin tefsirinde ayetin manasını izah edip yorumlar ve bu izahın kabul edilebilir olduğunu göstermek isterken şöyle demiştir: “Bunu meneden kesin bir akli delil yoktur. Su buharı yukarı çıktığı ve onu parçalayacak ısı ona ulaşamadığında soğuk hava tabakasına varınca ve soğuk güçlenince orada birbirlerine yapışır ve buluta dönüşürler. Hal böyle olunca eğer havanın soğukluğu şiddetli olmazsa yağmur damlaları biçiminde aşağı düşerler. Eğer soğuk hava şiddetlenir ve birbirine yapışmadan önce buhar parçalarına ulaşırsa kar biçiminde aşağı düşer. Eğer birbirine yapıştıktan sonra düşerse dolu olarak yağar. Bazen hava çok soğuk olur, [o buharlar] sıkışır ve [birikmiş o kümeden] bulut meydana gelerek ondan yağmur veya kar yağar.”<sup>1756</sup>

Geçtiğimiz bölümlerde anlatıldığı gibi, Zehebi, Ebu'l-Fadl Mursi<sup>1757</sup> ve Celaleddin Suyutî'yi de, Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimlerini kapsadığını düşündükleri gerekçesiyle ilmî tefsire inanan isimler ve bu ekolün taraftarları arasında saymıştır.<sup>1758</sup> Fakat Kur'an'ın önceki ve sonrakilerin bütün ilimlerini kapsadığını düşünmek, bizim nazarıımızdaki ilmî tefsir okuluna taraftarlığın delili değildir. Bir kimse mümkündür ki Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini içerdiğine inanabilir ama Kur'an tefsirinde tecrübi ilimlerin verilerinden yardım almayı uygun bulmaz.

Her durumda, bilimsel tefsirin içtihad ekolü son yüzyıllarda bazı âlimlerin dikkatini çekmiş ve bu ekolü esas alan tefsir kitapları yazılmıştır.

<sup>1756</sup> “و ليس فى عقل قاطع يمنعه و المشهور ان الابخرة اذا تصاعدت و لم تحلها حرارة فبلغت الطبقة الباردة من الهواء و قوى البرد هناك اجتمع و صار سحاباً فان لم يشتد البرد تقاطر مطراً و ان اشتد فان وصل الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها نزول ثلجاً و الا نزل برداً و قد يبرد الهواء برداً مفرطاً فيقبض و ينعقد سحاباً ينزل منه المطر و الثلج” (Beydavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, c. 2, s. 127).

<sup>1757</sup> Suyutî onu “İbn Ebi'l-Fadl Mursi” olarak zikretmiştir. (Bkz: *el-İtkan*, c. 2, s. 1027). Ebu Hacer de ondan aynı adla bahsetmiş ve onu, hayat hikayesi Yakut Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Udeba*'sında (c. 9, cüz 18, s. 209-213) geçen nahiv âlimi, müfessir, muhaddis ve fakih Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl Mursi kabul etmiştir. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 156). Her ne kadar Ebu Hacer, onun biyografisi *Mu'cemu'l-Udeba*'da geçen aynı şahıs olduğuna bir delil göstermemişse de her halükarda Zehebi yanlışlıkla onu Ebu'l-Fadl olarak adlandırmıştır. Çünkü Zehebi'nin sözünün kaynağı Suyutî'nin *el-İtkan*'ıdır. Orada İbn Ebi'l-Fadl olarak belirtilmiştir.

<sup>1758</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 477-484.

Bunlar arasında, sırasıyla *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye fi ma Yetalleku bi'l-Ecrami's-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye*, *Tefsiru'l-Kur'an* ve *Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan ve'l-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an* kitaplarını telif etmiş Muhammed b. Ahmed İskenderani<sup>1759</sup>, Seyyid Ahmed Han Hindî (hicri kameri 1232-1315), Tantavi b. Cevheri Mısırlı (hicri kameri 1287-1385) zikredilebilir. Halid Abdurrahman el-İkk de ilmî tefsiri bir tür işari tefsir saymış, onun caiz, hatta zaruri olduğunu vurgulamış ve bu tür tefsirin şartlarını beyan etmiştir.<sup>1760</sup>

Bazı çağdaş tefsirlerde de bilimsel tefsirin örneklerine ve bazı ayetlerin manasını açıklamak için deneysel bilimlerin verilerinden yararlanıldığına rastlanmaktadır. Mesela:

Allame Tabatabai (r.a, vefatı hicri kameri 1402) **“وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ”**<sup>1761</sup> ayetinin tefsirinde, bu cümleden maksadın, suyun canlılığının hayatına tam manasıyla müdahil olduğunu açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Suyun hayatla irtibatı modern bilimin araştırmaları sayesinde ortaya çıkmıştır.”<sup>1762</sup>

Seyyid Mahmut Talegani (r.a, vefatı hicri şemsi 1358), **“وَالْأَرْضِ وَمَا”**<sup>1763</sup> ayetinin tefsirinde, inancına göre ayetin sarıh biçimde ve zınnen delalet ettiği mevzuları açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Öyle görünüyor ki bu mevzular, anlamlar ve icaplar açıklıkla bu ayetin ifadesinden çıkarılabilir, tevil ve mükellefiyet de sözkonusu olmaz. Aslında bu tür ayetleri tefsir eden, bilim ve araştırmanın gelişmesidir.”<sup>1764</sup> Üstad Mezarim Şirazi de **“وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ”**<sup>1765</sup> ayetinin yer kürenin hareketine işaret ettiğine ilişkin karineleri zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Günümüz bilim insanların hesaplarına göre yer yüzünün kendi çevresindeki hareket hızı her dakikata otuz kilometreye

<sup>1759</sup> Vefatı hicri kameri 1306. Sünni Eş'ari mezhebindendir. (Bkz: Rumi, *İttihacatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Rabi Aşere*, c. 2, s. 679).

<sup>1760</sup> Bkz: İkk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 217-224.

<sup>1761</sup> Enbiya 30.

<sup>1762</sup> Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 14, s. 279.

<sup>1763</sup> Şems 6.

<sup>1764</sup> Talegani, *Pertovi ez Kur'an*, c. 4, s. 110.

<sup>1765</sup> Neml 88.



yakındır. Güneşin çevresindeki transfer hareketindeki hızı ise bundan da fazladır.”<sup>1766</sup> Bu bilimsel meseleyi belirtmekle ayete getirdiği tefsiri desteklemiş ve daha açık ifade etmiş olmaktadır.

**Muhammed Sadıkî** (r.a), el-Furkan tefsirinin sahibi, **”أَلَمْ نَجْعَلِ”**<sup>1767</sup> **”كَفَاتًا”** **الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا”**<sup>1768</sup> ayetlerinin tefsirinde **”كَفَاتًا”** ne, iki kanadını toplayıp dalışa geçen kuş manası verdikten ve yeryüzünün hareket ve yerçekimini bu iki ayetten çıkardıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünün sakinleri Kur’an’dan yüzyıllar önce ve ondan yüzyıllar sonra bu iki özellikten habersizdiler. Bazıları hisse dayanarak yeryüzünün hareketiyle ilgili ayetleri tevil ediyor, bazıları bu konuda susuyor ve bundan kuşku duyuyordu. Ta ki bilim sözkonusu ayetleri tefsir edinceye dek. Öyleyse Kur’an’dan sonraki bilim insanları yeryüzünün hareketini keşfedenler değildiler. Kopernik ve Newton da yerçekimi teorisini ortaya atmış sayılamaz.”<sup>1768</sup>

**Şadi Nefisi**, aşağıdaki kitapları Kur’an’ın mevzu tefsiri kabul etmiş ve onları da ayetlerin bilimsel tefsirine giren kitaplar arasında saymıştır: Muhammed Tevfik Sadıkî’nin *el-Felek ve’l-Kur’an*’ı, Abdulaziz İsmail’in *el-Kur’an ve’t-Tıbbi’l-Hadis*’i, Muhammed Efendi’nin *Sünenullahi’l-Kevniyye ve’l-Avalimu’l-Uhra*’sı, Abdurrezzak Nevfel’in *el-Kur’an ve’l-İlmu’l-Hadis*’i, Mehdi Bazergan’ın *Bâd ve Bârân der Kur’an* ve *Mutahharât der İslâm*’ı, Seyyid Rıza Pâknejad’ın *Evvelin Dânişgah ve Âherin Peyamber*’i, Hüseyin Nuri’nin *Dâniş-i Asr-i Feza*’sı, Biâzâr Şirazi’nin *Gozeşte ve Âyende-i Cihan*’ı, Yedullah Niyazmend’in *İcaz-i Kur’an ez Nazar-i Ulûm-i İmrûz*’u, Mekarim Şirazi’nin *Peyâm-i Kur’an*’ı.<sup>1769-1770</sup>

<sup>1766</sup> Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 15, s. 569.

<sup>1767</sup> Mürselat 25-26.

<sup>1768</sup> Sadıkî, *el-Furkan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 29, s. 341.

<sup>1769</sup> Hatırlatmak gerekir ki, *Peyâm-i Kur’an*, ayetlerin bilimsel tefsirine ait müstakil bir kitap değildir. Müellifin, konusu “Kur’an-ı Mecid’de nübüvvet-i hâsse” olan sekizinci ciltte “günümüz bilimleri ve bilimsel buluşlar açısından Kur’an’ın mucizeviliği” başlığı altında edebi kurallara uygun biçimde hiçbir mükellefiyet olmaksızın bilimsel yasalara uygun görüp Kur’an’dan birtakım ayetler zikrettiği ve onların manasının bilimsel yasalara uygunluğunu izah ettiği mevzu tefsirdir. (Bkz: Mekarim Şirazi, *Peyâm-i Kur’an*, c. 8, s. 143-190).

<sup>1770</sup> Bkz: Es’adi ve arkadaşları, *Âsibşinasi-yi Ceryanhâ-yi Tefsiri*, c. 1 (Yedinci bölüm, Şadi Nefisi, *Ceryan-i Tefsir-i İlmi*), s. 435.

Fakat bu kitapların muhtevası üzerinde düşünme ve yapılacak bir inceleme, onların birçoğunun tefsir olmadığını ve yazarlarının ayetlerin bilimsel tefsirine girişmediklerini, bilakis çoğunun, Kur'an-ı Kerim'de bilimsel bulgulara ve buluşlara değinildiğini açıklayarak Kur'an'daki bilimsel icazı ve beyanlarının bilimsel buluşlara uygunluğunu gösterme niyetinde olduğunu ortaya çıkaracaktır.<sup>1771</sup> İçlerinden kimisi kendi kitabının girişinde hatırlatmıştır: “Kur'an ayetlerini batılı bilginlerin teori, nazariye ve varsayımlarına uydurmak ve hoşumuza giden manayı, Allah göstermesin, Kur'an'dan bir ayeti filan bilim adamının notu ve taslağına onaylatmak şeklinde beyan etmek istemiyoruz. Aksine birçok bilim adamının, yorulmak bilmez bir gayretle, yaratılıştaki bazı gizli sırların üzerindeki örtüyü, Kur'an'ın, yani Allah'ın onaylayacağı şekilde kaldırmayı başardığını söylemek istiyoruz.”<sup>1772</sup> Onlardan bir başkası ise *Bâd ve Bârân der Kur'an* başlığıyla yazdığı kitabın başında kitabı yazmaktaki maksadını şöyle açıklamıştır:

Rüzgarlar ve yağmurların adının geçtiği ve bununla ilgili keyfiyetin açıklandığı ayetlerdeki bazı ifadeler ve bilgi sızıntılarının meteorolojinin keşiflerine, bilimsel malumat ve teorilere şaşırtıcı biçimde uyduğunu ve Kur'an'ı gönderip nazil edenin rüzgarı gönderen ve yağmuru indiren olduğu manasına delalet ettiğini göstermek istiyoruz. Elbette ki Kur'an fizik yasaları ve ilkeleri oluşturma ya da bize meteorolojiyi öğretme amacı gütmüyor. Hayır, rüzgar ve yağmurdan bahseden hiçbir beşeri yazı ve sözde son yüzyıla kadar eşine rastlanmadık biçimde söz söylemiş olmasını, daha önce hiçkimsenin, rüzgarların ortaya çıkması, bulutların oluşması ve yağmurun düşmesi hakkında böyle fiil ve sıfatları kullanmadığını sözkonu ediyoruz.<sup>1773</sup>

Daha sonra kitabın birinci bölümünde rüzgar, bulut ve yağmurun ortaya çıkışının mahiyet ve niteliğini deneysel bilimlerden açıklanmış<sup>1774</sup> ve ikinci bölümde, Kur'an'daki beyan ve ifadelerin deneysel bilimlerde keşfedilenlere uygunluğunu göstermek üzere, hakkında üç fenomenin açıklandığı ve işaret edildiği Kur'an ayetlerini zikretmiştir.<sup>1775</sup> Örnek

<sup>1771</sup> Örnek olarak bkz: Mekarım Şirazi, aynı yer; Niyazmend, *İcaz-i Kur'an ez Nazar-i Ulûm-i İmrûz*, s. 24 ve sonrası.

<sup>1772</sup> Pâknejad, *Evvelin Dânişgah ve Âherin Peyamber*, c. 1, s. 3.

<sup>1773</sup> Bazergan, *Bâd ve Bârân der Kur'an*, s. 15-16.

<sup>1774</sup> Bkz: A.g.e., s. 21-89.

<sup>1775</sup> Bkz: A.g.e., s. 90-164.



vermek gerekirse, rüzgarların kısımları ve onların nasıl ortaya çıktığına ilişkin bilimsel analizden bilimsel buluşlar ve teorilere göre rüzgarın hareket ve mecrasının bizim görünüşte ve yerelde hissettiğimize aykırı olarak daima sirkülasyon biçiminde olduğu ve yörüngesi bulunduğu, fakat dillerin hiçbirinde ve modern bilimin kitapları hariç hiçbir kitapta rüzgarın genel olarak sirkülasyon veya yörüngesel ifadeyle anılmadığı, hep esmek, üflemek, gelmek, çarpmak, ulaşmak, akmak ve emsali gibi (bunun benzeri) kelime ve masdarlarla kullanıldığı sonucuna varmıştır... Ama Kur'an birkaç ayette “تَصْرِيفُ الرِّيحِ” ifadesini kullanmaktadır. “تَصْرِيفُ”, sirküle etmek, mükerrer getirmek ve halleri dönüştürmek manasına gelmektedir. Bütün bu anlamlar, rüzgarların yörüngede akması ve değişken haller arzemesinde mevcuttur.<sup>1776</sup>

Dolayısıyla bütün kitapları mevzu tefsiri kabul etmek ve ayetlerin bilimsel tefsirine koyulmuş kitaplar arasında saymak mümkün değildir. Fakat bu kitapların muhtevası gözönünde bulundurulduğunda genellikle yazarları bilimsel tefsirin taraftarı kabul edilebilir. Çünkü onların bilimsel keşifler ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım alarak ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkarmaya karşı çıkmış olabilecekleri uzak ihtimaldir.

### Bilimsel Tefsirin Muhalifleri

Zehebi, Ebu İshak Şâtübî'yi (vefatı hicri kameri 790), *el-Muvafakat* kitabında geçenlere dayanarak, geçmiş zamanlarda bilimsel tefsir düşüncesine muhalefetin reisi olarak tanıtmış, kendisi de onun görüşünü tercih etmiştir.<sup>1777</sup>

Ebu Hacer de Şâtübî'yi, geçmişte ilmî tefsirin en meşhur muhaliflerinden kabul etmiş<sup>1778</sup>, onu, ilmî tefsirin muhaliflerinin başında ayrı bir fasılda ele almış<sup>1779</sup> ve aşağıdaki kişilerden modern zamanlarda bilimsel tefsirin muhalifleri olarak bahsetmiştir<sup>1780</sup>:

<sup>1776</sup> Bu örneği açıklarken yaptığı izah hakkında bilgi için bkz: A.g.e., s. 90-91, 98-99.

<sup>1777</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 485-491.

<sup>1778</sup> Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 217.

<sup>1779</sup> Bkz: A.g.e., s. 275-293.

<sup>1780</sup> Bkz: A.g.e., s. 297-332.

1. Muhammed Abduh'un talebesi ve *Tefsiru'l-Menar*'ın yazarı Muhammed Reşid Rıza (vefatı 1935).
2. Mısırlı ünlü âlim ve el-Ezher Üniversitesi'nin müdürü Şeyh Mahmud Şeltut (vefatı 1964).
3. *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiyye*'de "el-Tefsir" makalesinin yazarı Üstad Emin Havli (vefatı 1965).
4. Ünlü yazar ve Kahire, Şam, Bağdad Lugat Cemiyeti'nin üyesi Üstad Abbas Mahmud Akkad (vefatı 1964).
5. *el-Tefsiru'l-Hadis*'in müellifi Üstad Muhammed İzzet Derveze Nablusî Filistinî.
6. *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an* müellifi Muhammed Abdulazim Zerkani.
7. *Fi Zilali'l-Kur'an* tefsirinin müellifi Seyyid Kutub (vefatı 1966).
8. Kahire Üniversitesi Felsefi ve Toplumsal Araştırmalar Bölümü Başkanı Ali Abdulvahid Vafi.
9. Andrew Scott'ın *Beynu'd-Din ve'l-İlm* kitabının mütercimi Üstad İsmail Mazhar.

Fakat bu isimlerin tamamının, ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkarırken deneysel bilimlerin bulgularından yardım alma manasında bilimsel tefsire karşı oldukları belli değildir. Mümkündür ki bazıları Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını inkâr ediyor olmaları bakımından bilimsel tefsire karşı çıkıyor sayılabilir, ama daha önce geçtiği gibi Kur'an'ın bütün ilimleri kapsamaması bir şey, deneysel bilimlerden yardım alınması ise başka bir şeydir. Yani bir kimsenin birincisine muhalif, ama ikincisine muvafık olması mümkündür.

Dolayısıyla Şâtibi ve Zehebi, bu kitapta kastedilen manada bilimsel tefsirin muhaliflerinden görülemez. Çünkü Zehebi, Şâtibi'yi *el-Muvafakat*'ta geçen meselelere istinaden ilmî tefsir düşüncesine muhalefetin lideri olarak tanıtmış ve kendisi de o kitaptaki delilleri sahih kabul ettiğinden onun görüşünü tercih etmiştir. Fakat *El-Muvafakat*'ta inkâr edilen ve delil gösterilen şeyler Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığıdır, ayetlerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturmada deneysel bilimlerden yardım alma değil. O, sözkonusu kitapta şeriatı ümmi ve ümmi kişilerin bilebileceği



seviyede tavsif etmiş<sup>1781</sup>; onun, Arapların önem verdiği ilimleri ve içlerinden âkil olanların gözönünde bulundurduğu ahlaki tashih edip mükemmelleştirdiğini savunmuştur.<sup>1782</sup>

Buna göre Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığı görüşünün ifrat ve yanlış olduğunu belirtmiş<sup>1783</sup> ama ayetleri tefsir ederken bilimsel bulgular ve verilerden yardım almanın yanlış ve hata olduğuna hiçbir izah getirmemiş, hatta buna değinmemiştir bile. Belki de Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünmemekle birlikte bazı ayetlerin tefsirinde bilimsel bulgular ve verilerden yardım almayı doğru buluyordu. Özellikle de kitabında yıldız bilimi, yağmurun yağma, bulutların ortaya çıkma ve rüzgarın esme zamanını inceleyen bilim (meteoroloji), tarih bilimi, eski ümmetlerin haberleri, tıp ilmi gibi ilimlerden Arapların önem verdiği bilimler olarak bahsettiği ve Kur'an'daki birtakım ayetleri bu ilimlerle ilgili gördüğü<sup>1784</sup> hesaba katılırsa. Bahsi geçen ilimlerden haberdar olmak o ilimlerle alakalı ayetlerin manasını ortaya çıkarmada etkili olacağına göre onun da bu etkiye inanıyor olduğu ve bu tür bilimsel tefsiri onayladığı hiç de uzak ihtimal değildir. En azından bu anlamdaki bilimsel tefsire muhalefeti kesin değildir. Yine adı sayılan herkesin her türlü bilimsel tefsire, hatta deneysel bilimlerin kesin bulgu ve verilerinden yardım almaya muhalif oldukları belli değildir. İçlerinden bazıları, ayetlere bilimsel teorileri dayatmaya ve ayetleri, sallantıdaki bilimsel teorilere uydurmaya itiraz etmiş de olabilir. Fakat belki de mümkün durumlarda tefsirde deneysel bilimlerin kesin bulgularından istifade meselesine muhalefet etmiyorlardı. Ebu Hacer'in Seyyid Kutub'tan naklettiği bir cümle bu izahı desteklemektedir. Zira o cümlede Kutub, Kur'an'ın hakikatlerini bilimsel varsayım ve teorilere, hatta bilimin mutlak olmayan gerçeklerine bile uydurmanın hangi bakımlardan hata olduğunu izah ettikten sonra şöyle demiştir:

“Burada kastedilen, Kur'an'ı anlamada bilimin varlık, yaşam ve insan hakkında keşfettiği hakikatler ve teorilerden faydalanmamamız değildir. Hayır, kastettiğimiz bu değildir. Allah Teâla şöyle buyurmuştur:

<sup>1781</sup> Bkz: Şâtibi, *el-Muvafakat fi Usulî's-Şeriat*, c. 2, s. 69-70.

<sup>1782</sup> Bkz: A.g.e., s. 71.

<sup>1783</sup> Bkz: A.g.e., s. 79.

<sup>1784</sup> Bkz: A.g.e., s. 71-76.



سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ<sup>1785</sup>

(Onun hak olduğu ayan beyan ortaya çıksın diye çok geçmeden nişanelerimizi âfâkta [dünyada] ve kendilerinde [varlıklarında] göstereceğiz.)

Bu işaretin icabı, ilmin âfâkta [dünyada] ve insanların varlığında keşfedeceği Allah'ın nişaneleri üzerinde tedebbür etmemiz ve [bilimin] keşfettikleri aracılığıyla Kur'an'daki medlullerin sınırlarını tasavvurumuzda genişletmemizdir.” Daha sonra ayetlerin medlulünü genişletip derinleştirmek için açık ve sahih olarak bilimsel bulgulardan yararlanmayı Kur'an ayetlerinden misallerle açıklamıştır.<sup>1786</sup>

Bilimsel tefsirin muhaliflerinden sayılan kişilerin diğer muhalefeti de bu sınırdan olabilir. Yahut içlerinden Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına muhalif Şâtûbî gibi kimilerinin bile görüşünü net olarak bilmek, sözlerini dikkatlice ve üzerinde düşünerek ele almaya ihtiyaç duyurmaktadır. Bu çalışmada bu tür bir tahkiki gözardı ediyor<sup>1787</sup> ve bilimsel tefsirin sahih olup olmadığını anlamada temel rol oynayan taraftarların ve muhaliflerin delillerini incelemeye koyuluyoruz.

## Bilimsel Tefsirin Taraftarlarının Delillerini İnceleme

### Nakli Deliller

Bilimsel tefsirin taraftarları için zikredilen delillerin bir bölümü, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına delil gösterilen ayetler ve rivayetlerdir. Mesela:

”مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ“<sup>1788</sup>

(Bu kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik.)

<sup>1785</sup> Fussilet 53.

<sup>1786</sup> Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 321.

<sup>1787</sup> Rızai İsfehani, bir grup Şii ve Sünnî âlimi tefsirde tafsile inananlar olarak tanıtmış ve adını verdikleri arasında Seyyid Kutub ve Muhammed Reşid Rıza'yı bu grup içinde zikretmiştir. O, Ehl-i Sünnet'ten bu iki isme ilaveten Ebu Hacer ve Muhammed Mustafa Merağî'yi, Şia'dan da Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî, Allame Tabatabâi, Mekarim Şirazi, Muhammed Hadi Ma'rîfet, Cafer Subhani, Lütfullah Safi Gulpeygani, Ali Mişkîni ve Muhammed Sadîkî'yi de tafsile kail olan isimler olarak saymıştır. (Bkz: Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmi-yi Kur'an*, s. 327-347).

<sup>1788</sup> En'am 38.



- ”وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“<sup>1789</sup>

(Bu kitabı herşeyi açıklamak için sana indirdik.)

- Allah Rasulü'nden (s.a.a) şöyle buyurduğu bir rivayet nakledilmiştir:

”ستكون فتن. قيل: و ما المخرج منها؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما يعدمكم و حكم ما بينكم“<sup>1790</sup>

(Çok yakında bazı fitneler patlak verecek. Denildi ki: “Onlardan çıkış yolu nedir?” Şöyle buyurdu: “Sizden önce vuku bulmuş olanların ve sizden sonra vuku bulacak olanların haberi ve aranızda geçenlerin hükümünün yer aldığı Allah'ın kitabıdır.”)

- İbn Mesud'dan nakledilmiş söz:

”من اراد العلم فعليه بالقرآن فانّ فيه خبر الاولين و الآخرين“<sup>1791</sup>

(Kim ilim istiyorsa Kur'an'a yönelsin. Çünkü geçmiştekilerin ve gelecektekilerin haberi ondadır.)

- Ondan nakledilen bir başka söz:

”من اراد علم الاولين و الآخرين فليثور القرآن“<sup>1792</sup>

(Kim geçmiştekilerin ve gelecektekilerin ilmini istiyorsa Kur'an üzerinde çalışsın.)

- Ondan nakledilmiş bir başka söz:

”انزل في هذا القرآن كل علم و بين لنا فيه كل شيء ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن“<sup>1793</sup>

(Bu Kur'an'da her ilim nazil olmuştur ve onda herşey bizim için beyan edilmiştir. Fakat Kur'an'da bizim için beyan edilmiş şeyler hakkında ilmimiz yetersizdir.)

<sup>1789</sup> Nahl 89.

<sup>1790</sup> Suyuti, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1025.

<sup>1791</sup> Aynı yer.

<sup>1792</sup> Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 106.

<sup>1793</sup> Aynı yer.

Suyuti, bu ayetler, Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetler ve İbn Mesud'un ilk sözüyle istidlalde bulunmuştur.<sup>1794</sup> Ebu Hacer de birinci ayeti tefsirde bilimsel eğilimi destekleyenlerin delilleri arasında saymış ve onların iddiasına delaletini izah etmiştir. Daha sonra ise muhaliflerin bu istidlale eleştirisini belirtmiş ve İbn Mesud'un son iki sözünü, ona delil gösterilen haberler olarak bildirmiştir.<sup>1795</sup>

Söz konusu istidlal ele alındığında denebilir ki, bu ayetler ve rivayetler, Kur'an'ın tüm ilimler konusunda söz söylediğine delalet etmektedir. Çünkü ayetlerdeki "كل شيء" ve "من شيء" umum ifadesi, hadis-i nebevîdeki "ما قبلكم" ve "ما بعدكم", yine "ما بينكم" mutlak beyanlar, İbn Mesud'un sözlerindeki "علم الأولين و الآخرين" ve "كل علم" tabirleri tüm ilimleri kapsamaktadır ve Kur'an'ın deneysel bilimler hakkındaki sözlerini anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç bulunduğu, en azından ayetlerin deneysel bilimlerle ilgili noktalara delaletini açıklığa kavuşturmak için deneysel ilimlerin bulgularından yardım almak gerektiği çok nettir.

Fakat bu istidlal bazı bakımlardan sorunludur:

1. <sup>1796</sup> "مَا فَوَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" ayetinde "الْكِتَابِ" tan kastedilenin Kur'an olduğu belli, hatta zâhir değildir. Çünkü muradın Levh-i Mahfuz olma ihtimali, Kur'an olma ihtimalinden daha zayıf değildir. Elbette ki Fahru Razi ayette Kur'an'ın kastedildiğini belirterek, elif ve lâmın müfred isme geldiğinde o ismin öncelikli malum manaya hasredildiği ve Müslümanlar nezdinde "الْكِتَابِ"ın öncelikli malum manasının Kur'an olduğu<sup>1797</sup> şeklinde istidlalde bulunmuştur. Alusi de onu "Kur'an" olarak tefsir etmiştir.<sup>1798</sup> Fakat muhalifler ayetin (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ<sup>1799</sup>) siyakımı, "الْكِتَابِ" tan muradın Levh-i Mahfuz olduğuna delil kabul etmekt -

<sup>1794</sup> Bkz: Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1025.

<sup>1795</sup> Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 103-106.

<sup>1796</sup> En'am 38.

<sup>1797</sup> Bkz: Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 12, s. 215.

<sup>1798</sup> Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 4, cüz 7, s. 144.

<sup>1799</sup> En'am 38.



dir. Zemahşeri de ona Levh-i Mahfuz manası vermiş ve başka bir mana zikretmemiştir.<sup>1800</sup> Bu tefsir Hasan ve Katade'den de nakledilmiştir.<sup>1801</sup>

2. Kur'an ayetlerinin zâhirinden herşeyin tıbyan ve beyanının elde edilemeyeceği karinesiyle ya bazılarının dediği gibi<sup>1802</sup> “كل شيء” den kasdedilenin din ahkâmının usûl ve külliyyatı olduğu söylenmelidir ya da Kur'an'ın zâhir ve bâtın lisaniyle herşey için tıbyan olduğu ve Kur'an'ın bâtın diline aşına olan Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) şahsı için herşeyin tıbyanı<sup>1803</sup> olduğu söylenmelidir. Bu iki ihtimalden hiçbirine göre ayet istidlalde bulunanların iddiasına delalet etmemektedir. Çünkü birinci ihtimale göre ayet, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına delalet etmemektedir. İkinci ihtimale göre de örf diliyle ve herkesin anlayabileceği şekilde tüm ilimleri beyan etmemektedir. Öyleyse ondaki ilimleri anlamak ve tefsir etmek için bilimsel tefsire ihtiyaç duyurmamaktadır ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almayı gerektirmemektedir. Bu izah, “الكتاب”tan maksadın Kur'an olduğu esas alındığında önceki ayet için de geçerlidir.

3. Zikredilen rivayet sened açısından güvenilir değildir. İbn Mesud'un sözleri ise senedin zayıflığına ilaveten sahabi reyî olması ve hata ihtimali barındırması nedeniyle istinat edilebilirlik kabiliyeti taşımamaktadır. Fakat bu rivayetlere benzer rivayetler Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) epey fazla geldiğinden ve aralarında sahih senede sahip rivayetler de bulunduğundan<sup>1804</sup> sened sorunu ve sahabi reyinin hata edebilir olması gözardı edilmektedir. Ama delalet bakımından ayetlerin delaleti konusunda beyan edilen ikinci eleştiri bu rivayetler konusunda da geçerlidir. Bir farkla ki, bu rivayetlerin bir kısmında Kur'an'da herşeyin açık-

<sup>1800</sup> Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 21.

<sup>1801</sup> Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 4, cüz 7, s. 145.

<sup>1802</sup> Bkz: A.g.e., c. 7, cüz 12, s. 216, satır 22.

<sup>1803</sup> Bu ayet hakkında daha fazla izah için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 147-150.

<sup>1804</sup> Bu rivayetlerin bazılarını görmek için bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kaî*, c. 1, s. 111-113; Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 148-149; İmam Sadık'tan (a.s) sahih senedle nakledilmiş o rivayetlerden biri şöyledir:

“كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و فصل ما بينكم و نحن نعلمه”

(Kuleyni, aynı yer.)

landığı ve Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığı belirtilmiştir, fakat bunu anlamak herkesin güç yetireceği bir şey değildir. Sadece Peygamber ve o Hazret'in vasileri (a.s) onu anlayabilirler. Dolayısıyla ilimlerin zâhir ve örf diliyle beyanı kastedilmediğinden tefsir alanına girmemekte, bilimsel tefsire ihtiyaç duyurmamakta, bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması ondan çıkmamaktadır. Bilakis, yalnızca Peygamber ve vasilerinin vakıf olduğu bâtını ve örf ötesi dille beyan edilmiştir.

4. Bu ayet ve rivayetlerin Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığına, ilimlerin örf lisanıyla ve anlaşılır dille beyanına ve umum için tefsir olduğuna delalet taşıdığı farzedildiğinde de onlardan bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması sonucu çıkmayacaktır. Çünkü daha önce geçtiği gibi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsamı ve ilimlerin örf diliyle ve tefsir edilebilir lisanla beyanı bir şey, bilimsel tefsir ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almak başka bir şeydir. Mümkündür ki Kur'an bütün ilimlerle ilgili bir beyana sahip olabilir ama onu anlamada bilimsel tefsire ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almaya ihtiyaç duyulmayabilir.

### Akli Deliller

Ebu Hacer, “استدلوا بالمعقول” tabiriyle bilimsel tefsiri onaylayanlar için, aşağıda mana olarak nakledip inceleyeceğimiz yedi akli delil beyan etmiştir:<sup>1805</sup>

1. Kur'an, Allah'ın kulları üzerindeki hüccetidir. Onun hüccet olması mucizevi olmasıylaadır. Çoğu insan Arap olmadığından, Kur'an'ın belagat yönünden icazını idrak edebilmeleri için Kur'an mecburen, anlaşılması Arap dilini bilmeye bağlı olmayan başka bir açıdan da mucize göstermelidir. Dolayısıyla Kur'an'ın insanların geneli için mucize oluşu bilimsel meseleleri açıklamayı da gerektirmektedir. Böylelikle bu yolla, mucizevi oluşu deneysel bilimlerin bilginleri için sabit olacaktır.

Bu istidlale cevap verirken şöyle denecektir: Öncelikle, Kur'an'ın Arap olmayanlar, hatta deneysel bilimlerin bilginleri için icazının ispatı, Kur'an'ın bilimsel meseleleri açıklamaya bağlı değildir. Onlar, Kur'an'ın nüzulü zamanında ve sonrasında Arap dilindeki fesahat ve belagatin

<sup>1805</sup> Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 106-109.



büyük ustalarının Kur'an'dakine benzer bir sure getirmekten acziyete düşmesi ve Kur'an'daki fesahat ve belagatin fevkalade olduğunu itira etmelerinden onun icazını anlamak mümkündür. Yahut bir süre sonra gerçekleşen gaybi haberlerinden onun mucizevi olduğunu anlayacaklardır. Ya da eğitim görmemiş bir kişinin, cahiliyet asrında en üstün maarif ve ahlak, ibadet ve diğer meselelerin ahkâmını insanlık için getirmesinden Kur'an-ı Kerim'in ilahi olduğu ve onu getirenin Allah Teâla ile irtibatına vakıf olacaklardır. İkincisi, daha önceki kısımlarda defalarca açıklandığı gibi, Kur'an-ı Kerim'in bilimsel mevzuları açıklamaya girmesi, Kur'an'dan bilimsel mevzuları bulup çıkarmayı deneysel bilimlerin bulgularından yardım alma sayılmasa bile bilimsel tefsir kabul ediyor olmamız hariç, bilimsel tefsiri ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almayı, hatta bunun güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

2. Bilimsel mucizevilik, mülhidleri, Kur'an'ın icazı üzerinde kuşku yaratmada acze düşürmektedir. Çünkü Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesi zeki insanlar nezdinde, o hakikatin yaratıcısının Kur'an'ı indiren olduğuna dair hissedilen bir delildir.

Bu istidlale cevap verirken şöyle denecektir: Her ne kadar Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesi, beşeriyetin bilgisinin çok düşük seviyede olduğu bir çağda ve okuma yazmaya aşina insanların bile çok az olduğu Arabistan'da, özellikle de Kur'an'ı getirenin eğitim görmemiş ve ümmi biri olduğu hesaba katılırsa Kur'an'ı indirenin Allah Teâla olduğuna aşikâr delil oluşturabilirse de önceki delile cevap verirken söylenenler dikkate alınırsa, birincisi, Kur'an'daki icaz ve mülhidlerin onda kuşku yaratmada acze düşmesi Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesine bağlı değildir. İkincisi, Kur'an'da bilimsel hakikatin zikredilmesi, bu kitapta kastedilen manada bilimsel tefsirin lüzumunu veya güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

3. Kur'an-ı Kerim, doğa fenomenleri konusunda ve bununla ilgili olarak pek çok ayet içermektedir. İslam dinine daveti kolaylaştırmak ve bilim çağı olan bu çağda ona zemin hazırlamak bilimsel tefsire ve bilimsel verilerin ışığında o ayetlerin manasını anlamaya bağlıdır.

Bu delile cevap verirken şöyle denecektir: Her ne kadar Kur'an'da doğa fenomenleriyle ilgili ayetlerin varlığı inkâr edilemez ise de ve söz konusu

ayetleri anlama ve tefsir etmede bilimsel hakikatlerden ve deneysel bilimlerin kesin bulgularından yararlanma imkânı menedilmiş değilse de, hatta eğer ayetlerin sahih tefsirinin sonucu deneysel bilimlerin bulgularıyla örtüşmesi deneysel bilimlerin bilginlerini İslam'a cezbetmede etkili olacaksa da, bu izah bilimsel tefsiri ispatlamak için yeterli değildir. Bilimsel tefsirin sıhhati bir şey, ayetler için beyan edilen mananın bilimsel bulgularla örtüşmesinin bilginleri İslam'a cezbetmede etkili olması başka şeydir. Sahih olmayan tefsir metoduyla bilimsel teorilere uygun bir mana ayetler için beyan edilebilir ve bunun sonucunda bilim adamları da İslam'a ve Kur'an'a eğilim gösterebilir. Fakat bu mana eğer ayetlerin gerçek manası olmazsa sözkonusu mananın gerçeğe aykırı olduğu anlaşıldığında bilim adamlarını İslam'a cezbeden etki ortadan kalkacak ve tam tersi bir sonuca yolaçacaktır.

Öyleyse İslam'a davetin zeminini hazırlamada tefsirin neticesinin etkisine bakmadan önce ayetlerin manasını anlamının ve tefsirin sahih metodunu bilmek ve bu sahih metotla ayetlerin manasına ulaşmak gerekmektedir. Eğer o mana bilimsel bulgulara uyuyorsa bilim adamlarını İslam'a davette ve cezbetmede ondan yararlanılabilir. Eğer uygun düşmüyorsa onları başka yoldan İslam'a çağırarak gerekir. Zira İslam'a davet yolu ve Kur'an'ın icazı ile İslam'ın hakkaniyetini kavramanın delili, Kur'an'ın manasının bilimsel teorilere uygunluğuyla sınırlı değildir. Tabii ki Kur'an'ın sahih bilimsel teoriye aykırı bir mevzu beyan etmeyeceği bellidir. Fakat ona sessiz kalması ve o konuda bir açıklama yapmaması da mümkündür. Bir yerde, ayetten anlaşılan mana bilimsel teoriye aykırıysa ayetten anlaşılanın sahih metoda göre olup olmadığı ve burada hata yapıp yapılmadığı incelenmelidir. Yahut sözkonusu bilimsel teori yanlış olabilir ve teorisyenler ona ulaşmada yanlışlık yapmışlardır.

4. Allah Teâla, Kur'an-ı Kerim'de çokça ve tekrarlayarak göklerin ve yerin hallerini, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesini, aydınlık ve karanlık hallerini, ay ve yıldızları kendi ilim, kudret ve hikmetine delil göstermiştir. Eğer bu konuda (göklerin halleri vs.) araştırma yapmak ve mevzu üzerinde düşünmek caiz olmasaydı Allah, kitabını bunlarla doldurmazdı.



Bu delil de iddiaya delalet etmemektedir. Çünkü iddia, gökyüzü ve yeryüzünün halleri vs. gibi doğal fenomenler üzerinde düşünme ve onları araştırmanın caiz olduğuyla ilgili değildir. Öyleyse Allah'ın bu gibi şeyleri delil göstermesinden onun caiz olduğu sonucu çıkmaz. İddia, deneysel bilimlerin bulgu ve verileri yardımıyla ayetlerin tefsirinin ve bilimsel tefsirin doğru, güzel veya gerekli olup olmadığıdır ve zikredilen beyan bunu ispatlamak için yeterli değildir, hatta mevzuya dâhil bile edilemez.

5. Kur'an, vahyin nüzulü zamanında hiçkimsenin haberdar olmadığı kapsayıcı ve dakik bilimsel ilkeler formunda maddi âleme dair kuşatıcı ve net bir tasvir ortaya koymuştur. Kur'an'ın nüzulünden sonra ortaya çıkan modern bilimler, Kur'an'da maddi âleme ilişkin kuşatıcı tasviri ve Kur'an'da beyan edilmiş kapsayıcı ve dakik bilimsel ilkeleri teyit etmiş, onun doğruluğuna şahit göstermiş ve hiçbir bakımdan onunla çatışmamıştır.

Bu delil de Kur'an'daki bilimsel icazı ifade etmektedir ve bilimsel tefsirin gerekliliği, güzelliği veya sıhhatine delalet etmemekte, hatta konuyla bağı bile yoktur.

6. Rivayet tefsiri kitaplarında doğal fenomenlere ilişkin gösterilmiş yanlış tavsif ve tahliller, Allah'a ve İslam'a davet zeminini ortadan kaldırmıştır. Bu kitaplarda yıldırım, bulutu yürüten melek olarak tefsir edilmiş, ondan işitilen gök gürültüsü ise bulutu yürütmenin sesi veya o meleğin tespih ederken çıkardığı ses kabul edilmiştir. Şimşek, işlerin yürütüldüğü bükülmüş mendil şeklinde tavsif edilmiştir. Yine denmiştir ki: "Yeryüzü balığın sırtında durmaktadır..." Hal böyle olunca, bilim camiasında Allah'a davet edenler bilimsel bulgulara aykırı böyle yorumlarla karşılaştıklarında nasıl olacaktır?! [Dolayısıyla Allah'a davet ve dini tebliğ zemininin oluşabilmesi için ayetlerin bilimsel tefsirine yönelinmelidir].

Bu delil, Ebu Hacer'in kitabında eksik aktarılmıştır. Fakat bizim tamamladığımız biçimiyle okunduğunda üçüncü delilin manasına yakın olduğu anlaşılmaktadır. O delile cevap verirken söylenenlerin bu delile cevap verirken de geçerli olacağı bellidir ve iddiaya delalet etmediği ortadadır. Bu delilde geçen ilave, rivayet tefsiri kitaplarındaki bilime aykırı yorumların varlığına işaret edilmesidir. Ama o tefsirlerin varlığı da bilimsel tefsirlere yönelmeyi icap ettirmez. Zira hem sözkonusu tefsirlerin,



hem de bilimsel tefsirin yanlış olması mümkündür. Öyleyse o tefsirlerin yanlışlığı ile bilimsel tefsirin doğruluğu arasında zorunlu ilişki bulunmamaktadır. Elbette ki bütün o tefsirlerin bâtıl olduğu da kesin değildir ve incelenmelidirler. Belki de onların hepsi veya bir kısmı sahih olabilir, akıl ve bilimle izah edilebilirler. O rivayetlerin bilimsel açıdan akla uzak veya bilimsel teorilere aykırı olduğuna bakıp sadece bu nedenle uydurma olduklarına hükmetmek olmaz.

7. Kur'an müfessirinin bilim çağında bilimi bir kenara atması veya Kur'an'da ortaya atılan bilimsel meselelerde İslam'ın asr-ı saadetindeki müfessirlerin anladığı manaya dayanması olacak iş değildir. Eğer böyle yapılırsa İslam'a ağır zarar vermiş veya İslam'ı birçok hayırdan mahrum etmiş olurlar. Bu da bulanık suda balık avlayan ve Kur'an'ın bilime aykırı ya da ilerlemeye mani olduğunu zanneden İslam düşmanlarına fırsat verecektir.

Bu delil de büyük ölçüde üçüncü ve altıncı delile benzemektedir. Bu iki delile cevaben söylenenlerden bu delilin durumu da anlaşılmış olacaktır. Bu üç delilde bilimsel tefsirin faydası rasyonel kriter formunda açıklanıp izah edilmemiştir. Eğer ona yönelmezsek İslam'ın bundan zarar göreceği veya birçok hayırdan mahrum kalacağı varsayımıyla bilimsel tefsirin lüzumlu veya güzel olduğuna teveccüh göstermişler ama sorunun cevabını vermemişlerdir: Acaba böyle bir tefsir diyalogun rasyonel ilkelerine uygun mudur? Acaba Kur'an ayetlerini söyleyen ve indiren Allah Teâla ve onu ümmete tilavet eden Peygamber-i Ekrem (s.a.a) böyle bir tefsire muvafık mıdır? Hâlbuki onun diyalogun rasyonel ilkelerine mutabakatı ve Allah Teâla ile Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) bu tefsire muvafakatı kesin değilse ona yönelmekle sağlanacağı tasavvur edilen fayda ve defedilecek zarar, Yüce Allah'ın muradını keşfetmek için yeterli, muteber ve güvenilir delil değildir.

Çağdaş yazarlardan biri de bilimsel tefsiri onaylayanların sekiz delilini beyan etmiştir.<sup>1806</sup> Ama onlardan hiçbirinde bilimsel tefsirin zaruret, güzellik ve sıhhati diyalogun rasyonel ilkeleri açısından incelenmemiş; bilimsel tefsirin sahihliği, rasyonel kriter formunda ispatlanmamıştır.

<sup>1806</sup> Bkz: Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 350-352.



Birinci delili şöyledir:

Modern buluşlar ve bilimsel yasalar Kur'an'daki meseleleri açıklamayı sağlamakta ve ayetleri tefsir ederken bize yardım etmektedir. Mesele yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafında hareket ettiğinin keşfedilmesi, <sup>1807</sup>“أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا” ayetinin tefsir edilmesini ve ayet-i şerifenin manasının “Yeryüzünü insanın her işine yeter hale getir-medik mi?” olmadığının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilakis ayetin anlamı şöyledir: “Yeryüzünü hızlı ve çekimli hareket eder kılmadık mı?” Nitekim bazıları birinci anlamı kabul etmiş olmakla birlikte bilimsel tefsirle ilgilenen başkaları ikinci anlamı tercih etmişlerdir. <sup>1808</sup>

Öyle görünüyor ki, bu delilde beyan edilenler tartışma mahallinden farklı bir yerdedir. Bilimsel tefsiri onaylayanlar ve karşı çıkanların tartıştığı nokta, ayetlerin manasını bilimsel teorileri esas alarak açıklamanın sahih olup olmadığıdır. Mesele, bunu esas alarak beyan edilen mananın Yüce Allah'ın muradı olup olmadığıdır. Delilin ifade ettiği şey şudur ki, modern keşifler ve bilimsel yasalar, ayetler için bilimsel buluşlara uygun yeni anlamlar gösterilmesini sağlamaktadır. Bunun için de örnek olarak, yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketinin keşfedilmesinin, <sup>1809</sup>“أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا” ayetine, “Yeryüzünü hızlı ve çekimli hareket eder kılmadık mı?” manasının verilmesini sağladığı hatırlanmıştır. Yani bu bilimsel keşif esas alınarak “كِفَاتًا” kelimesi, yeryüzünün hızlı hareketi ve çekim kuvveti olarak tefsir edilmiştir. Tartışma, bilimsel keşiflerden sonra ayetlerin yeni anlamlarla tefsir edilip edilmeyeceği, delilde geçtiği gibi böyle bir tefsirin şahidi olup olmayacağı üzerinedir. Tartışma, böyle bir tefsirin sahih ve muteber olup olmadığı konusundadır. Delilde onun sahih ve muteber olup olmadığına ilişkin bir şahit zikredilmemiştir. Bilimsel tefsirin muhalifi diyebilir ki, evet, yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketi keşfedildikten sonra ayet böyle tefsir edilmiştir. Ama bu tefsir sahih değildir. “كِفَايَت” kelimesi “كَفْت”ten gelmektedir ve “كَفْت” lugatta kavramak ve toplamak, hazırl -

<sup>1807</sup> Mürselat 25.

<sup>1808</sup> Rızai İsfehani, a.g.e., s. 350.

<sup>1809</sup> Mürselat 25.

yıp toparlamak manası verilmiştir.<sup>1810</sup> Bu lugat manası dikkate alındığında yeryüzü için “كَفَات” vasfı, Allah Teâla’nın yeri, insanlar ve diğer canlı ve ölü varlıklara kendinde yer verecek ve onları kapsayacak biçimde yarattığı manasında zâhir olmaktadır. Siyak, yani ondan sonraki ayetin de (أَحْيَاءُ وَأَمْوَاتًا) bu anlamla münasebeti vardır ve bu manayı teyit etmektedir. Bu açıklamaya göre “...<sup>1811</sup> أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا” ayeti, “Yeryüzünü canlıları ve ölüleri kapsayacak şekilde varetmedik mi?” manasıyla zuhur etmiş olmaktadır. Yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketinin keşfedilmesinin, Allah Teâla’nın ayetten beyan edilen manayı kastetmediğine ve yeryüzünün hızlı hareketi ve çekim kuvvetini kastettiğine hiçbir delaleti yoktur. Tabii ki bazıları “كَفَّت” e hızlı uçuş manası da vermiştir.<sup>1812</sup> Fakat açıklama tarzından anlaşılmaktadır ki bu mana, kelimenin mecazi anlamıdır ve kuşların uçuş sırasında kanadı tutmasıyla ilişkisi bakımından böyle bir manada kullanılmıştır. Lafız, hakiki mananın kastedilmediğine ve o mananın kastedildiğine bir karine bulunduğunda mecazi manada tefsir edilebilir. Bu ayette böyle bir karine mevcut değildir. Hatta bu mana da “كَفَات”ın hakiki manası olsa ayetin bu manada tefsiri, belirleyici karine ister. Ama böyle bir karine de yoktur. Bu açıklamayla bazı çağdaş yazarların bu tefsiri teyit etmelerinin<sup>1813</sup> yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Yine ayetin diğer tefsirinin, bahsi geçen yazarın beyan ettiği biçimiyle (yeryüzünün insanlar için yeterli olması)<sup>1814</sup>

<sup>1810</sup> Ragıb şöyle demiştir: “الكَفْتُ: القبض و الجمع” (el-Müfredat, s. 433). Tabersi şöyle demiştir:

”و كفت الشيء يكفته كفتاً و كفاتاً، اذا ضم و منه الحيث اكتفوا صبيانكم اى ضمّوهم الى انفسكم“

(Mecmeu’l-Beyan, c. 10, s. 631, Mürselat suresi 25. ayetin lugat bahsinde).

<sup>1811</sup> Mürselat 25-26.

<sup>1812</sup> Ragıb şöyle demiştir: “و قيل هو الطيران السريع و حقيقته قبض الجناح للطيران” (R - gıb, aynı yer).

<sup>1813</sup> Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur’an*, s. 350 ve 367.

<sup>1814</sup> Bir yerde bu tefsiri *Terceme-i İlahi-yi Kumşei*’den nakletmiştir (A.g.e., s. 350). Başka bir yerde ise eskilere nispet etmiştir (A.g.e., s. 377). Fakat hem onun nakli *Terceme-i Kumşei*’den farklıdır, hem de eskilerin tefsiri başka şekildedir. Kumşei’nin tercümesi şöyledir: “Yeryüzünü, canlıların orada maişetlerini temin etmesi, ölülerin ise içinde gizlenmeleri için hacetleri kapsayacak şekilde ve kifayetli (mesken ve insanın her işi için) varetmedik mi?” Şeyh Tusi ayeti tefsir ederken şöyle buyurmuştur:



olmadığı da anlaşılmaktadır. Bilakis ayetin manası şöyledir: “Yeryüzünü canlıları ve ölüleri kapsayacak şekilde varetmedik mi?”

2, 3 ve 4. delilleri Ebu Hacer’in ikinci aklî delilinin benzeridir. Sekizinci delil ise Ebu Hacer’in “اولاً” tabiriyle beyan ettiği birinci naklî delilinin aynısıdır. Ebu Hacer’in ikinci aklî delili ve birinci naklî deliline cevap verirken yapılan açıklamadan bu birkaç delilin yetersizliği de anlaşılmaktadır. Beşinci delil de bazı bakımlardan Ebu Hacer’in altıncı aklî deliline benzemektedir ve Ebu Hacer’in altıncı deliline verilen cevaptan beşinci delilin bazı yetersizlikleri anlaşılmış olmaktadır. Buna ilaveten, yazarın kendisi beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci delilleri incelemiş ve onların yanlışlığı ve yetersizliğini beyan etmiştir. Bu sebeple muvafıklar için zikrettiği diğer delilleri incelemeye ihtiyaç yoktur.

### Sonuç

Bilimsel tefsirin taraftarlarının delillerinin incelemesinden aşağıdaki noktalar çıkmaktadır:

1. Kur’an’ın bütün ilimleri kapsadığı sabit değildir. Sübutu farze-dilse bile bütün ilimlerin Kur’an’da, tefsirin sahasına girecek ve bilimsel tefsire ihtiyaç duyuracak biçimde zâhir ve örf diliyle beyan edildiği kesin değildir.

2. Kur’an’ın bütün ilimleri kapsamı, ilimleri örf diliyle açıklaması ve onların tefsir edilebilir olması bir şey, bilimsel tefsir ise başka bir şeydir. Kur’an’ın bütün ilimlerle ilgili beyanda bulunması mümkün olabilir, ama onu anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç olmayabilir.

3. Kur’an’daki icazın ispatı Arap olmayanlar, hatta deneysel bilimlerin bilginleri için Kur’an’daki ilmî meseleleri beyan etmeye bağlı değildir. Bu olmaksızın da Kur’an’daki icaz ispatlanabilir.

”و الكفات الضمام فقد جعل الله الارض للعباد تكفتهم (احياء و امواتاً) اى تضمهم فى الحالين“ (Tusi, *el-Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 10, s. 228).

Tabersi de şöyle demektedir:

”أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا للعباد تكفتهم أحياء على ظهرها فى دورهم و منازلهم و تكفتهم أمواتاً فى بطنها اى تحوزهم و تضمهم عن قتادة و مجاهد و الشعبى“ (Mecmeu'l-Beyan, c. 10, s. 632).

4. Kur'an'daki ilmî hakikatin zikredilmesi, bu çalışmada kastedilen manada bilimsel tefsirin lüzumunu veya hatta güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

5. Göklerin ve yerin halleri, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi, aydınlık ve karanlığın nasıl oluştuğu ve benzeri konuların delil gösterilmesi bilimsel tefsirin lüzumuna veya güzelliğine delalet etmemektedir. Yine Kur'an'ın maddi âlem konusunda bilimsel ve toparlayıcı ilkeler formunda kapsayıcı ve dakik olma vasfı da bilimsel tefsirin lüzum ve güzelliğine delalet etmemektedir.

6. Doğal fenomenlerin bazı rivayetlerde yanlış tavsif ve tahlili de bilimsel tefsirin sıhhatine ve ona yönelmeye delil oluşturmaz.

7. Ayetlerin manasının bazı müfessirler tarafından deneysel bilimlerin bulgularına göre açıklanması da bilimsel tefsirin sıhhat veya cevazına delil kabul edilemez.

## Muhaliflerin Delillerinin İncelenmesi

Muhaliflerin bazı delilleri Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini inkâr konusundadır.<sup>1815</sup> Buna verilmiş cevap geçtiğimiz bölümlerde beyan edilenlerle ortaya konduğundan onun incelenmesi ve zikredilmesini gözardı ederek doğrudan bilimsel tefsiri reddedenlerin delillerini ele alacağız:

### 1. Lugat Delili

Zehebi bu delili dile getirirken şöyle demiştir: “Lafızlar bir tek manaya bağlı olmamışlardır. Bilakis tedricen lafızların birçoğu için muhtelif delaletler meydana gelmiştir ve biz, her ne kadar bu manaların her birinin ortaya çıkış tarihini bilmiyorsak da içlerinden bazılarının ilim ve

<sup>1815</sup> Şâtübî'nin, *el-Muvafakat*'ın ikinci nevinin üçüncü ve dördüncü meselesinde beyan ettikleri ve Zehebi'nin “İnkâr-ı Şâtübî li't-Tefsiri'l-İlmî” başlığı altında bu delilleri aktarıp güçlü bulması bu kabildendir. (Bkz: Şâtübî, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 69-72; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 485-491). Yine Ebu Hacer'in üçüncü ve sekizinci delili ile Rızai İsfehani'nin birinci ve ikinci delilini bunlar arasında saymak mümkündür. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110-111; Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 354-355).



fenlerin sahiplerinin ıstılahıyla oluştuğundan kesinlikle emin olabiliriz. Söz konusu anlamların bir kısmı lugavî, bir kısmı şer'î, bir kısmı da örfidir. Bu anlamların tamamı, Arapların bazılarını nüzul vaktinde bildiği, kimisini ise sonraları ortaya çıktığından Kur'an'ın nüzulü zamanında bilmediği bir tek lafızdır. Öyleyse Allah Teâla, Kur'an'ın nüzul vaktinde ve Peygamber'in (s.a.a) ashabına tilavet edildiği sıradaki lafızlardan, özellikle Kur'an'ın nüzulünden asırlar sonra ortaya çıkmış manaları kastetmiş olması nasıl makul bulunabilir?! Bu, sefihlerden ve aklını inkâr edenlerden başkasının kabul etmeyeceği bir şeydir.”<sup>1816</sup>

Ebu Hacer de kısa bir cümleyle bu delile değinmiş ve şöyle demiştir: “Lafızların dakik anlaşılması onları[n manalarını] nazil oldukları kullanım çerçevesinde anlamamızı icap ettirir. Bu da lafızların nüzul zamanında tanınmayan manalara genişletilmesine manidir.”<sup>1817</sup>

**İnceleme:** Her ne kadar edebiyat ve diyalog örfü açısından Kur'an'ın nüzulü ve onun Peygamber'in (s.a.a) ashabına tilaveti vaktindeki Kur'an'ın lafızlarından, yüzyıllar sonra ortaya çıkmış manaların kastedilmiş olduğu makul değilse de<sup>1818</sup> bilimsel tefsir ve ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin verileri ve bulguları yardımıyla ortaya çıkarmak da her yerde Kur'an lafızlarından, Kur'an'ın nüzulünden asırlar sonra ortaya çıkmış mananın kastedilmiş olmasını gerektirmez. Bir lafzın Kur'an'ın nüzulü zamanında çok sayıda manaya gelmesi ve deneysel bilimlerin bulgularının, nüzul zamanında mevcut bulunan o manalardan birini tayinde kârîne oluşturmaları mümkündür. Yahut bir lafız nüzul zamanında hakiki manaya sahipken mecazi anlamlarda da kullanılabilirdi ve müfessirler bazı bilimsel meseleleri keşfetmeden önce o lafzın hakiki manasının kastedildiğinin maku olmadığı tasavvuruyla onu mecazi manaya hamletmiş olabilir ama bazı bilimsel mevzuların keşfiyle hakiki mananın kastedilmiş olmasında hiçbir mahzur bulunmadığı anlaşılmış da olabilir. Netice itibarıyla de onun mecazi manaya hamledilmesi izahsız gerçekleşmiştir.

Mesela Arapça'da “زوج” kelimesi “زوج” in çoğuludur ve zâhir manası, biri dişi, diğeri erkek olmak üzere bir şeyin çiftidir. Bu sebeple izdivaç

<sup>1816</sup> Bkz: Zehebi, a.g.e., s. 491.

<sup>1817</sup> Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110.

<sup>1818</sup> Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 82-83.

yapan erkek ve kadına veya ikisinden birine “زوج”; yahut kocaya “زوج” ve eşine “زوجة” denmektedir. Yine bu kelime, karı ve koca, dişi ve erkek gibi birbirine yakın olan iki şey hakkında da kullanılmaktadır.<sup>1819</sup> Buna göre denebilir ki “ازواج”ın zâhir manası çiftlerdir ve “اصناف” manasında da kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerim ayetlerinde “زوج” veya “ازواج” ifadesi bitkiler için kullanılmıştır.<sup>1820</sup> Geçmişteki müfessirler bitkilerin erkek ve dişileri bulunduğundan haberdar olmadıklarından bu ayetlerde “ازواج”a “اصناف” ve “زوج”e “صنف” manası vermiş<sup>1821</sup>, meyvelerin çift oluşunu da siyah ve beyaz, tatlı ve ekşi, yazlık ve kışlık, yaş ve kuru olarak tefsir etmişlerdir.<sup>1822</sup> Fakat bitkilerde dişi ve erkek bulunduğu keşfedildikten sonra onların tefsirine mahal kalmamakta ve kaide<sup>1823</sup>, bitkiler konusundaki “ازواج” ve “زوج”e de zâhir ve bilinen mananın verilmesini icap ettirmektedir. Aynı şekilde, kelime hayvanlar için kullanıldığında da zâhir manası aynı manadır.

Bazı çağdaş müfessirler “سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ”<sup>1824</sup> ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Kesin olan şudur ki, “زوج”in çoğulu olan “ازواج” genellikle müzekker ve müennes iki cinse söylenir; ister hayvanlar âleminde olsun, ister başka şeyde. Sonraları mana genişleyerek birbirine yakın veya hatta birbirine zıt her iki varlığa da “زوج” denmeye başlamıştır... Buradaki çift olmanın o özel anlama, yani müzekker ve müennes cins olmaya söylendiği uzak ihtimal değildir. Kur’an-ı Mecid de bu ayette, bitkiler ve insanlar dünyasındaki ve insanların bilgi sahibi olmadığı diğer mevcudattaki tüm çiftlerin varlığını haber vermektedir.<sup>1825</sup>

<sup>1819</sup> Bkz: Zemaşşeri, *Esasu'l-Belaga*, s. 192; Firuzâbâdi, *el-Kamusu'l-Muhit*, c. 1, s. 403.

<sup>1820</sup> Hac suresi 5. ayet, Şuara suresi 7. ayet, Lukman suresi 10. ayet, Kaf suresi 7. ayet, Taha suresi 53. ayet, Yasin suresi 36. ayet gibi.

<sup>1821</sup> Bkz: Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 7, s. 114 (Hac suresi 5. ayetin zeyli); s. 23 (Taha suresi 53. ayetin zeyli); c. 8, s. 491 (Lukman suresi 10. ayetin zeyli); s. 663 (Yasin suresi 36. ayetin zeyli).

<sup>1822</sup> Bkz: A.g.e., c. 6, s. 423 (Ra'd suresi 3. ayetin zeyli).

<sup>1823</sup> Bu kaide, fıkıh usulü ilminde izah edilmiş olan “asaletu'l-hakika”nın rasyonel ilk -sidir. (Daha fazla izah için bkz: Babai, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 84).

<sup>1824</sup> Yasin 36.

<sup>1825</sup> Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 18, s. 377.



Aynı müfessir <sup>1826</sup>“أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ” ayetinin tefsirinde de şöyle demiştir: Burada “زوج” tabirinin bitkiler için kullanılması dikkat çekicidir. Gerçi çoğu müfessir “زوج”i tür ve sınıf manasına, “ازواج”ı da türler ve sınıflar manasına almışlardır ama “زوج”i, başka her manadan önce akla gelen bilinen anlamıyla kabul etmemiz ve bitkiler dünyasındaki çift oluşa işaret etmemize ne mani vardır?<sup>1827</sup>

## 2. Belagat Delili

Zehebi, belagatın, sözün halin gereğine uyumu şeklinde tarif edildiğine ve Kur'an'ın da belagatın en yüksek derecelerinde olduğuna işaret ettikten sonra şöyle der: “İlmî tefsir taraftarlarının görüşünü tercih eder ve Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını ve lafızlarının da bu yeni [ilmî] manaları içerdiğini söylersek iki sorundan biriyle yüzyüze geliriz: a) Kur'an'daki belagatin çürütülmesi, b) Arapların zeki olmadığı. Çünkü Kur'an'ın nüzulü zamanında ona muhatap olanlar bu manaları bilmiyor idiyeler ve Allah onlara hitap ederken bu manaları kastetmediyse, bu, Kur'an'ın belîğ olmamasını gerektirir. Zira muhatabın haline riayet etmemiştir. Eğer bu manaları biliyor idiyeler neden Araplar arasında bu ayetlerden istifade ile bir ilmî hareket ortaya çıkmamıştır?”<sup>1828</sup> Ebu Hacer de başka bir ifadeyle bu delili muhaliflerin delilleri arasında zikretmiş ve şöyle demiştir: “Kur'an'ın ibarelerinde halis Arabın anladığına dayanmalı ve onların bilgi ve malumatının dışına çıkılmamalıdır. Zira belagat, halin gereklerine riayet etmektir.”<sup>1829</sup>

**İnceleme:** Eğer söyleyen, muhataplarının öncelikli ve gerekli bilgileri edinmesine, edebi kuralları ve diyalogun rasyonel ilkelerini dikkate almasına rağmen söyleyenin anlaşılmasını istediği manayı kavrayamayacağı biçimde söz söylese sarfettiği söz belagatın dışındadır. Ama muhataplarının her birinin, onun anlaşılmasını kastettiği maksadı kendi bilgi ve idrak seviyesine göre bir biçimde ve belli bir mertebede kavrayabileceği

<sup>1826</sup> Şuara 7.

<sup>1827</sup> Mekarim Şirazi, a.g.e., c. 15, s. 191.

<sup>1828</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 491-492.

<sup>1829</sup> Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110, Rızai İsfehâni de bu delili özetleyerek ve değiştirerek Zehebi'den nakletmiştir. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 360).



-bazıları genel olarak, bazıları tafsilatıyla, bazılara az, bazıları çok, bazıları yüzeysel, bazıları derinlikli olarak onun maksadına vakıf olacağı- şekilde söz söyleirse bu söz belagatın dışında değildir. Hatta belagatın yüksek derecelerinde bile olabilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de, bazı bilimsel mevzulardan haberdar olmayan nüzul zamanındaki muhatapların manasını genel olarak anladığı ve Yüce Allah'ın maksadından bir mertebeye vakıf olduğu, bilimlerin gelişmesiyle ve deneysel bilimlerin veri ve bulgularından yardım alınmasıyla manası hakkında daha fazla tafsilatın ortaya çıktığı ve Yüce Allah'ın maksadının diğer mertebelerinin de aşikâr olduğu ayetlerin bulunması Kur'an'ın belagatına aykırı olmamakla kalmaz, bilakis bunu Kur'an'daki belagatın zirvesi kabul etmek bile mümkündür. Çünkü öyle bir söz söylemiştir ki, herkes kendi bilgi ve anlayışı ölçüsünce onun mana ve maksadını anlayabilmiştir.

### 3. İtikadi Delil

Zehebi'nin "el-nâhiyetu'l-i'tikadiyye" başlığı altında bilimsel tefsiri inkârı desteklemek için beyan ettiği bir diğer delil özetle şöyledir: Kur'an ayetleri bilimsel teorilerle tefsir edilirse Müslümanların Kur'an-ı Kerim'e inancı sarsılacaktır. Çünkü bilimsel teoriler kalıcı ve yerleşik değildirler. Sürekli değişim ve gelişim halindedirler. Hatta bazen eski ve yeni teori arasında çelişki vardır ve birbirini reddetmektedir. Öyleyse ayetler bu teorilerle tefsir edilir ve onlara uydurulursa Kur'an'ın anlamlarının da değişmesi ve gelişmesi gerekecek, onlarda da çelişki ve birbirini reddetme zühur edecek, bunun sonucunda da insanların Kur'an'ın yanlışlanamaz bir kitap olduğuna dair güveni ortadan kalkacaktır.<sup>1830</sup> Ebu Hacer'in muhalifler için beyan ettiği yedinci delil de bunun aynısıdır ve farklı bir cümleyle ifade edilmiştir.<sup>1831</sup>

<sup>1830</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 492-493.

<sup>1831</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”سابعاً: ان النظريات العلمية ليس لها صفة الدوام و حقائقها ليست مطلقة فماداً يحدث لو تبين ان احدى هذه النظريات قد فقدت اهميتها او ثبت عدم صلاحيتها او مرت بتعديل جذرى؟ ماذا يحدث للقرآن لو ربطناه بمثل هذه النظريات المتقلبة المحتملة و علقتنا صحته على صحة نظريتهم او عدلوا فى مناهجهم و نظرياتهم الحق ان هذا لا يليق بكتاب مجيد يهدى للتى هى اقوم“



**İnceleme:** Öncelikle, bilimsel teorilerin değişmesi ve onlardaki eksiklik ve hataların keşfedilmesiyle ayetlerin o teorilere göre beyan edilmiş tefsirinin de değişeceği, eksiklik ve hatasının ortaya çıkacağı, bunun sonucunda ise Kur'an-ı Kerim'in yanlışlanamazlığına inancın sarsılmaya-acağı, ayetlerin bilimsel tefsirine duyulan güvenin ortadan kalkacağı gözönünde bulundurulmalıdır. İkincisi, ayetlerin mutlak bilimsel teorilerle, hatta muhtemel teorilerle tefsir edilip onlara uygulanması durumunda bilimsel tefsir böyle istenmeyen bir sonuçla karşı karşıya gelecektir. Fakat eğer ayetlerin tefsirinde edebi kurallar ve diyalogun rasyonel ilkeleri esas alınır, mümkün olan yerlerde tefsirin kaidelerine riayet edilir ve deneysel bilimlerin kesin bulgularından yardım alarak ayetlerin mana ve maksatlarından birçok açı ortaya çıkarılırsa böyle istenmeyen bir sonuca yolaçılmayacak olması bir yana, bilakis bu tefsir sayesinde Kur'an'daki bilimsel icaz meydana çıkar ve bu da insanların Kur'an'ın hakkaniyetine inancını güçlendirmede etkili olur.

#### 4. Kur'anî Delil

Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin içtihad okuluna taraftar olan tefsir büyüklerinden biri, tefsirinin mukaddimesinde, bilimsel tefsire ifrat derecesinde taraftar olanların tefsir metodundan "tefsirin bu asırda ortaya çıkmış yeni mesleği" şeklinde bahsetmiş ve onun için "bu tatbiktir, tefsir değil", "bu, ilmi bahislerin neticesini ayetlerin medlulüne dayatmaktır", "onun sonucunda Kur'an'dan bazı hakikatler mecaz ve bir kısım ayetlerin tenzili tevîl olur" kabilinden istenmeyen sonuçlar ve kaçınılmaz icaplar saymıştır. Sözün sonunda ise şöyle buyurmuştur: "Kendisini âlemlere hidayet, apaçık nur ve herşeyi açıklayan kitap şeklinde tanıtan Kur'an'ın, insanı kendisine yönlendirirken ondan başkasına ihtiyaç duyması, kendinden başkasından nur alması ve kendisinden başkasından yardımıyla beyanı lazım gelecektir."<sup>1832</sup>

(Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 111). Rızai İsfehani'nin üçüncü ve dördüncü delili de aynıdır. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 355, 360).  
<sup>1832</sup> "فتبدل به التفسير تطيقاً وسمى به التطبيق تفسيراً بذلك حقائق القرآن مجازات و تنزیل  
 عدة من الآيات تأويلات لازم ذلك ان يكون القرآن الذي يعرف نفسه «هدى للعالمين»  
 و «نور مبين» و «تبيان لكل شيء» مهدياً اليه غيره و مستنيراً لغيره و مؤيِّناً بغيره"

**İnceleme:** Bu delil, bilimsel tefsir iddiasındaki bazılarının müfrit metodunu reddetmektedir. Çünkü onların metodu, bu büyük müfessirin işaret ettiği o kötü ve istenmeyen sonuçlara yolaçmaktadır. Hatta denebilir ki onların metodu bilimsel tefsir de değil, reyle tefsirdir. Ayetlerin tefsirinde mümkün olan yerlerde diyalogun rasyonel ilkelerine ve tefsirin kaidelerine riayetle deneysel bilimlerin bulgularından yararlanma ve onun yardımıyla ayetlerin mana ve maksadına dair daha fazla açığı ortaya çıkarma anlamında -bu çalışmada da kastedilen anlamda- bilimsel tefsir bu delille yanlışlanamamaktadır. Zira böyle bir tefsir tatbik değildir, bilakis deneysel bilimlerin bulguları yardımıyla ayetlerin manasını ortaya çıkarmak ve bazı kapalılıkları gidermek demektir. Yine bilimsel bahislerin sonucunu ayetlerin medlulüne dayatmak da değildir. Aksine ayetlerin medlulünü deneysel bilgiden yararlanarak izah etmektir ve böyle bir tefsirle Kur'an'ın hakikati mecaz, tenzili de tevil olmaz. Bilakis Kur'an'ın hakiki manası onun aracılığıyla daha aşikâr hale gelir ve bitkilerin çift oluşu misalinde açıklandığı gibi, bazen onun etkisiyle mecaz hakikate bile dönüşür. Bu delille istidlalde bulunanın maksadı da böyle bir tefsiri yanlışlamak değildir. Bu sebeple kendisi de bazı ayetlerin manasını tefsir ve izah ederken deneysel bilimlerin bulgularından yararlanmıştır.<sup>1833</sup> Elbette ki bu metodun, bu delilin asli noktası olan Kur'an'ın kendisine dair tavsifine muhalefeti doğruysa bu, bilimsel tefsir iddiasındaki bazılarının ifrata varmış metodunu reddetmeye mahsus olmayacaktır. Bilakis sahih manasıyla bilimsel tefsiri de reddedecektir. Biz, bu nedenle bu delili “Kur'anî delil” olarak adlandırıyoruz. Fakat “Kur'an'ın yeterliliği” ve “tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorilerini incelerken açıklandığı gibi, Kur'an'ın hidayet, nur ve tıbyan olmasının manası, onun mana ve maksadını anlamada ondan başka hiçbir şeyden yararlanılmaması demek değildir. Hatta bunu gerektirmez

(Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 7-9). Rızai İsfehani, bilimsel tefsir muhalifleri için bu müfessirin sözünün içinden üç delil (8, 9 ve 10. deliller) süzmüştür. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 359). Bu söz incelendiğinde o üç delilin de zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

<sup>1833</sup> Mesela: “وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ” (Hicr 22) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “B - tanik biliminin yeni araştırmalarında bütün bitkilerde çift oluş özelliğinin bulunduğu, bitkilerde de dişilik ve erilik olduğu ispatlanmıştır. Rüzgarlar erkek bitkilerin sperm (polen) hücrelerini toplar ve dişi bitkileri onunla döller. İşte bu, Allah Teala'nın “rüzgarları döleyici olarak gönderdik” sözündeki manadır. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 12, s. 146).



bile. Ayrıca ayetleri tefsir ederken Kur'an dışındaki şeylerden yardım alınmasına da herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.<sup>1834</sup>

Hiç tereddütsüz, ayetlerin mana ve maksadını anlamak için diğer Arapça metinlerde olduğu gibi ön hazırlık lazımdır. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, kelimelerin nüzul zamanındaki mana ve mefhumunu elde etmek, Arap edebiyatının kurallarını bilmek ve nüzul ortamı, söyleyenin ve muhatabın özellikleri, sözün mevzusunun harici hususiyetleri, sözün makamı ve vurgusu, ayetlerdeki takyidi açıklayan rivayetler kabiline ayetlerin muttasıl ve munfasıl karinelerini belirlemek ve ayetleri bütün bu öğeleri gözönünde bulundurarak tefsir etmek gerekmektedir.<sup>1835</sup> İstidlalde bulunan eğer bu öğelerin hepsine bakmayı gerekli görmüyorsa hiç olmazsa bu öğelerin çoğunu hesaba katmayı gerekli bulmalıdır.<sup>1836</sup> O ön hazırlıklardan birinin de deneysel bilimlerin kesin bulgularını bilmek olması ve mevzusu doğal fenomenler olan ayetlerin tefsirinde, sözün mevzusunun harici özellikleri olarak o doğa bulgularının hesaba katılmasının ve onları gözönünde bulundurarak ayetlerin mana ve maksadının daha iyi ortaya çıkarılmasının sakıncası nedir? Evet, Kur'an hidayet, nur ve tıbyandır ama onu anlamak için gerekli ön hazırlığın sağlanmasından, mana ve maksadının sahih metodla anlaşılmasından sonra.

Bilimsel tefsire karşı olanların başka dellileri de zikredilmiştir.<sup>1837</sup> Fakat bu birkaç delil incelenirken beyan edilenler dikkate alındığında bilimsel tefsiri mutlak manada yanlışlamada o delillerin yetersiz olduğu da aşîkârdır. Sözü uzatmaktan kaçınmak için o delilleri incelemeyi gözardı ediyoruz. Özellikle de o delilleri zikredenler onları incelemiş ve bilimsel tefsirin reddine delalet etmediklerini açıklamışken.<sup>1838</sup>

<sup>1834</sup> İzah için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 147-150, 177-181.

<sup>1835</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 81-213.

<sup>1836</sup> O, hem ayetleri tefsir ederken metinde sözkonusu öğelerin çoğundan yararlanmış (istidlalde bulunanın bu öğelerden yararlandığı bazı yerlerin referansını görmek için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 226-228 -kelimelerin açıklanmasında örf ve lugata istinat-, s. 238-240 -edebi kuralların dikkate alınması-, s. 245-248 -ayetlerin nüzul ortamının dikkate alınması-, s. 252-255 -konuşan, muhatap ve sözün mevzusunun özelliklerinin dikkate alınması-, s. 240 -ittifak konusu ilmi meseleler ve apaçık maarıftan yararlanılması-, hem de tefsirinin mukaddimesinde, bu tefsirde edebi noktalardan, ittifak konusu olmuş ilmi ve apaçık önermelerden yararlandığını belirtmiştir. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan*, c. 1, s. 12).

<sup>1837</sup> Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110-112; Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 354-362).

<sup>1838</sup> Bkz: Ebu Hacer, a.g.e., s. 112-118; Rızai İsfehani, a.g.e., s. 362-367.

## Sonuç

Bilimsel tefsire muhalif olanların delillerini incelerken beyan edilenlerden çıkardığımız sonuç şudur ki, eğer bilimsel tefsir edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapılıyorsa buna herhangi bir engel bulunmamak bir yana, hatta iyi bir yol da izleniyor demektir. Elbette ki Kur'an'ın bütün ayetlerinde bilimsel tefsire yol bulunmadığı hesaba katılmalıdır. Mevzuları deneysel bilimler veya insani ilimlerde bahsedilen durumlar ve doğal fenomenler olan ayetler hususunda deneysel ve beşeri bilimlerin kesin bulgularından ayetlerin mevzusunun harici özellikleri olarak yardım alınabilir ve bu sayede ayetlerin mana ve maksadı daha fazla ortaya çıkartılabilir. Bu tür bir tefsir, diyalogun rasyonel ilkelerine muhalif olmamakla kalmaz, bilakis *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da ifade edildiği gibi, sözün mevzusunun özellikleri, insanların kendi arasındaki diyaloglarda karine olarak yararlandığı ve sözün manasını anlamada dikkate alınması zorunlu unsurlardandır. Bu sebeple bu grup ayetleri tefsir ederken, onların mevzuları için deneysel ve beşeri bilimler aracılığıyla keşfedilmiş özellik ve hususiyetlerin hesaba katılması metinlerin manasını anlamada izlenen rasyonel metoda aykırıdır.<sup>1839</sup> Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) nakledilmiş tefsir rivayetlerinde de ayetlerin mevzusunun harici özelliklerine dikkat edildiği ve ayetlerin mana ve maksadının ortaya çıkarılması için onlardan yardım alındığı görülmektedir.<sup>1840</sup>

Bilimsel tefsir hakkındaki bu bahsin neticesi, bilimsel tefsir için üç ilke veya kaide şeklinde açıklanabilir:

1. Bilimsel tefsir, sadece, mevzuları deneysel psikoloji, sosyoloji, iktisat gibi deneysel insani ilimlerde<sup>1841</sup> veya deneysel bilimlerde bahsedilen durumlar ya da doğal fenomenler olan ayetlerde geçerlidir.

2. Bilimsel tefsir, edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapılabilir.

<sup>1839</sup> Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 177-178.

<sup>1840</sup> Bunun örneği hakkında bilgi için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 114-115.

<sup>1841</sup> İnsani bilimler, insan ve onunla ilgili konulardan bahseden bilimlerdir. Deneysel olabilir de, olmayabilir de. Bilimsel tefsirin içtihad ekolü başlığında bilim kelimesinden kastedilenin deneysel bilimlere mahsus görüldüğü dikkate alınacak olursa deneysel olmayan insani bilimlerin bu bahisle bağı yoktur.



3. Ayetleri tefsir ederken deneysel bilimler ve insani bilimlerden yardım almada, ayetlerin mevzusunun harici özelliklerini ve hususiyetlerini tanımak için o bilimlerin kesin bulgularına bakmakla yetinerek varsayım ve teorilere istinat etmekten ve onlardan sonuç çıkarmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü tefsir kaidelerinin beşincisini açıklarken anlatıldığı gibi, tefsirin dayanakları ilim veya ilmî olmalıdır.<sup>1842</sup> Tabii ki deneysel bilimlerin ve beşeri ilimlerin mesele ve bahislerine ve bu bilimlerde ortaya atılmış teori ve varsayımlara aşına olmak müfessirin zihnini aktif hale getirmek, bilimsel sorular üretmek ve ayetlerden daha fazla yararlanmaya zemin hazırlamak için etkili ve yararlıdır. Fakat bu, ayetlerden istifade ile ve diyalogun rasyonel ilkelerine ve tefsirin kaidelerine riayet ederek bilimsel sorulara Kur'an'dan cevap çıkarma şartıyla olmalıdır.

### Bilimsel İctihad Tefsirleri

Bu kitabın ıstılahında bilimsel içtihad tefsirlerinden maksat, içlerinde deneysel bilimlerin bulgu ve teorilerine çokça işaret ve istinat edilmiş; müelliflerinin de uygun her yerde ayetlerin mana ve maksadını izah için sahih veya sahih olmayan şekilde deneysel bilimlerin bulgu ve teorilerinden yardım aldığı tefsir kitapları grubudur. Dolayısıyla bazen kimi ayetlerin manasını açıklamak için deneysel bilimlerin bulgularına veya teorilerine işaret edilmiş ve ayeti onun yardımıyla izah eden tefsirlere bilimsel içtihad tefsiri adı verilmemektedir. Bilimsel içtihad tefsirleri başlığı, sadece, deneysel bilimlerin bulguları ve teorilerine işaret ve istinat ile ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerden yararlanmanın yaygın ve baskın olduğu, öyle ki kısa bir incelemede bile bu tefsir metodunun açıkça görülebildiği ve gözlemlenebildiği tefsirlere mahsustur.<sup>1843</sup>

Bilimsel tefsir sayılmış ve bilimsel tefsir başlığı altında anılmış bazı tefsirler şunlardır: Tantavi b. Cevheri'nin telifi *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Muhammed b. Ahmed İskenderani'nin telifi *Kesfu'l-*

<sup>1842</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.

<sup>1843</sup> Bazı çağdaş müellifler, Fahir Razi'nin *Mefatihul-Gayb*'i, Allame Tabatabai'nin *el-Mizan*'i, Restgar Cüybari'nin *el-Besair*'i gibi tefsirler bilimsel tefsirlerden saymışlardır. (Bkz: İyazi, *el-Müfessirin Hayatuhum ve Menhecehum*, s. 379). Fakat bu kitabın ıstılahında bu tür tefsirler bilimsel tefsir değildir.

*Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye fi ma Yetealleku bi'l-Ecrami's-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye, Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan ve'l-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an*, Seyyid Ahmed Han Hindî'nin telifi *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, Ahmed Hanefî'nin telifi *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*, Seyyid Abdurrahman Kevakibi'nin telifi *Tebayiu'l-İstibdad ve Mesariu'l-İstib'ad*.<sup>1844</sup> Bu kitapta bu tefsirlerin tamamını ayrıntılı olarak incelemeye fırsat olmadığından ilk üç tefsir özetle tanıtılacak ve değerlendirilecektir.

### • El-Cevahir Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim

*El-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim el-Müştemil ala Acaib Bedai'l-Mükevvinat ve Garaibi'l-Âyâtî'l-Bâhirat*, 26 cüz ve onüç cilt halinde basılmıştır.<sup>1845</sup> Bu tefsir sıralıdır ve Kur'an'ın tamamının tefsirini içermektedir. İçinde ayetlerin lafız tefsiri, ilmî meseleler ve ayetlerin muhtevasına uygun pek çok konu vardır.

Bu tefsir bilimsel tefsirler arasında sayılmaktadır.<sup>1846</sup> Çünkü ayetlerin zeylindeki çoğu meseleleri, doğa bilimlerinden ve deneysel ilimlerden elde edilen ve müellifin onları ayetlerin zeylinde zikretmeyi münasip gördüğü mevzu ve malumatlardır. İskenderani'nin (vefatı hicri kameri 1306) yazdığı *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyye* gibi bazı bilimsel tefsirler bu tefsirden önce telif edilmiştir. Fakat bu tefsir, öyle görünüyor ki Kur'an ayetlerine bilimsel bakışla yazılmış ilk tam tefsirdir. Bu tefsirin müellifi, hicri kameri 1287 yılında Mısır'ın doğu bölgesindeki Avdullah Hicazi kasabasında dünyaya gelmiş ve hicri kameri 1358 senesinde Kahire'de dünyadan göçmüş Tantavi b. Cevheri Mısri'dir. El-Ezher Üniversitesi'nde öğrenim gördü ve Daru'l-Ulûm'dan mezun oldu, orada ve başka yerlerde müderrislik yaptı, telifler verdi.<sup>1847</sup> Bu kitapların arasında *el-Cevahir fi*

<sup>1844</sup> Kevakibi'nin tefsirini tanımak için bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 498-501.

<sup>1845</sup> Telifin tamamlanma tarihi hicri kameri 1344'tür (1925). (Bkz: Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 13, cüz 26, s. 295).

<sup>1846</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 504-517; İyazi, *el-Müfessirun Hayat - hum ve Menhecchum*, s. 429, 433 ve 839; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 446.

<sup>1847</sup> Fehd Rumi onun yaklaşık otuz kitap telif ettiğini bildirmiş ve onaltı telifinin adını vermiştir. (Bkz: Rumi, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Karnî'r-Rabi Aşere*, c. 2, s. 638-639).



*Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*'i 26 cüz halinde özel bir metodla telif etmiş ve eserin çoğunda tefsire ara vererek kendi çağındaki kıssalar, efsaneler ve bilimlerle doldurmuştur.<sup>1848</sup>

Müellifin bu tefsir için yazdığı kısa mukaddimeden anlaşıldığı kadarıyla çocukluğundan beri tabiatı ve onun gökyüzündeki ve yeryüzündeki harika fenomenlerini tanımaya ilgi duyuyordu. Bu alaka, bilimin bir mertebesine ulaştığında *Nizamu'l-Âlem ve'l-Ümem*, *Cevahiru'l-Ulûm*, *el-Tâcu'l-Murassa*, *Cemalu'l-Âlem* gibi kitaplar telif etmesine, bu kitaplarda Kur'an ayetlerini varlığın hayret uyandırıcı durumlarıyla içiçe geçirmesine, vahyin ayetlerini yaratılışın şaşırtı hallerine uygulamasına, Allah'tan Kur'an'ı tefsire muvaffak etmesini ve bu bilimlerle meşgul olmayı sağlamasını istemesine yolaçtı.<sup>1849</sup> Tantavi bu tefsire nasıl başladığını şöyle anlatmaktadır: “Daru'l-Ulûm medresesinde müderrisken bazı ayetleri[n bilimsel tefsirini] medresenin talebelerine aktarıyor ve bazı ayetleri[n bilimsel tefsirini] *el-Melacii'l-Abbasiyye* dergisinde yazıyordum. Ümidim, Allah'ın bu tefsir vesilesiyle kalpleri açması ve aydınlatması, ümmetlere hidayet nasip etmesi, varlık ilimlerini anlamaları için Müslümanların gözlerindeki perdeyi kaldırması... muvahhid gençlerin gökyüzünün ve yeryüzünün hayret verici ve eşsiz hadiselerini tanımaya ilgi duymasını sağlaması... bu kitabın (Kur'an), onları yukarı ve aşağı âlemlerin bilgisini araştırmaya ve edinmeye davet ve teşvik etmesi, bu ümmet içinde ziraat, tıp, madenler, hesap, mühendislik ve diğer bilimler ve fenlerde Avrupalılara üstünlük sağlayacak bireyler çıkarmasıydı. Neden [böyle] olmasın?! Hâlbuki Kur'an'daki ilmi ayetler 750'den fazladır. Fakat fıkıh ilmiyle ilgili ayetler net olarak 150'den çok değildir.”<sup>1850</sup> Mukaddimenin sonunda da şöyle der: “Bu tefsirde ahkâm, ahlak ve varlığın şaşırtıcı durumları gibi Müslümanların ihtiyaç duyacağı meseleleri zikrederek bilinmeyen ilimleri ve yaratılışın hayret uyandıran örneklerini ispatladım. Bu sayede Müslümanlar, gayet net biçimde hayvanlar, bitkiler, yeryüzü ve gökyüzünden bahseden ayetlerin manasında mevcut hakikatten haberdar olabilecektir.”<sup>1851</sup>

<sup>1848</sup> Bkz: Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, c. 1, s. 262; Zerkeli, *el-A'lam*, c. 3, s. 230.

<sup>1849</sup> Bkz: Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 2.

<sup>1850</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>1851</sup> Aynı yer.



### Müellifin Tefsir Ekolü

Müelliften, tefsir okuluna ve Kur'an'ı nasıl tefsir etmek gerektiğine dair net bir beyan görmüş değiliz. Fakat mukaddimede yazdıklarından ve ayetleri tefsir ederken ve onların zeylinde açıkladıklarından anlaşıldığı kadarıyla ayetlerin manasını izahta ve Kur'an'ın maksat ve hedeflerinin tahakkukunda doğa bilimleri ve deneysel ilimlerin verilerine çok büyük rol biçmektedir. Kitabın mukaddimesinde geçen;

”و لقد وضعت فى هذا التفسير ما يحتاجه المسلم... و أثبت فيه غرائب العلوم و عجائب الخلق مما يشوق المسلمين و المسلمات“

Cümlesi<sup>1852</sup>, zikredilen iddiayı destekleyen şahittir. Yine ayetlerin manasını izah ederken bilimsel verilerden çokça istifade etmesi ve ayetlerin manasının zeylinde epey fazla bilimsel mevzulara yer vermesi de sözkonusu iddianın bir diğer şahidi kabul edilebilir. Mesela Hamd suresinin tefsirinde “الرَّحْمَنُ”<sup>1853</sup> gökyüzü, yeryüzü, sağlık ve akıl gibi büyük nimetleri veren nimet sahibi; “الرَّحِيمُ”<sup>1854</sup> ise gözün siyahlığı, kirpiklerin toz toprağın göze zarar vermesini önleyecek şekilde birbirine yapışık olması ama buna rağmen ışığın arasından parlayıp görülecek şeylerin gözbebeğine intikal etmesi gibi detaylı nimetleri veren nimet sahibi olarak tefsir etmiş; sonra da “aksilokop” adlı hayvanı tanıtırken Prof. Edward Milne'den bir söz ve balarısı, karınca, örümcek hakkında bilim adamlarından açıklamaları bu tefsirin izahı olarak zikretmiştir.<sup>1855</sup> “رَبِّ الْعَالَمِينَ”<sup>1856</sup> in tefsirinde Allah Teâla'nın rububiyetini açıklamak için buğday tanesi, palmiye de hurmanın yetişmesi, denizde inci yetişmesi, anne karnında ceninin büyümesi, çocuğun sütle büyüüp gelişmesi gibi meselelerden yaklaşık dört sayfa bahsetmiştir. “الْعَالَمِينَ” in manasını izah ederken de üç sayfa civarında “süfli âlem”, “bitki âlemi”, “hayvan âlemi”, “teşrih ilmi” gibi başlıklar altında bilimsel açıklamalar ve sözlere yer vermiştir.<sup>1857</sup>

<sup>1852</sup> Aynı yer.

<sup>1853</sup> Hamd 1.

<sup>1854</sup> Hamd 1.

<sup>1855</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., s. 4.

<sup>1856</sup> Hamd 2.

<sup>1857</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., s. 8-16.



”أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودَ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ“<sup>1858</sup>

Ayetinin tefsirinde ayetin manasını izah ettikten sonra şöyle demiştir: “Dağların, meyvelerin, insanların, hayvanların renk, görünüm, şekil ve farklılıklar bakımından küçüklük ve büyüklük, yiyecek ve koku, özellikler, bileşimler ve düzen yönünden araştırılması ve incelenmesine işaret etmektedir.” Bu konuda yaptığı uzun izahattan ve bu bilimlerle Allah korkusu arasındaki bağı açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “Müslümanlar bu ilimlerden gafletleri sebebiyle dinin en büyük kısmını ziyan etmişlerdir.” Sözünün devamında şöyle demektedir: “Hiç kuşku yok bu, tevhid ilminin ta kendisidir. Bu, din ilmidir. Bu Allah’a muhabbettir, bu Allah’a ulaştırıcı şeydir. Bu, ümmetleri yükselten şeydir. Öyleyse Allah sevgisi ve O’ndan korku, ümmetlerin dünyada yükselişi, cennetteki derecelerinin yüksek oluşu, Allah Teâla’yı görmeye ulaşmaları ve Allah’ın kerim yüzüne bakmaktan faydalanmaları, işte bunların tamamı bu ilimler vasıtasıyla elde edilecektir.”<sup>1859</sup>

Dolayısıyla her ne kadar bu tefsirde zikredilmiş bilimsel mevzuların büyük bölümü tefsir dışı meseleler ise de açıklananlar gözönünde bulundurulduğunda hiç tereddütsüz onu bilimsel içtihad tefsirinin okuluna taraftar saymak mümkündür.

### Tefsir Metodu

Müellifin bu tefsirde izlediği metod, her surenin başında o surenin adını zikretme ve bazı surelerde Mekki veya Medeni oluşuna ve ayetlerin sayısına işaret etme<sup>1860</sup> şeklindedir. Büyük surelerde kısa bir

<sup>1858</sup> Fâtır 27-28.

<sup>1859</sup> Tantavi, a.g.e., c. 17, s. 16-17.

<sup>1860</sup> Mesela Hamd suresinden “suretu'l-fatiha” adıyla ve;

”العلوم و الاخلاق فيها و هى مكية و آياتها سبع“

şeklinde bahsetmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 3), Bakara suresini “tefsiru sureti'l-bakara” adıyla ve “مدنية و هى مأتان و ستة و سبعون آية” şeklinde (Bkz: a.g.e., s. 26), Âl-i İm-

fihrist, surenin muhtevasına ilişkin bir özet ve bunun etrafındaki meselelerden bahsetmektedir.<sup>1861</sup> Daha sonra küçük surelerde tüm ayetler, büyük surelerde ise belli sayıda ayeti yazmakta ve o ayetlerin mana ve meselelerini tefsir ve izaha dair söz söylemektedir. Anlattıklarının pek çoğu tefsir dışı şeylerdir. Bazen tefsirle ilgili ve tefsir dışındaki mevzuları birbirine karıştırarak zikreder.<sup>1862</sup> Bazen önce ayetlerin manasını özetle ve lafız tefsirinin başlığıyla içiçe girmiş şekilde beyan etmekte, ondan sonra da ayetlerin muhtevasına uygun gördüğü bilimsel ve bilim dışı meseleleri “izah ve tafsil”, “bedâiu’l-ilm”, “hikaye” vs. başlıkları altında zikretmektedir.<sup>1863</sup>

Bu sebeple bu tefsirin muhtevasının iki bölüm olduğu söylenebilir:

a) Tefsirin küçük bir bölümünü oluşturan lafzi tefsir,

b) Bu tefsirde geniş hacim tutan ayetlerin içeriğine uygun bilimsel mevzular ve muhtelif meseleler.

Sonuç itibarıyla bu tefsirin ana gövdesi tefsir dışı mevzulardır.<sup>1864</sup> Bu sebeple kimileri, çoğu yerde bu kitabın tefsirin manasından uzaklaştığını, kendi asrındaki kıssalara ve fenlere yer vererek efsanelere boğulduğunu söylemiştir. Zehebi de eseri tanımlarken şöyle demiştir: “Bu kitap, bilimin fenlerinden her birine dair [söz söylemiş] ve ondan bolca nasiplenmiş bir bilim ansiklopedisidir. Öyle ki, bu tefsir hakkında da tıpkı Fahu Razi tefsiri hakkında söylendiği gibi, ‘İçinde tefsirden başka herşey var’ denmiştir. Bilakis bu tefsir, bu vasfıyla Fahu Razi

ran suresini “taksimu sureti âl-i imran” başlığıyla ve “وهي عشرة اقسام” şeklinde, ayetlerin sayısını ve Mekki ya da Medeni oluşlarını zikretmeksizin (Bkz: a.g.e., c.

2, s. 2), Nisa suresini “suretu’n-nisa” başlığıyla “مقاصدها تسع” şeklinde, ayetlerin sayısını ve Mekki ya da Medeni oluşlarını zikretmeksizin (Bkz: A.g.e., c. 3, s. 2),

Maide suresini “suretu’l-maide” başlığıyla ve “مدنية و آياته مائة وعشرون آية” şeklinde (Bkz: A.g.e., s. 123) belirtmiştir.

<sup>1861</sup> Mesela: Bkz: A.g.e., c. 1, s. 26 ve 27 (Bakara suresinin fihristi ve meselelerin özeti), c. 2, s. 2-4 (Âl-i İmran suresindeki meselelerin fihristi ve özeti), c. 3, s. 2-4 (Nisa suresinin fihristi ve meselelerin özeti).

<sup>1862</sup> Mesela Hamd suresi (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 3-25).

<sup>1863</sup> Mesela Bakara suresi (Bkz: A.g.e., s. 27-43).

<sup>1864</sup> Bazı ayetlerin zeylinde tefsir dışı mevzular beyan edilmemiştir veya çok azdır. (M - sela bkz: A.g.e., s. 27-30). Fakat bazı ayetlerin zeylinde tefsir dışı meseleler lafzi tefsirin birkaç katıdır. (Mesela bkz: A.g.e., s. 31-51).



tefsirinden daha liyakat sahibidir.”<sup>1865</sup> Elbette ki bu tanımlamada abartı vardır ve bu kitabın muhtevasından bir bölümü hiç tereddütsüz tefsirdir ve tefsir meselelerini içermektedir. Lafzi tefsir kısmında bazen ayetlerin muhtelif kıraatlarına işaret etmiştir.<sup>1866</sup> Fakat birçok yerde ayetleri hâlihazırdaki mushafta kayıtlı kıraata göre tefsir etmekte ve diğer kıraatları, hatta mana üzerinde etkili meşhur kıraatları bile anmamaktadır.<sup>1867</sup> Edebi noktalara dikkat etmekte ve ayetlerin tefsirinde onlardan sonuç çıkarmaktadır.<sup>1868</sup> Ayetlerin manasını izah ederken bazı yerlerde diğer ayetlere<sup>1869</sup>, bazen de rivayetlere ve tarihsel haberlere bakmakta veya onlara istinat etmektedir.<sup>1870</sup> Bazı yerlerde ayetlerin nüzul sebebini de dikkate almaktadır.

<sup>1865</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 517.

<sup>1866</sup> Mesela bkz: Tantavi, *el-Cevahir...* c. 1, s. 176 ve c. 3, s. 195.

<sup>1867</sup> Mesela Hamd suresinin tefsirinde “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ”deki kıraat farklılığına değinmiştir. (Bkz: a.g.e., c. 1, s. 17).

<sup>1868</sup> Mesela bkz: A.g.e., s. 18 (“مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ve “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” [Hamd 4-5] ayetlerinde gıyaptan hitaba iltifatın hesaba katılması), s. 19 (“غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” in [Hamd 7] “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” [Hamd 7] için bedel olmasına işaret), s. 277 (Nasr suresinde “إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ” [Nasr 1] ayetinin tefsirinde “إِذَا”nm, “إِنْ”in aksine vukuu kesin olan şart için kullanıldığının hesaba katılması ve bundan sonuç çıkartılması).

<sup>1869</sup> Mesela bkz: A.g.e., c. 1, s. 17 (“مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” [Hamd 4] ayetinin tefsirinde; “أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ” [Kalem 35-36] ve; “وَلِتُحْجِزَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ” [Casiye 22] ayetlerine istinat edilmesi), s. 18 (“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا” [Enfal 29] ayetine istinatla “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” in [Hamd 6] manasının takribi), c. 2, s. 15 “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ” [Âl-i İmran 7] ayetinin tefsirinde “أَحْكَمْتَ آيَاتُهُ” [Hud 1] ve “كِتَابًا مُتَشَابِهًا” [Zümer 23] ayetlerinin dikkate alınması).

<sup>1870</sup> Mesela bkz: A.g.e., c. 1, s. 7 (Zühre ve Rüstem’in konuşmasına ilişkin tarihsel haber), s. 19 (“الصِّرَاطَ” in tefsirinde Peygamber’den -sallallahu aleyhi ve âlihi- gelen meşhur rivayet).

Mesela <sup>1871</sup> “إِنْ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ” ayetinde ve mübahale ayetinde <sup>1872</sup> nüzul sebebiyle ilgili rivayeti sened olmaksızın ve kaynak zikretmeden aktarmıştır. <sup>1873</sup> Yine Kevser suresinin nüzul sebebine sened ve kaynak zikretmeksizin işaret etmiştir. <sup>1874</sup>

Bazen ayetlerin manası için Arap şiiriyle istişhadda bulunmaktadır. Mesela “حمد” in manasını açıklarken Arap şiirinden şahitler zikrederek cahiliye Araplarının krallar ve kabileleri övmeye dair adetlerine değinmiş ve şöyle demiştir: Bu suredeki “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ifadesi, cahiliye Araplarının adetlerini neshetmiş ve insana, hamd ve ibadetin Allah’a mahsus olduğunu öğretmiştir. <sup>1875</sup> Ayetlerin tefsirinde kelimelere tek tek mana vermemekte, ama izah edilmeye muhtaç olduklarını teşhis ettiği gruptan kelimelerin manasını açıklamaktadır. Mesela <sup>1876</sup> “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayetinin tefsirinde “باء” harfi, “اسم” kelimesi ve “الله” kelimesi konusunda açıklaması yoktur, fakat “الرَّحْمَنِ” ve “الرَّحِيمِ” i açıklamış ve bu iki kelime hakkında bir sayfadan fazla izahat vermiştir. <sup>1877</sup> Ayet ve sureler arasındaki irtibata da dikkat etmekte ve bunu açıklamak için söz söylemektedir. Mesela “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ile <sup>1878</sup> “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” arasındaki irtibata dair şöyle demiştir: “Kıraat eden [okumaya] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ile başladığında kalbini o rahmet[in zikriyle]le doldurduğunda mecburen dilinden de hamd ve övgü dökülür. Kalbi Allah’ı tazimle dolduktan sonra الْحَمْدُ لِلَّهِ der.” <sup>1879</sup>

<sup>1871</sup> Âl-i İmran 59.

<sup>1872</sup> “فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لُغَةً لِلَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ.” (Âl-i İmran 61).

<sup>1873</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 2, s. 126-127.

<sup>1874</sup> Bkz: A.g.e., c. 25, s. 276.

<sup>1875</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 5-7.

<sup>1876</sup> Hamd 1.

<sup>1877</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 1, s. 3-4.

<sup>1878</sup> Hamd 2.

<sup>1879</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”فاذا ابتدئ القارى بالتسمية و امتلاء قلبه بتلك الرحمة فلا جرم ينطلق لسانه بالحمد بعد ان افعم قلبه بالاجلال فيقول الْحَمْدُ لِلَّهِ“ (Tantavi, a.g.e., s. 5).



Maun suresi ile Kevser suresi arasındaki irtibatı açıklarken şöyle demiştir: “Maun suresinin sonunda geçen riyakâr namaz, zekâtı ve ödünç almayı menetme karşısında, Kevser suresinde Peygamber (s.a.a) Allah Teâla için ihlasla namaz kılmak, deve kurban etmek ve ihtiyaç sahiplerine infakta bulunmakla emrolunmuştur.”<sup>1880</sup> Kâfirun suresinin Kevser suresinden sonra geldiğine işaret ettikten sonra bu iki sure ile Nasr suresinin muhtevasının birbiriyle bağını açıklarken şöyle demiştir: “Galiba Muhammedi ümmetler için kevser nimetlerinin kâfirlere düşmanlık ve korkulardan başka yolla elde edilemeyeceği söylenmektedir... Öyleyse düşmana galip geldiğinde ve nimetler tamamlandığında orada zafer zühur eder. Bu bakımdan Nasr suresi Kâfirun suresinden sonra gelmiştir. O halde ıslah ediciler için nusret, düşmanların onlara eziyet etmesinden ve onların buna sabretmesinden sonra kesindir.”<sup>1881</sup>

Tantavi, bazı ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerde ve diğerlerinde keşfedilmiş şeylerden yardım almakta; onlara istinat ederek kelimeler ve ayetlerin özel manasını açıklamaktadır. Mesela <sup>1882</sup>“وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Yeni keşfe göre ışığın yedi renkten oluştuğu anlaşılmıştır... Öyleyse مارج lafzı, ışığın yedi rengin birleşimi olduğuna işaret etmektedir.”<sup>1883</sup>

Bazı tefsirlerinde, ayetlerin ima ve tenbih delaletini de dikkate aldığı ve görüşünü ayetlerin sarîh delaletiyle (mutabık ve iltizam delaleti) sınırlandırdığı görülmektedir. Mesela Hamd suresi tefsirinin başında şöyle demiştir: “Bu sure, kulları eğitmek için ve diğer hallerinde Allah’ın adıyla nasıl teberrük arayacaklarını, O’nu nasıl öveceklerini ve O’ndan nasıl yardım isteyeceklerini öğretmek için nazil olmuştur.” Daha sonra ondan, “بِسْمِ اللَّهِ” in müteallıklığının ve ondan önce takdir edilmiş fiilin “أَفَرَأَيْتُمْ مَتَبَرَكًا بِسْمِ اللَّهِ” olduğu sonucunu çıkarmıştır.<sup>1884</sup> Her ne kadar bu noktanın, hangi delaletle göre bu sureden çıkarıldığına değinmemişse de bu noktanın, bu surede sarîh medlül (mutabık ve hatta iltizam) olmadığı bellidir ve genellikle ayetin

<sup>1880</sup> Bkz: A.g.e., c. 25, s. 274.

<sup>1881</sup> Bkz: A.g.e., s. 283.

<sup>1882</sup> Rahman 15.

<sup>1883</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 24, s. 17.

<sup>1884</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 3.

ima ve tenbih delaletinden<sup>1885</sup> sonuç çıkarılmaktadır. Yani Yüce Allah'ın bu ayetlerde giyapta vasfedilmesi, kulların Allah Teâla'yı vasfederken bu sureyi kıraat etmeleri, işlerin başında Allah'ın adını bu surenin başında geçtiği şekilde anmaları, ondan teberrük aramaları, Allah'a hamd ve O'nu övmeyi bu surenin ikinci ayetinde açıklandığı biçimde yerine getirmelerini ima ve tenbihtir.

Bu tefsirde bilimsel mevzular ve muhtelif meseleler beyan edilirken doğu ve batıdan bilginlerin düşünce ve görüşlerine çokça atıfta bulunulmuş<sup>1886</sup>, Tevrat ve Barnaba İncilinde geçen mevzular şahit gösterilmiştir.<sup>1887</sup> Bazen konu münasebetiyle birtakım hikayeler de aktarmıştır.<sup>1888</sup> Müellif, defalarca bilimsel konuları naklettikten sonra Müslümanları doğa bilimlerini ve diğer ilimleri öğrenmeye davet etmektedir. Bu çerçevede, "الْعَالَمِينَ"<sup>1889</sup> in manasını açıkladıktan ve süfli âlem, bitkiler âlemi, havanlar âlemi ve teşrih ilmine işaret ettikten sonra şöyle der: "Doğuda ve batıdaki Müslümanlar bilmelidirler ki, bu ilimleri öğrenmedikçe, araştırmadıkça, detaylarına vakıf olmadıkça, onlardan yararlanmadıkça ve faydalarını diğer insanlara aktarmadıkça Allah'a hamdetmiş ve şükretmiş olamazlar. Eğer bu âlemleri ve onların nizamlarını tanımazlarsa hamdleri lafızda ve şükürleri zâhirde kalacaktır."<sup>1890</sup>

Bazen bilimsel meseleleri izah etmek için şekiller ve şemalar da çizmektedir.<sup>1891</sup> Bu tefsirde çokça görülen mevzular arasında ayetlerin modern bilimlerin buluşlarına uygulanması da vardır. Örnek vermek gerekirse, ineğin bir parçasının vurulmasıyla maktulün dirildiğini anlatan İsrailoğullarının ineği öyküsüyle ilgili ayetlerin sonuncusunu ruh çağırma ilmine tatbik etmiş ve şöyle demiştir: "Ruh çağırma ilmi bu

<sup>1885</sup> Tenbih ve ima delaletinin tarif için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 246; Muzaffer, *Usûl'ı-Fıkh*, c. 1, s. 123.

<sup>1886</sup> Mesela bkz: Tantavi, *el-Cevahir*, c. 1, s. 21 (Gazzali'nin sözü), s. 34-36 ve 43 (Fil - zof Herbert Spencer, Huxley, İhvanussafa'dan bazı kadim isimler, el-Gazzali'nin sözleri), s. 40 (Hagen, Devon), s. 54 (Sokrat), s. 56-57 (ârâu ehli'd-diyânât ve'l-hukema fi'l-melâike), s. 66 (Muhyiddin b. Arabi, el-Gazzali), s. 78 (akvalu't-tabbâ).

<sup>1887</sup> Bkz: A.g.e., s. 61-63, 72-73.

<sup>1888</sup> Bkz: A.g.e., s. 11, 15, 20, 36 ve 68.

<sup>1889</sup> Hamd 2.

<sup>1890</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., s. 15.

<sup>1891</sup> Bkz: A.g.e., c. 2, s. 22, 28, 31, 34, 64 ve 68.



ayetten çıkartılabilir. Çünkü bu ayet okunuyor ve Müslümanlar da ona iman ediyordu, ta ki Amerika'da ruh çağırma ilmini ilk kez ortaya çıkana dek. Daha sonra da Avrupa'da..."<sup>1892</sup> Kevser suresinin tefsirinde de "الكوثر"<sup>1893</sup> kıyamette bir havuz olarak tefsir eden rivayetleri nakletti - ten sonra şöyle demiştir:

”و الذى نقوله: ان الحوض يرمز به للعلم مع بقاءه على ظاهره فما المسك الاذفر  
ولا انواع الجواهر النفيسة من درّ و ياقوت و لا حلاوة العسل التى فى ذلك الماء  
و لا اتساع ذلك الحوض الا افانين العلم و مناظر بدايعه“<sup>1894</sup>

(Söylediğimiz şudur ki, havuz, zâhiri anlamına ilaveten ilim için remz ve kinaye yapılmıştır. Öyleyse misk[ten kasıt], o sudaki çok güzel koku, inci ve yakut gibi çok değerli mücevherler, bal tatlılarıdır. Havuzun ferahlığı ilmin fenleri ve şaşırtıcı manzaralardan başkası değildir.)

Bir sonraki sayfada da kevser havuzunu ilme tatbik ettiği sözünün devamında kevserin ilme işaret olmasını kinaye babından kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Asli manasının kastedilmesi imkânıyla manasının gereği kastedilmiş lafızdır. Burada manasının gereği sonu olmayan ilimdir. O havuzdan içenler hiç susamazlar. Çünkü ilmin kapısı ona açılmıştır.” Sonda da lafzın zâhirinin kastedildiği ve mananın bâtınının [da] kastedildiği sonucuna varmıştır.<sup>1895</sup>

Tantavi daima ayetlere uygun bilimsel konuları açıkladıktan ve ayetlerin, modern bilimin şimdi keşfettiği konulara yıllar önce dikkat çektiğine, ama Müslümanların bundan habersiz olduğuna işaret ettikten sonra Müslümanları ilimleri öğrenmeye ve Müslüman olmayanlardan geri kalmamaya teşvik etmektedir.<sup>1896</sup> Bu tefsirin mukaddimesinde

<sup>1892</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

”واما علم تحضير الارواح فانه من هذه الآية استخراجه ان هذه الآية تتلى والمسلمون  
يؤمنون بها حتى ظهر علم تحضير الارواح بامريكا اولاً ثم بسائر اوروبا ثانياً“

(A.g.e., c. 1, s. 84).

<sup>1893</sup> Kevser 1.

<sup>1894</sup> A.g.e., c. 25, s. 280.

<sup>1895</sup> A.g.e., s. 282.

<sup>1896</sup> Mesela “وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ” (Hicr 19) ayetinin tefsirinde “bitkilerin modern bilimlerde bitkilerin mühendisliği ve düzenlene söylenenlerin yardımıyla ölçülü olduğu”nu açıkladıktan sonra şöyle yazmıştır:



belirtildiği gibi, müellifin bu kitabı telif etmekteki hedefi Müslümanları muhtelif ilimleri öğrenmeye teşvik ve davet etmek; onların ziraat, tıp, madenler, hesap, mühendislik ve diğer bilimlerde ve sanatlarda Avrupalılara ve sair Müslüman olmayanlara üstün olmalarını sağlamaktır.<sup>1897</sup> <sup>1898</sup>“قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ayetinden varlık dünyasının âlemleri, gökler ve yeryüzü üzerinde araştırma yapmanın vacip olduğu sonucunu çıkarmıştır. Çünkü şöyle demiştir: <sup>1899</sup>“قُلْ انظُرُوا” ile <sup>1900</sup>“فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ” arasında ne fark vardır? Her ikisi de emirdir ve emir vücut içindir. Öyleyse şer’i ahkâmı okuduğumuz ve onlara göre hükmettiğimiz gibi, varlığın şaşırtıcı durumlarını da okuyoruz ve ziraat, zenaat ve ticarete ona göre amel ettiğimizde ilerliyoruz.”<sup>1900</sup>

### İnceleme ve Eleştirisi

Müellifin, Müslümanların modern bilimlerde ilerlemesine ilgisi, Müslümanların dikkatini modern bilimlerin önemine çekme saikiyle ve sözkonusu bilimleri öğrenme, onlarda araştırma ve tahkik motivasyonu oluşturmak için bu tefsiri yazması övgüye değerdir. Tefsir konuları ile tefsir dışı meseleleri birbirinden ayırması ve bazı ayetleri modern bilimlerin buluş ve bulgularının yardımıyla izah etmesi de bu tefsirin üstünlükleri arasında sayılabilir. Fakat tefsir bakımından, aşağıda önemlilerine değinilmiş bazı eksiklikleri de vardır:

1. Bu kitabın hacmi fazla olmakla<sup>1901</sup> birlikte tefsir bölümü özlü ve sadedir. Ayetlerin çoğunda tefsiri Arapça tercüme seviyesindedir ve tefsir yönünden faydası çok azdır. Bunun aksine bilimsel mevzular ve muhtelif meseleler oldukça uzun ve yorucudur. Bu kitabın tefsir bahislerinin

“فيليت شعري اين المسلمون و اين هذه العلوم. قرآن يقول الله فيه وَأَنْبِئْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَ نَبَاتٍ تَرْسُمُ عَلَيْهِ الْأَشْكَالَ الْحَلْزُونَةَ وَ الدَّوَابَّ التَّامَّةَ النِّظَامِيَّةَ الْمَدْهَشَةَ وَ النَّاسَ يَقْرَؤُنَ وَ لَا يَعْقِلُونَ وَ يَأْكُلُونَ وَ لَا يَفْهَمُونَ أَقْ لِقَوْمٍ لَا يَعْلَمُونَ”  
(A.g.e., c. 8, s. 19).

<sup>1897</sup> Bkz: A.g.e., c. 1, s. 3, 7 ve 8.

<sup>1898</sup> Yunus 101.

<sup>1899</sup> Hud 112.

<sup>1900</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., s. 8.

<sup>1901</sup> Bu kitap, onüç ciltte 26 cüz halindedir ve hacmi yaklaşık 6 bin yediyüz büyük sa - fadır.



basit ve düşük seviyede olduğu, tefsir dışı mevzuların ise çok ve dağınık yer aldığı gözönünde bulundurulduğunda bu kitabın, tefsir kitabından ziyade Keşkül kitabına benzediği söylenebilir. Kimilerinin onda tefsirden başka herşey bulunduğunu söylemesi<sup>1902</sup> her ne kadar kitapta tefsirin varolduğunu reddediyor olması bakımından abartı ise de -çünkü hiç tereddütsüz tefsir meseleleri de vardır- bu söz de bahsi geçen eksikliği teyit etmektedir.

2. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ve bir ayetin manasını açıklarken diğer ayetlerden yardım alma hiç kuşku yok en iyi tefsir metodlarından biridir.<sup>1903</sup> Bu tefsirde her ne kadar bazı ayetlerin beyanında diğer ayetlerden yardım alınmışsa da birçok ayetin tefsirinde o ayetlerin mana ve maksadını beyan için diğer ayetlerden yardım alınabilecekken onlara bakılmamış ve onlardan yardım alınmamıştır. Örnek vermek gerekirse, <sup>1904</sup>“اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde “sırat-ı müstakim”den maksadın ne olduğunu açıklamak için;

”وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1905</sup>

”وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1906</sup>

”وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِلشَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنْ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1907</sup>

”إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“<sup>1908</sup>

Ayetlerinden istifade edebilecekken bu ayetlerden hiçbirine değinmemiştir. Yine <sup>1909</sup>“غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde Bakara suresi 61 ve 90. ayetler, Âl-i İmran suresi 112. ayet, Maide suresi 60. ayet, A'raf suresi 152. ayet, Fetih suresi 6. ayet, A'raf suresi 71. ayet, Şura suresi 16.

<sup>1902</sup> Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 517.

<sup>1903</sup> Bu noktanın izahı için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinası-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 192-196 ve 268-285.

<sup>1904</sup> Hamd 6.

<sup>1905</sup> Meryem 36.

<sup>1906</sup> Yasin 61.

<sup>1907</sup> Zuhuf 61.

<sup>1908</sup> Zuhuf 64.

<sup>1909</sup> Hamd 7.

ayet, Nahl suresi 106. ayet, Nisa suresi 93. ayet, Enfal suresi 16. ayet gibi birçok ayetten yardım alabilecekken<sup>1910</sup> bunu yapmamıştır.<sup>1911</sup>

3. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da geçtiği üzere, tefsirin önemli kaynaklarından biri Peygamber'in (s.a.a) ve o Hazret'in kıymetli vasilerinin rivayetleridir.<sup>1912</sup> Bu tefsirde de her ne kadar bazı yerlerde rivayetlere istinat edilmişse de bu tefsirin rivayetlerden yararlanmada epey eksikliği vardır:

a) Rivayetlerden yararlanma imkânı bulunan her yerde onlardan istifade etmemiştir. Mesela <sup>1913</sup>“فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ” ayetinin tefsirinde “كَلِمَاتٍ” kelimesini açıklayan İbn Abbas'ın rivayetini hesaba katmamış ve “كَلِمَاتٍ”den maksadın ne olduğunu aydınlatmak için ondan yardım almamıştır.

b) Zikrettiği rivayet ve haberlerin kaynak ve senedine çoğunlukla işaret etmemiş<sup>1914</sup>, onların itibar, sıhhat ve sağlamlık ölçüsüne dair söz söylememiştir. Hâlbuki *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da tefsirin dayanaklarının

<sup>1910</sup> Bakara suresi 61 ve 90, Âl-i İmran 112, Maide 60 ve A'raf 152 ayetlerinden Yah - dilerin Allah'ın gazabına uğramışlar olduğu; Fetih 6, A'raf 71 ve Şura 16. ayetlerden münafık ve müşriklerin gazaba uğramışlar olduğu; Nahl 106. ayetten kafirlerin gazaba uğramışlar olduğu; Nisa 93. ayetten müminlerin katilinin Allah'ın gazabına uğramışlar olduğu; Enfal 16'dan savaştan kaçanların Allah'ın gazabına uğramışlar olduğu sonucu çıkarılabilir.

<sup>1911</sup> “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”i Yahudilerle tefsir etmiş ama buna delalet eden ayetlere değ - memiştir. (Bkz: Tantavi, *el-Cevahir...*, c. 1, s. 18).

<sup>1912</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 287-292.

<sup>1913</sup> Bakara 37.

<sup>1914</sup> Bunun örneklerini görmek için bkz: Tantavi, *el-Cevahir...*, c. 1, s. 3 (Ebu Hureyre'nin Hamd suresinin fazileti hakkındaki rivayeti), s. 19 (sıratın tefsirine dair merfu rivayet), s. 171 (Amr b. Harice vasiyet ayetinin neshedildiğine dair rivayet), s. 209 (birinci kocaya dönme meselesinde Rıfaa'nın eşinin rivayeti), c. 2, s. 126 ve 127 (Âl-i İmran 59 ve 61. ayetlerin nüzul sebebine ilişkin rivayet), c. 3, s. 200

(“يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ

يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ” [Maide 67]

ayetinin nüzulünden önce Allah Rasulü'nü -sallallahu aleyhi ve âlihi- koruma hak - kında Enes rivayeti), s. 145 ve 146 (“الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ”) [Maide 3] ayetinin nüzulü sırasında Ebubekir ve Ömer'in ağladığı haberi), c. 25, s. 274 (Ebu Süfyan'ın, kendisinden bir miktar et isteyen yetimi asasıyla dövdüğü ve kendisinden uzaklaş - tırdığına ilişkin haber).



ilim veya ilmî olmasının lüzumu hakkında beyan edilen kurala<sup>1915</sup> göre sadece mütevatir veya kesin karinelerle sarılıp sarmalanmış yahut en azından onu nakleden ravilerin sika olduğu rivayetler tefsirin dayanağı yapılabilir. Elbette ki bazı yerlerde, mesela Harut ve Marut'un insan suretine girmiş iki melek olduğu, bir kadını kandırdıkları, bunun sonucunda da büyük günahlar işlediklerini anlatan haber gibi diğer tefsirlerde geçen yanlış haberi, Yahudilerden hikaye edilen bir şey olarak nakletmiş ve "Bu hurafedir"<sup>1916</sup> demiştir. Bu noktayı Tantavi tefsirinin üstünlüklerinden sayabiliriz.

c) Bazı yerlerde nüzul sebebi rivayetleriyle ilgili olarak seçici davranmıştır. Yani bir nüzul sebebini zikretmiş ama başka bir nüzul sebebini, çok fazla rivayetle haber verilmiş olmasına, Şii ve Sünni kitaplarda geçmesine -belki de Ehl-i Sünnet mezhebine uygun olmadığı düşüncesiyle- rağmen zikretmemiştir. Mesela;

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»<sup>1917</sup>

Ayetinin tefsirinde Abdullah b. Selam'ın Müslüman olduğuna ilişkin rivayeti aktarmış<sup>1918</sup> ama Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) infakıyla ilgili rivayeti, meşhur olmasına ve birçok rivayet bundan bahsetmesine<sup>1919</sup> rağmen hiçbir şekilde işaret etmemiştir. Aynı şekilde;

<sup>1915</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219, 222-228.

<sup>1916</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 1, s. 101. Yine Abdurrahman b. Avf'ın bazı sahabelere ş - rap içirdiğini, Ali b. Ebi Talib'in (a.s) cemaat namazında imamlık yaptığını ve «أَعْبُدْ مَا تَعْبُدُونَ» (Kâfirun 1-2) ayetini «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (Kâfirun 1-2) ayetini okuduğunu anlatan rivayeti değerlendirirken şöyle demiştir: "Bu hadis hasen ve gariptir. Sahih-i Buhari ve Müslim'de geçmemekte, onu Tirmizi ve Ebu Davud nakletmektedir." (Bkz: A.g.e., c. 3, s. 49). Bu rivayeti değerlendirirken söylediği sözden ve «انتم سكرى» için zikrettiği manadan anlaşılmaktadır ki bu rivayeti doğru bulmamış ve ona itimat etmemiştir.

<sup>1917</sup> Maide 55.

<sup>1918</sup> Tantavi, a.g.e., c. 3, s. 194.

<sup>1919</sup> Bahrani, Ehl-i Sünnet kitaplardan, bu ayetteki «ولى» den muradın Ali b. Ebi T - lib (a.s) olduğuna delalet eden 24 rivayet toplamış; bunlar arasında onyediyet, Hazret'in talep sahibine rüku halindeyken yüzüğünü verdiğini ve bunun üzerine ayetin nazil olduğunu açıklıkla belirtmiştir. (Bkz: *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, c. 2, s. 5-14, rivayetler 1-2, 5-6, 8-9, 11, 13-21 ve 23).

“وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ”<sup>1920</sup>

Ayetinin tefsirinde Suheyb Rumi'nin müşrikler tarafından yakalanması ve ellerinden kurtulmasının onlara mallarını vermesiyle olduğunu bildiren haberi aktarmış ama birçok Ehl-i Sünnet kitabında nakledildiği gibi ayetin nüzul sebebi olan<sup>1921</sup> “leyletu'l-mebit” vakasına ve Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) Allah Rasulü'nün (s.a.a) yatağında uyuyarak gösterdiği fedakarlığa değinmemiştir.

d) Ehl-i Sünnet tefsirlerin çoğunda görüldüğü üzere, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Seccad, İmam Bâkır, İmam Sâdık, İmam Kazım, İmam Rıza, İmam Cevad, İmam Hadi, İmam Askeri, İmam Mehdi (a.s) gibi Peygamber'in Ehl-i Bey'tinden nakledilen rivayetleri dikkate almamıştır. Bu tefsirde yapılmış geniş araştırmaya rağmen bu büyük şahsiyetlerden hiçbir rivayete rastlanmamıştır. Hâlbuki bu şahsiyetlerden İmam Sâdık (a.s) ve İmam Rıza (a.s) gibi bazılarının tefsir rivayetleri çok fazladır.<sup>1922</sup> Bu tefsirde, o şahsiyetlerin, Ehl-i Sünnet müfessirlerin naklettiği bazı rivayetleri bile görülmemektedir. Örnek olarak, Suyuti, İbn Cerir ve İbn Merduye tefsirinden, İmam Hasan'dan (a.s) “وَشَهِدٍ وَمَشْهُودٍ” ayetinin tefsirine dair bir rivayet aktarmıştır<sup>1923</sup> ama bu tefsirde görülmemektedir. Meybedi de İmam Hüseyin'den (a.s) <sup>1924</sup> “وَيُثْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ” ayetinin tefsirine ilişkin bir rivayet nakletmiştir<sup>1925</sup> ama bu tefsirde geçmemektedir.

4. *Reveşşinasi-yi Tefsir*'de beyan edildiği gibi, tefsir için gerekli işlerden biri de kelimelerin açıklanmasıdır.<sup>1926</sup> Bu kitapta da buna dikkat edilmiş ve kitabın tefsir bahislerinin büyük bölümünde kelimelerin manası açıklanmıştır. Fakat bu açıdan da bu tefsirin bazı eksiklikleri vardır:

<sup>1920</sup> Bakara 207.

<sup>1921</sup> Mesela bkz: Sa'lebi, el-Keşf ve'l-Beyan, c. 2, s. 125 ve 126. Ehl-i Sünnet'in bu nüzul sebebini nakleden diğer bazı kitapları hakkında bilgi için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 348-349.

<sup>1922</sup> Bu rivayetlerden kimisinin referansları hakkında bilgi için bkz: Babai, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an-i Kerim*, c. 1, s. 69-71, 73-74.

<sup>1923</sup> Bkz: Suyuti, *el-Dürü'l-Mensur* (Menşuru Mektebeti Ayetillah el-Mer'eşi), c. 6, s. 332.

<sup>1924</sup> Hud 17.

<sup>1925</sup> Meybedi, *Keşfu'l-Esrar ve İddetu'l-Ebrar*, c. 4, s. 366.

<sup>1926</sup> Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 81-83.



a) Bu kitabın kelimelerin manasına dair açıklamalarının çoğu dayanaksızdır.

b) Bazı yerlerde bir kelimeyi iki mana arasında tereddütlü zikretmiş ve iki manadan birini tayin etmeye karine ve şahit göstermeksizin konuyu geçmiştir. Mesela <sup>1927</sup>“أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالْذِّينِ” ayetinin tefsirinde “الذِّينِ”in manasını açıklarken “بالجزاء و الاسلام” demiş ve bu iki manadan birini tayin etmek için herhangi bir delil zikretmeksizin ayetin tefsirini geçmiştir.<sup>1928</sup>

c) Bazı yerlerde kelimeleri karine-i sârifeye olmaksızın mecazi manaya hamletmiştir. Mesela;

“إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”<sup>1929</sup>

Ayetinin tefsirinde “رَاكِعُونَ” a “متواضعون” manası vermiştir. Hâlbuki tevazu, rükûnün mecazi manasıdır ve rükû lafzından böyle bir mananın kastedilmesi hakiki manadan vazgeçmeyi gerektirecek bir karine-i sârifeye muhtaçtır. Müellif, hakiki mananın kastedilmediğine ve mecaz mananın murad edildiğine dair hiçbir karine zikretmemiştir.<sup>1930</sup>

5. Ayetlerin tefsirinde hesaba katılması gereken karinelere biri de siyaktır. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, cümleler, ayetler ve sureler için muteber siyakın tahakkuk şartlarından biri, onların nüzulündeki bitişikliklerdir. Zira bir cümle veya ayet ya da sure, önceki ve sonraki cümleler, ayetler ve surelerden bağımsız olarak nazil olmuşsa siyakın karine olması kriterden yoksundur ve sözkonusu cümle veya ayet ya da sureyi anlamada önceki ve sonraki cümleler, ayetler ve sureleri dikkate almaya ve onları gözönünde bulundurarak o cümle veya ayet ya da surenin zâhirini elde etmeye delil oluşturmaz.<sup>1931</sup> Fakat Tantavi bu şartı dikkate almamıştır. Birçok yerde nüzulde bitişiklikten emin olmaksızın

<sup>1927</sup> Maun 1.

<sup>1928</sup> Tantavi, a.g.e., c. 25, s. 274.

<sup>1929</sup> Maide 55.

<sup>1930</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 3, s. 195.

<sup>1931</sup> Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 128-129.

siyaka sarılmış; ayet ya da sure için, önceki ve sonraki ayet ve sureler arasında yeraldığını varsayarak özel bir anlam beyan etmiş; ayet ve sureleri yanyana getirerek kendine özgü sonuçlar çıkarmıştır.

Örnek vermek gerekirse, Maun ve Kevser suresi nüzulde ardışık olmamasına<sup>1932</sup> ve müellifin kendisi de “Maun suresi Tekasür suresinden (yüzikinci sure) sonra, Kevser suresi ise Adiyat suresinden (Kur’an’ın yüzüncü suresi) sonra nazil olmuştur”<sup>1933</sup> yazmasına rağmen tefsirde bu iki surenin muhtevasını birbiriyle irtibatlandırmış ve Maun suresinin manasını verdikten sonra şöyle demiştir: “Bunun [suredeki mana ve muhtevanın] karşısında (yetimi itip kakma, yoksulu doyurmaya teşvik etmeme, namazdan gaflet ve namazda riya, zekât vermekten ve muhtaçlara borç vermekten kaçınma) Peygamber (s.a.a) Kevser suresinde, namazı Allah için ihlaslı eda etmekle emrolunmuştur, o riyakârlar gibi değil. Bilakis namazı Allah Teâla için şükür olmalıdır. [Yine] Arapların iyi ve seçkin mallarından olan deveyi kurban etmek, ihtiyaç sahiplerine vermek, mâun (muhtaçlara zekât ve borç vermeyi meneden) gibi olmamakla emrolunmuştur. Bu iki haslet (Allah için ihlaslı namaz ve deve kurban edip onu muhtaçlara vermek), önceki surede geçen hasletlerin karşıtıdır.”<sup>1934</sup>

6. Bilimsel içtihad tefsirinin okulundan bahsederken ve bilimsel tefsire muhalif olanların delillerini incelerken çıkarılan sonuçta olduğu gibi, bilimsel tefsir edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapıyorsa buna mani bir durum yoktur. Hatta olumlu bile karşılanır. Sözün manasını anlamada dikkate alınması gereken karinelerden birinin, sözün konusunun harici özellikleri olduğuna ve doğal fenomenler hakkında söz söylemiş ayetlerdeki mevzunun özelliklerinden bir kısmına vakıf olmanın sadece deneysel bilimler ve onların bulguları yoluyla mümkün olabileceğine iltifatla denebilir ki, bir grup ayetin tefsirinde deneysel bilimlerin kazanımlarından yararlanma yalnızca iyi bir şey değil, aynı zamanda gereklidir de. Bu sebeple müellifin

<sup>1932</sup> Surelerin nüzul tertibine dair İbn Abbas’tan nakledilmiş bir rivayete göre Maun s - resi onaltıncı sure, Kevser suresi ise ondördüncü sure olarak Allah Teala katından nazil olmuştur. (Bkz: Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’an*, c. 1, s. 31; Tabatabai, *Kur’an der İslam*, s. 121).

<sup>1933</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 25, s. 274-275.

<sup>1934</sup> A.g.e., s. 274.



ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerin kazanımlarından yararlanmasını kaideye uygun ve tefsir metodunun üstünlüğü saymak mümkündür. Fakat birçok yerde ayetlerden bilimsel çıkarım ve anlayışları yanlış ve onaylanması imkânsızdır. Örnek olarak, İsrailoğullarının ineği öyküsüyle ilgili ayetlerden<sup>1935</sup> birini ruh çağırma ilminin çıkarılmasına kaynak kabul etmiş ve bunu esas alarak Müslümanları, bu ayete iman ettikleri ve onu tilavet ettikleri halde Amerika'dan önce bu ilmi neden elde edemedikleri gerekçesiyle kınamıştır.<sup>1936</sup> Öykünün geçtiği ayetlerin sonuncusunda<sup>1937</sup> ineğin bir parçasının vurulmasıyla dirilen maktûl haberinden ruh çağırma ilmine işaret bulunduğu sonucuna varmıştır. Fakat bu ayetin ruh çağırma ilmiyle irtibatının bulunmadığı gayet açıktır ve bu, izaha bile muhtaç değildir.

Yine “الْكَوْثَرُ” in<sup>1938</sup> ilimle tevîl edilmesi, zâhiri bilimlerin onun içinde yer aldığı savunulması, rivayetlerde havuz için beyan edilmiş vasıfların bilimin fenlerine ve şaşırtıcı manzaralara hamledilmesi ve Müslümanların doğa bilimlerini öğrenmesi durumunda ilahi nusret, zafer ve kurtuluşa erişecekleri sonucunu çıkarması da<sup>1939</sup> yanlış tevîl ve tatbiklerinin bir diğeridir. Gerçi bu iddiayı ispat için birkaç sayfa izahat vermiş ve çokça cümleler kurmuştur ama açıktır ki “الْكَوْثَرُ”, Allah Teâla'nın, Peygamberine lütfettiği bolca hayırdır. Onun tezahürlerinden biri kıyamette kevser havuzu, diğeri ise faziletli ve eşsiz kızı Fatıma Zehra'dır (a.s). Bu konuda Müslümanların ilmine ve onları deneysel bilimlere teşvike hiçbir işaret yoktur.

<sup>1935</sup> Bakara 67-73.

<sup>1936</sup> Söz konusu ayetlerin zeylinde şöyle demiştir:

”و اما علم تحضير الارواح فانه من هذه الآية استخرجه ان هذه الآية تتلى و المسلمون يؤمنون بها حتى ظهر علم تحضير الارواح بامريكا اولاً ثم بسائر اوروبا ثانياً... و كان الاولى بامة الاسلام ان تكون السابقة فى مضماره المجدة فى تعلّمه المتقدمة على سائر الامم فى تحصيله لتهدى الناس الى سوء الصراط“ (Tantavi, a.g.e., c. 1, s. 84).

<sup>1937</sup> “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” (Bakara 73).

<sup>1938</sup> Kevser 1.

<sup>1939</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 25, s. 279-284.



“قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”<sup>1940</sup> ayetinden gökler ve yeryüzü üzerinde araştırma yapmanın vacipliği sonucunu çıkarması da<sup>1941</sup> Müslümanların bilimlerde ilerlemesine duyduğu yoğun ilgiden kaynaklanmaktadır. Oysa ayetin böyle bir vücutla delaleti yoktur. Çünkü bu ayetin siyaki (önceki ve sonraki ayetler) dikkate alındığında ayetteki emir ve talimatın irşad için olduğu anlaşılmaktadır. Gökyüzündeki ve yeryüzündeki varlıklara bakma emri, Allah’a ve O’nun vahdaniyet, ilim ve kudretine imanın oluşması içindir. Bunların üzerinde araştırma yapılması vacib-i nefsi ve bağımsız bir ödev değildir, terkedilmesi namazı, orucu ve diğer dinî vazifeleri terketmek gibi ilahi cezayı gerektirmez.<sup>1942</sup>

7. Ne zaman bir ayetin tefsirinde iki ihtimal varsa o iki ihtimalden birini ancak manayı tayine açık bir delil bulunması durumunda, ıstılahla söylersek, karine-i muayyine ona delalet ettiği takdirde onu ayetin manası ve Allah Teâlâ’nın muradı saymak mümkündür. Eğer deneysel bilimin elde ettikleri ve doğa bilimlerinin buluşlarına göre o iki muhtemel manadan birinin gerçekliği olumsuzlanıyorsa ayet diğer manaya tayin edilir ve bu durumda ayetlerin tefsirinde deneysel bilimin bulgularından karine-i muayyine olarak yardım alınmış olur. Fakat eğer bilimsel bulgular ve keşifler o iki muhtemel manadan birine uyuyor ama diğer muhtemel manaya da aykırı düşmüyorsa bu durumda onu karine-i muayyine saymak ve onun yardımıyla ayetin manasını belirlemek mümkün değildir. Çünkü bilimsel bulgular ve keşifler o iki muhtemel manadan hiçbirine aykırı düşmemesi halinde iki manadan birine uyması, sadece o

<sup>1940</sup> Yunus 101.

<sup>1941</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 1, s. 8.

<sup>1942</sup> Mufessirler de ayetten bu manayı anlamışlardır. Mesela Tabersi bu ayeti tefsir eden şöyle demiştir:

”ثم بين سبحانه ما يزيد في تنبيه القوم وارشادهم فقال «قُلْ» يا محمد لمن يسألك الآيات انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ من الدلائل والعبر من اختلاف الليل والنهار ومجاري النجوم والافلاك وما خلق من الجبال والبحار وانبت من الاشجار والثمار واخرج من انواع الحيوانات فان النظر في افرادها وجملتها يدعو الى الايمان والى معرفة الصانع وحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته“

(Mecmeu'l-Beyan, c. 5, s. 208), yine bkz: Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 9, cüz 17, s. 169.



anlamanın ayetteki murad olma imkânını belirginleştirebilir ve ayetin bilimsel bulgulara uygun manaya tayin edilebilmesi için diğer muhtemel manayı olumsuzlayamaz. Bilimsel bulguların karine olması durumunda ayetlerin munfasıl karinelerinden sayıldığı, sonuç itibarıyla de ayetlerin manası üzerinde etkili olmadıkları dikkate alındığında muhtemel iki manadan birinin bilimsel bulgulara uygunluğu ayetin o manaya gelmesini de gerektirmemektedir.

Bu tefsirin müellifi ya bu noktadan haberdar değildir ya da bunu gözardı etmiştir. Manasında birkaç ihtimal bulunan bazı ayetlerin tefsirinde ayeti, bilimsel bulgulara ve kozmolojist bilginlerin keşiflerine uygun düşen manaya göre tefsir etmiş ve onu Kur'an'ın mucizelerinden sayarak diğer manaya işaret etmemiştir. Mesela;

”أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا“<sup>1943</sup>

(Kâfirler gökler ve yerin yapışıkken o ikisini ayırdığımızı bilmiyorlar mı...) ayetinin tefsirinde, göklerin ve yerin “رَتْقٌ” ve “فَتْقٌ” olmasından neyin kastedildiğine ilişkin çok sayıda ihtimal ve görüş vardır.<sup>1944</sup> Bu görüşlerden biri, gökler ve yerin bitişik olduğu, Allah'ın onları birbirinden ayırdığı ve hava ile aralarına boşluk koyduğu şeklindedir.<sup>1945</sup> Diğer görüş ise şudur: Gökyüzü kapalıydı ve yağmur yağmıyordu. Yeryüzü kapalıydı ve bitki yetişmiyordu. Allah Teâla gökyüzünü yağmur yağdırarak, yeryüzünü de bitkileri yetiştirerek açtı.<sup>1946</sup> Bir başka görüş daha vardır, fakat Tantavi bu ayetin tefsirinde sadece birinci görüşü zikretmiş ve ayetin manasını, Avrupalı bilim adamlarının gezegenlerin güneşten ayrılmasıyla ilgili teorisine uygun görerek onu Kur'an'ın mucizelerinden biri olarak tanıtmış ve ayetin manasına dair diğer görüşlere işaret etmemiştir.<sup>1947</sup>

<sup>1943</sup> Enbiya 30.

<sup>1944</sup> Bu ayetin tefsirine dair Tabersi üç görüş, Fahru Razi de beş görüş aktarmıştır. (Bkz: Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 7, s. 72; Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 11, cüz 22, s. 162-163.

<sup>1945</sup> Bu görüş İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Hasan Dahhak, Ata ve Katade'den nakledilmiştir. (Bkz: Tabersi, aynı yer; Fahru Razi, aynı yer).

<sup>1946</sup> Bu görüş de İbn Abbas, Hasan, İkrime, Atıyye ve İbn Zeyd'den nakledilmiş, İmam Bâkır (a.s) ve İmam Sâdık'tan (a.s) rivayet edilmiştir. Siyakla ve Kur'an'ın başka bazı ayetleriyle buna istidlal edilmiştir. (Bkz: Tabersi, aynı yer; Fahru Razi, aynı yer).

<sup>1947</sup> Bkz: Tantavi, a.g.e., c. 10, s. 197-198.

Başkaları da *el-Cevahir* tefsirine bazı eleştiriler yöneltmiştir.<sup>1948</sup> Tefsirin müellifi Ehl-i Sünnet'ten olmasına rağmen Ehl-i Sünnet'in âlimleri ve müfessirleri onu olumlu karşılamamıştır. Hatta Suudi Arabistan'ın müellifin ülkeye girişini yasakladığı bile söylenmiştir.<sup>1949</sup>

### Sonuç

Anlatılanlardan çıkardığımız sonuç şudur ki, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kur'an ayetlerine bilimsel bakışla 26 cüz ve onüç cilt halinde telif edilip yayınlanmış sıralı ve tam bir tefsirdir.

Eserin müellifi Tantavi Cevheri, Müslümanların modern bilimlerde ilerlemesine ilgi duyuyor, ayetlerin tefsirinde ve Kur'an'ın hedeflerinin tahakkukunda doğa bilimlerinin ve deneysel ilimlerin verilerine çok büyük rol biçiyordu. Ayetlerin manasını izah ederken bilimsel verilerden çokça istifade etmiş ve ayetlerin zeylinde, tefsirin ağırlıklı bölümünü oluşturan bilimsel mevzuları çokça zikretmiştir.

Birçok yerde ayetleri şu anki mushafta kayıtlı kıraata göre tefsir etmiş ve diğer meşhur kıraatları belirtmemiştir. Ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerden yardım almaya ilaveten, edebi bahislerden, diğer ayetlerden, nüzul sebebi haberleri ve rivayetlerinden de istifade etmiş; ayetlerin gayri mutabık delaletlerine de belli ölçüde önem vermiştir. Fakat eserin tefsir kısmı özlü ve sade, buna karşılık bilimsel konular ve muhtelif meseleler uzun ve yorucudur. Müellifin bu tefsirde izlediği tefsir metodunun eksiklikleri arasında aşağıdaki noktalar zikredilebilir: Ayet ve rivayetlerden az istifade etmesi, rivayet ve haberleri sened ve kaynak göstermeksizin, çoğu yerde de sıhhat ve sağlamlığını incelemeksizin zikretmesi, nüzul sebebi rivayetlerini naklederken seçici davranması, Ehl-i Beyt'in (a.s) tefsir rivayetlerini dikkate almaması, kelimeleri dayanaksız açıklaması, bir kelime için, içlerinden birini tayin etmeye karine ve şahit getirmeksizin

<sup>1948</sup> Diğerlerinin eleştirileri hakkında bilgi için bkz: Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim el-Şehiru Tefsiri'l-Menar*, c. 1, s. 7; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 507-517; İkk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 252-254; Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbih'l-Kaşib*, c. 2, s. 448-449; İyazi, *el-Müfessirun*, s. 434; Hürremşahi, *Kur'anpejuhi*, s. 250-254; Nefisi, *Aklgerâyi der Tefâsir-i Karn-i Çehardehom*, s. 155.

<sup>1949</sup> Bkz: Zehebi, a.g.e., s. 508.



iki mana göstermesi, hakiki manadan vazgeçmeyi gerektirecek karine-i sârifeye bulunmaksızın kelimeyi mecazi manaya hamletmesi, muteber siyakın tahakkuk şartına bakmaması, ayetlerden yanlış bilimsel anlayışlar ve sonuçlar çıkarması, sahih olduğuna dair muteber karine ve şahit bulunmaksızın bilimsel keşiflere uygun muhtemel manaları tercih etmesi.

• **Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye, Fi Ma Yetealleku Bi'l-Ecrami's-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'n-Nebatat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye**

Bu tefsir üç cilt halinde telif edilmiştir.<sup>1950</sup> Kur'an ayetlerinin bir bölümünün tefsirini “zooloji”, “kozmooloji” ve “botanik” mevzuuna ayırmıştır. Bu kitapta Kur'an'daki sıraya göre tefsir yapılmamıştır. Bilakis bahsi geçen üç mevzudan her biriyle irtibatlı ayetler ayrı ayrı ve müellifin uygun bulduğu sıraya göre tefsir edilmiş ve ayetlerin manasına uygun bilimsel konular açıklanmıştır.<sup>1951</sup> Bu sebeple bu kitap, *konulu bilimsel tefsir* olarak adlandırılabilir.

<sup>1950</sup> Bu tefsirin üç cildinin hepsi Kahire baskılı olarak yaklaşık 820 sayfadır. Birinci cilt 340 sayfa ve 20 sayfa ayrıntılı fihristli, ikinci cilt 194 sayfa ve 23 sayfa ayrıntılı fihristli, üçüncü cilt 243 sayfa ve fihristsiz olarak yayınlanmıştır. Bu tefsir hicri kameri 1297 yılında Mısır Vehbiyye matbaasında basılmıştır ve bir nüshası Kum'da Tahassusi-yi Tefsir-i Ayetullah Sistani kütüphanesinde mevcuttur. Zehebi de onun bir nüshasının Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye'de mevcut bulunduğunu bildirmiştir. (Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 498).

<sup>1951</sup> Bu kitabın başında mukaddimede tefsirine işaret edilen ilk ayet;

“الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ” (Yasin 80) ayetidir. (Bkz: İskenderani, *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye*, c. 1, s. 5).

Birinci babın başında; “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ” (Rum 20) ayeti, ikinci babın başında;

“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ  
الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ” (En'am 1)

ayeti, üçüncü babın başında;

“هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ. يُنْبِثُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” (Nahl 10-11)

ayeti zikredilip tefsir edilmiştir. (Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 11, c. 2, s. 3 ve c. 3, s. 3).

Bu kitabın bir mukaddimesi ve üç babı vardır. Mukaddime ve birinci bab, kitabın birinci cildidir. İkinci ve üçüncü bab, sırasıyla ikinci ve üçüncü cildi oluşturmaktadır.

Mukaddimeye taş kömürü etrafında söz söylenmiş ve belli sayıda ayetin tefsiri bu konuyla ilgili olmuştur.<sup>1952</sup> Birinci bab antropoloji ve zooloji konusunda, ikinci bab kozmoloji konusunda, üçüncü bab botanik konusundadır. Bu babların her birinde o babın mevzusuna ait ve onunla ilgili ayetler tefsir edilmiş ve her ayetin tefsirinden sonra o ayetin manasına uygun bilimsel meseleler açıklanmıştır.

Bu tefsirin müellifi, Muhammed b. Ahmed İskenderani'dir (vefatı hicri kameri 1306 / 1889)<sup>1953</sup> Mezhep bakımından Sünni Eş'ari Şafii'dir. Hicri kameri 1256 yılına kadar Mısır Deniz Kuvvetleri'nde doktordu. Aynı yıl Şam'a geldi ve hicri kameri 1258 yılına kadar buranın askeri tabibliğinin sorumluluğunu üstlendi.<sup>1954</sup> Kendisi bu tefsiri telif sebebini şöyle açıklamıştır:

Hicri kameri 1290 yılında bazı Hristiyan doktorların arasında sohbete katıldım. Taş kömürünün nasıl şekillendiğine dair Tevrat ve İncil'de herhangi bir işaret bulunup bulunmadığını tartışıyorlardı. Soru

<sup>1952</sup> (Vakıa 71-72) “أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ”  
 (A'la 4-5) “وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى. فَجَعَلَهُ نَعْمًا أَحْوَى”  
 “الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى. وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى” (A'la 2-3),  
 “وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ” (Hicr 21)

kitabın mukaddimesinin başında birinci ayetin;

(الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ تُوقِدُونَ / (Yasin 80)

tefsirinden sonra sırasıyla istinat edilmiş ve tefsirlerine değinilmiş diğer ayetlerdir. (Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 497).

<sup>1953</sup> Zehebi ondan;

“الامام الفاضل و الطيب البارع محمد بن احمد الاسكندراني من علماء القرن الثالث عشر الهجرى”

şeklinde bahsetmiştir. (el-Tefsir ve'l-Müfessirin, c. 2, s. 497).

<sup>1954</sup> Bkz: İskenderani, Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyye, c. 1, s. 3; Kehhale, Mu'cemu'l-Müellifin, c. 8, s. 233; Bağdadi, İzahu'l-Meknun, c. 4, s. 356; Hidayetu'l-Ârifin (esmau'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin min keşfi'z-zünun), c. 6, s. 388.



cevaplardan sonra Tevrat ve İncil’de bu konuda hiçbir işaret ve açıklık bulunmadığını söylediler. Daha sonra sordular: Acaba Kur’an’da bu mevzuya bir işaret var mı, açıklık getirilmiş mi? Eğer işaret yoksa Allah neden <sup>1955</sup>“مَا فَوْطَنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ” buyuruyor? Eğer işaret varsa nerede? Buna cevap bulmaya karar verdim... Pek çok âlimin sözünü inceledim. Fesahat ve belagatın meselelerinden binlercesi üzerinde derinlemesine çalıştım... Nihayet bahsi geçen taşın oluşmasının hakikatine vakıf olduktan ve bu konuda bilgi edindikten sonra azmim katlandı ve hayvanların, bitkilerin, gök ve yer cisimlerinin, madenlerin nasıl oluştuğunu açıkladım. Bu konularda güvenilir görüşle yetindim ve bu meseleyi üç babta zikrettim. <sup>1956</sup>

### Tefsir Ekolü ve Metodu

Müellifin tefsir ekolü ve metodu hakkında ve Kur’an’ı nasıl tefsir etmek gerektiği konusunda kendisinden net bir açıklamaya rastlamadık. Fakat bu tefsirin telifi için zikrettiği sebepten ve ayetlerin manasını tefsir ve izahta kullandığı metoddan tefsir ekolünün bilimsel içtihad olduğu, ayetlerin manasını açıklayıp izah etmede ve Kur’an’ın bilimsel noktalara işaretlerini bulup çıkarmada bilimsel bulgulardan ve doğa bilimlerinin bilginlerinin görüşlerinden yararlanmayı gerekli ya da en azından faydalı bulmasından anlaşılabilir. Ayetleri tefsir ederken izlediği metod, her babta, başlangıçta o baba dönük veya o babın mevzuyla ilgili ayet ya da ayetleri zikretmek, kimi zaman o ayet ya da ayetler etrafında sorular ortaya atarak, kimi zaman da herhangi bir soruyu gündeme getirmeksizin ayetlerin genel olarak tefsirine ve manasındaki kapalılığı gidermeye yönelmek şeklindedir. Çoğu ayette genel hatlarıyla tefsirden sonra ayetlerin mevzu ve manasını, münasip bilimsel ve akli konuları ve bilim adamlarının görüşlerini açıklayarak, bazen özetle, bazen de ayrıntısıyla şerh ve izah etmektedir. Birçok yerde verdiği bilimsel izahatlar, tefsir beyanlarının birkaç katı daha fazladır. Mesela:

- “إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ” <sup>1957</sup>

<sup>1955</sup> En’am 38.

<sup>1956</sup> İskenderani, *Keşfu’l-Esrarî’n-Nuraniyye*, c. 1, s. 3-4.

<sup>1957</sup> Sad 71-72.

Ayeti konusunda tefsir açıklaması birbuçuk sayfa civarındadır.<sup>1958</sup> Fakat ruh üflenmesinin nasıl olduğu ve bunun hakikati üzerine yaptığı bilimsel izahlar yaklaşık yedi buçuk sayfadır.<sup>1959</sup>

- Mukaddimede, mukaddimenin mevzuyla ilgili ayetlerin tamamı çevresindeki tefsir izahı hemen hemen bir sayfadır.<sup>1960</sup> Aynı mevzu hakkındaki bilimsel açıklamaları ise yaklaşık beş sayfadır.<sup>1961</sup>

- “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ”<sup>1962</sup>

Ayetinin tefsirinde de yarım sayfa kadar söz söylemiştir.<sup>1963</sup> Cinsel ilişki, hamilelik ve spermilerin karışması çevresindeki bilimsel izahatları ise dört sayfadan fazladır.<sup>1964</sup>

Ayetlerin tefsirinde bazı yerlerde kıraat farklılıklarına işaret etmekte ve ayetlere meşhur birkaç kıraata göre mana vermekte<sup>1965</sup> ve izaha muhtaç gördüğü kelimeleri açıklamaktadır.<sup>1966</sup> Ayetlerin manasını bazen edebi izaha dayanarak<sup>1967</sup>, bazen aklî ve bilimsel analizle<sup>1968</sup>, bazen Kur'an'ın

<sup>1958</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 15-16.

<sup>1959</sup> Bkz: A.g.e., s. 17-24.

<sup>1960</sup> Bkz: A.g.e., s. 5-6.

<sup>1961</sup> Bkz: A.g.e., s. 6-11.

<sup>1962</sup> Mu'minin 12-13.

<sup>1963</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 34.

<sup>1964</sup> Bkz: A.g.e., s. 34-38.

<sup>1965</sup> Örneklerini görmek için bkz: A.g.e., s. 5-6, 28-29, 45, 99 ve 119.

<sup>1966</sup> Kelimelerin açıklamasına dair örnekler için bkz: A.g.e., s. 12 (“صلصال”ın manasının açıklanması), s. 13 ve 15 (“حمأ” ve “مسنون”un manasının açıklanması), s. 30 (“امشاج”ın manasının açıklanması), s. 33 (“كبد” in manasının açıklanması).

<sup>1967</sup> Örneklerini görmek için bkz: A.g.e., s. 13 (“مسنون”un “حمأ” veya “صلصال” için sıfat olduğundan bahis), s. 32 (“وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ”) [Beled 2] ayetinin cümlemuterize olduğunu ve “رَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ” [Beled 3] ayetinin “لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ” [Beled 1] cümlesine atıf olduğunu beyan), s. 44 (“دافق”ın manasını izah), s. 83 (“ما تغيض الارحام و ما تزداد”daki “ما”nın mevsul veya masdar olması), c. 2, s. 3 (“الله الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا”) [Ra'd 2] terkibi).

<sup>1968</sup> Örneklerini görmek için bkz: A.g.e., c. 1, s. 6 (“هَدَى” kelimesinden muradın açıklanması), s. 11 (insanın topraktan nasıl yaratıldığının açıklanması ve insanın yara-



450



sizin için, sizin menfaatiniz için yeşil ağaçtan ateş yaratmıştır. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmaktadır:

”أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ“<sup>1975</sup>

(Tutuşturduğunuz ateşi görmüyor musunuz? Onun ağacını siz mi icat ettiniz, yoksa biz mi onun yaratıcısıyız?) Ateş ağacının tefsirinde iki yorum vardır...<sup>1976</sup>

Birinci babın başında ”المقالة الاولى“ (birinci söz) başlığı altında<sup>1977</sup> ”وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ“ ayetini zikrederek onun etrafında bazı sorular ortaya atmış ve cevap vermiştir. Birinci soru şudur ki, Allah Âdem'i topraktan bizi de ondan yarattığı halde neden ”sizi topraktan yaratmıştır“ buyurdu? Bu soruya iki şekilde cevap vermiştir: Birincisi, ”خَلَقَكُمْ“ dan muradın ”خَلَقَ أَضْلَكُمْ“ olduğu söylenmiştir. Yani Allah aslınızı topraktan yaratmıştır. İkincisi, her beşer topraktan yaratılmıştır. Âdem'in durumu açıktır. Ama biz, yaratıldığımız sperm kandan üretildiği, kanın gıdaların yenmesinden hâsıl olan süt maddesinden ve gıdaların da toprak ve sudan edinilmesi nedeniyle.<sup>1978</sup>

Yine ”المقالة الثانية“ başlığı altında<sup>1979</sup> ”خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ“ ayetini zikretmiş, ”صَلْصَالٍ“ in tefsirinde iki görüşü açıkladıktan ve ikinci görüşü tercih ettikten sonra ayetin manası çevresinde bir soru ortaya atarak buna cevap vermiştir.<sup>1980</sup>

”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ“ başlığı altında ”المقالة الثالثة“<sup>1981</sup> ayetini zikretmiş ve hiçbir açıklama yapmaksızın ”فيه مسائل“ if -desiyle ayet hakkında üç soru sormuş ve cevap vermiştir. Üçüncü cevabı, Allah'ın kuru çamuru etli maddeyle kaplayarak değiştirdiği ve insanın bedenini ondan yarattığı açıklamasıyla nihayete erdirmiştir. Bu münasebetle

<sup>1975</sup> Vakıa 71-72.

<sup>1976</sup> İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 5.

<sup>1977</sup> Rum 20.

<sup>1978</sup> İskenderani, a.g.e., s. 11.

<sup>1979</sup> Rahman 14.

<sup>1980</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 12.

<sup>1981</sup> Hicr 26.



“فِي بَيَانِ هَذِهِ الْمَادَّةِ اللَّحْمِيَّةِ الْغَرَوِيَّةِ وَفِيهِ مَبَاحِثُ” başlığı altında, bu etli madenin oluşumu, o maddede meydana gelen ilk özellik ve ondan hayvanın nasıl ortaya çıktığı hakkında ortalama bir sayfa izahat vermiştir.<sup>1982</sup>

Bu şekilde birinci babta 53 makale vardır ve her makale, antropoloji ve zoolojiyle ilgili ayetlerden birinin tefsirine dair söz söylemiştir.<sup>1983</sup> Ayetlerin çoğunda tefsirden sonra, bilimsel ve akli meseleler bazen az, bazen de tefsir izahlarının birkaç katı olarak ayetlerin mevzu ve manası münasebetine göre açıklanmıştır.<sup>1984</sup> Aynı metod ve üslupla ikinci babta göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili ayetler hakkında, üçüncü babta da botanikle ilgili ayetler hakkında söz söylenmiştir.

### İnceleme ve Eleştiri

Bu kitabın ayrıcalıklarından biri, bilimsel bulguları ayetlere dayatmamasıdır. Ayetlere bazen sade ve dayanaksız, bazen de izah ve tahlille yahut sahabelerin ve bazı müfessirler ya da edebiyatçıların görüşlerine istinat ederek mana vermektedir. Daha sonra ayetlerin manasına uygun bilimsel ve akli meseleleri ayete istinat etmeksizin ve bağlamaksızın, ayrı olarak zikretmektedir. Mesela birinci babın başında hayvanların nasıl oluştuğunu açıklarken önce üç makalede bazı ayetleri zikretmiş

<sup>1982</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 12-14.

<sup>1983</sup> Mesela dördüncü makalede;

”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ“ (Hicr 28-29)

ayetlerini, beşinci makalede;

”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ“ (Sad 71-72)

ayetlerini, altıncı makalede;

”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ (İsra 85)

ayetini zikretmiştir. (Bkz: a.g.e., s. 14-24).

<sup>1984</sup> Mesela beşinci makalede ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ“ (Bakara 30) ayeti hakkındaki te-sir beyanları birbuçuk sayfa kadardır. Ruh üfleminin nasıl olduğu ve bu işin aslı üzerine yaptığı bilimsel ve akli konular ise sekiz sayfa civarındadır. (Bkz: A.g.e., s. 17-24).

ve kimi meseleleri izah ederken onlardan bahsetmiştir. Daha sonra 1985“ **فِي بَيَانِ هَذِهِ الْمَادَّةِ اللَّحْمِيَّةِ الْغَزْوِيَّةِ وَ فِيهِ مَبَاحِثُ**” başlığı altında ayetlerin mevzusuna uygun bilimsel konuları beyan etmiştir.<sup>1986</sup>

Aynı şekilde, ayetlerin manasıyla bağlantılı şüphe ve sorulara cevap vermesi bu tefsirin üstünlüklerindendir. Bu soru ve şüphelerin bir kısmı, ayetlerin bir mevzuyla irtibatlı mana ve içeriğini uzlaştırma ve ayetlerin birbiriyle mukayyesinden doğduğu anlaşılan çelişkileri giderme çevresindedir. Nitekim bunun örnekleri geçmişti. Bir kısmı da bazı ayetlerin, insanın oluşumu ve yaratılışı gibi konularda bilimsel bulgulara veya teorilere aykırılığını gidermeye dairdir. Mesela;

1987“ **فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**”

Ayetlerinin tefsirinde, mülhidlerin bu ayet-i kerimede hakaret edip şöyle söylediklerini aktarmıştır: “**يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**” den murad eğer meninin o bölgeden ayrıldığı ise böyle değildir. Çünkü meni kandan meydana gelir, her bir uzvun tabiat ve özelliğini alacak ve organların ortaya çıkmasına kabiliyet kazanacak şekilde beden tüm parçalarından ayrılır. Eğer kastedilen, menin çoğu parçasının o bölgelerde meydana geldiği ise bu da zayıftır. Çünkü meninin karargâhı (meni kapları) testislerin yanındadır. Eğer murad, meninin o bölgelerden çıktığı ise o da zayıftır. Çünkü his, böyle olmadığına delalet etmektedir. Buna cevap verirken demiştir ki, hiç kuşku yok çoğu organ, hatta belki onların hepsi, [insandan meydana gelen] şeylerin tamamına katılır; ondaki [etkili] en büyük parça ise akıldır. Onun altında “**تَرَائِبُ**”, yani boyun bağları[nın merkezi] vardır ve burada (bu ayette) murad, her hayvanda mevcut bulunan ve onun aracılığıyla daima ihtiyaçları karşılamaya ve eksiği tamamlamaya bilinci açık tutan, hatta mecbur bırakan içgüdüsel eğilimdir. Bir sayfalık izahtan sonra bu kuvvetin bağırsaklarda ve sülbe bağ ve kollara sahip olduğu sonucuna varmıştır. İşte “**تَرَائِبُ**” budur ve bu sebeple Allah Teâla özellikle bu iki organı (**صلب** ve **تَرَائِبُ**) zikretmiştir. Buna ilaveten meninin nasıl oluştuğu ve ondan uzuvların nasıl meydana geldiğine dair

1985 Bu etli yapışkan maddeyi ve ondaki bahisleri izaha dair.

1986 Bkz: A.g.e., s. 11-14.

1987 Tank 5-7.



sözün temelsiz vehim ve zayıf tahmin olduğunu belirterek [meseleleri anlamada] Allah'ın kelamını kabul etmek ve ona güvenmek gerektiğini söylemiştir.<sup>1988</sup> Gerçi bu şüpheyeye verdiği cevaptaki açıklaması gerektiği kadar tatmin edici değildir. Fakat ortaya atılan soru ve şüphelere odaklanması ve onlara cevap vermeye çabalaması tefsir metodunun üstünlükleri arasında sayılabilir. Her halükarda tefsir metodunun, sözün devamında değinilecek bazı eksiklikleri de vardır:

1. Ayetler etrafında ortaya atılan şüphe ve sorulara cevap verirken yaptığı açıklamalar bazı yerlerde yeterince sağlam ve açıklayıcı değildir.

“فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ”<sup>1989</sup>

Ayetinde mühlidlerin hakaretine verdiği cevaptaki beyanı buna örnek gösterilebilir.

2. Birçok yerde ayetlerin farklı kıraatlarına işaret ederek ayetlere muhtelif kıraatlara göre mana vermektedir. Fakat ne sahih kıraatı sahih olmayandan ayırt edecek prensibini ortaya koymuş, ne de ayetlerin tefsirinde bir kıraatı diğerine tercih ettiğine dair söz söylemiştir.

Mesela <sup>1990</sup>“وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “قَدَّرَ”yi cumhur şeddeli okumuştur. Kesai ise şeddesiz okumuştur. Şeddeli kıraata göre mana, Allah'ın herşeyi belli bir ölçüye göre takdir ettiği (ölçeklendirdiği) olur. Tahfif (şeddesiz) kıraata göre ise Kaffal ayetin manasına ilişkin şöyle demiştir: “مَلَكٌ فَهَدَى” ([yaratıldığı şeye] sultan ve egemen oldu, sonra [ona] hidayet etti)” Kastettiği şudur ki, o [varlıkları] yarattı, düzene koydu ve yarattıklarını buyruğu altına aldı. Yani nasıl isterse öyle tasarrufta bulundu ve ona menfaat ve maslahatları için hidayet etti.<sup>1991</sup> Ama İskenderani bu iki kıraattan hangisinin sahih ve bu iki manadan hangisinin gerçek olduğunu belirlememiştir.

3. Kelimeleri açıklama konusunda tefsir metodunda üç eksiklik göze çarpmaktadır:

<sup>1988</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 45-47.

<sup>1989</sup> Tark 5-7.

<sup>1990</sup> A'la 3.

<sup>1991</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 5-6.

a) Manasının açıklanması gereken bazı kelimeleri izah etmemiştir. Mesela;

”اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ. وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِنَ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ“<sup>1992</sup>

Ayetlerinin tefsirinde “الْوَدْقُ” ve “لَمُبْلِسِينَ” kelimelerinin manasını açıklamamıştır.<sup>1993</sup>

Yine <sup>1994</sup>”فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ“<sup>1994</sup> ayetinin tefsirinde her ne kadar ifadesinden “منسأة” kelimesine “asa” manası verdiği anlaşıyorsa da kelimenin manasının asa olduğuna ve neden “منسأة”ye asa dendiğine değinmemiştir.<sup>1995</sup>

b) Bazı kelimelerin manasını dayanak göstermeksizin beyan etmiştir. Mesela <sup>1996</sup>”وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا“<sup>1996</sup> ayetini tefsir ederken “أَكْمَامِهَا” ya “اوعيتها” manası vermiş ve şöyle demiştir: “Çoğulu كِم’dir. Meyve kabı ve kasesi (ağaçta meyve yeri) demektir.”<sup>1997</sup> Fakat bunun kaynağına ve mesnedine değinmemiştir.

Yine <sup>1998</sup>”أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ“<sup>1998</sup> ayetinin tefsirinde “تورون” a “تقدحون”<sup>1999</sup> manası vermiştir. <sup>1999</sup>”تقدحون“un manasının “تورون” dan daha mı açık olduğunun bilinmemesine ilaveten, bu mananın kaynak ve mesnedini de açıklamamıştır. <sup>2000</sup>”الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ“<sup>2000</sup> ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Burada جَعَلَ fiili, خلق manasıdır.”<sup>2001</sup> Fakat bu ayette “جَعَلَ” nin neden “خلق” manasına geldiğini açıklamamıştır.

<sup>1992</sup> Rum 48-49.

<sup>1993</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 2, s. 120.

<sup>1994</sup> Sebe 14.

<sup>1995</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 228-229.

<sup>1996</sup> Fussilet 47.

<sup>1997</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 99.

<sup>1998</sup> Vakıa 71.

<sup>1999</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 5.

<sup>2000</sup> Yasin 80.

<sup>2001</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 5.



”وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ اُمّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ  
وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“<sup>2002</sup>

Ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: ”أَفْئِدَة“ kelimesi فؤاد'ın çoğuludur ve Allah Teâlâ'nın hayatın merkezleri kıldığı [organlar] demektir...“<sup>2003</sup> Fakat bu mana için hiç bir dayanak zikretmemiştir.

c) Bazı kelimeleri için iki veya daha fazla mana beyan etmiş ve onlardan birini tayin veya tercihe dair söz söylememiştir. Mesela;

”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ“<sup>2004</sup> ayetinin tefsirinde “سنة الوجه” için üç mana beyan etmiştir: Birincisi suret manasında “مَسْنُون” kelimesinden “مَصُور” (biçimlendirilmiş), ikincisi dökme manasına “سَن” kelimesinden “مُتَبِن” (dökülmüş), üçüncüsü “مُتَبِن” (kötü koku). Üçüncü manayı, zayıf olduğuna işaret taşıyan “قِيل” başlığı altında zikretmiştir. Fakat ilk iki manadan hiçbirini tayin veya tercihe dair söz söylememiş, hatta işarette bile bulunmamıştır.<sup>2005</sup>

4. İskenderani'nin tefsir metodunu anlatırken değinildiği gibi, bazı yerlerde ayetlerin tefsir ve izahında diğer ayetlerden yardım almaktadır ve bu, tefsir metodunun üstünlüklerinden biri sayılabilir. Fakat bu metodun bu tefsirde kullanılmasında iki eksiklik vardır: Biri, ayetlerin manasını izah ederken bu metoddan istifade etmenin mümkün olduğu her yerde bu metodu kullanmamıştır. Mesela;

”وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبُسُونَهَا“<sup>2006</sup>

<sup>2002</sup> Nahl 78.

<sup>2003</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 119.

<sup>2004</sup> Hicr 26.

<sup>2005</sup> Şöyle demiştir:

”من حمأ مسنون ای مصور من سنة الوجه و هی صورته او مصبوب من سن الماء صبه ای مفرغ علی هیئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر فی القوالب و قيل متنن فهو صقة لحمأ و علی الاولین حقه انیكون صفة لصلصال و انما اخر عن حمأ تنبیها علی ان ابتداء مسنونيته لیس فی حال کونه صلصالاً بل فی حال کونه حمأ“

(A.g.e., s. 13).

<sup>2006</sup> Fatır 12.

Ayetinin manasını açıklarken “حَلِيَّةٌ” i inci ve mercan olarak tefsir etmeyi <sup>2007</sup> “مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” ayetlerine dayandırabilirdi <sup>2008</sup> ama böyle yapmamıştır. <sup>2009</sup> İkincisi, ayetlere bazı istinatları yanlışır ve tartışmaya açıktır.

Mesela <sup>2010</sup> “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ” ayetinin tefsirinde ayetin delaletinin yağmurdan elde edilmiş içme sularıyla sınırlandığını ispatlamak ve bazı içme sularının yeraltında mevcut sular olduğunu söyleyebilecek kimsenin itirazını ortadan kaldırmak için <sup>2011</sup> “وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ” ayetiyle istidlalde bulunmuş ve şöyle demiştir: “Yeraltındaki içme suyunun, yeryüzünde bulunan yağmur suları cümlesinden olması imkânsız değildir.” <sup>2012</sup> Açıkır ki bu ayetten yeraltındaki tüm içme sularının yağmurlardan oluştuğu sonucu çıkarılamaz. Netice itibariyle, ister doğrudan yağmurdan alınmış olsun, ister yeraltından elde edilmiş olsun bütün içme suları yağmurdan gelmektedir. Çünkü bu ayetten çıkan sonuca göre yağmur suyu belli bir ölçüyle gökten inmekte ve yeryüzünde durgunlaşmaktadır. Ama yeryüzündeki bütün suların yağmurdan geldiğine ayet delalet etmemektedir.

Yine bu ayette zikredilen “شَجَرٌ” den maksadın ağaç değil, çöldeki bitki ve çimen olduğu <sup>2013</sup> “حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ” ayetinden anlaşılmaktadır. Çünkü “شَجَرٌ” lafzı ihtilata (karışma ve birbirine girme) işaret taşımaktadır ve ihtilat özelliği çöl bitkisinde ve çimende mevcuttur. Öyleyse “شَجَرٌ” lafzının gövdesiz çöl bitkisi ve çimene ıtlak edilmesi imkânı sabittir. <sup>2014</sup> Fakat bu çıkarımdan, bu ayetteki “شَجَرٌ” lafzının ağaç değil, bitki ve çimen manasına geldiği sonucuna varılamaz ve bu görüş desteklenemez. Zira istinad edilen ayetin işaretinden sadece “شَجَرٌ” lafzının bitki ve çimen için kullanılma imkânı çıkartılabilir.

<sup>2007</sup> Rahman 19-22.

<sup>2008</sup> Nitekim bazı tefsirlerde bu ayetlere istinat edilmiştir. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 17, s. 26).

<sup>2009</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 2, s. 101.

<sup>2010</sup> Nahl 10.

<sup>2011</sup> Mu'minin 18.

<sup>2012</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 3, s. 3.

<sup>2013</sup> Nisa 65.

<sup>2014</sup> Bkz: İskenderani, aynı yer.



Fakat <sup>2015</sup> “وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ” cümlesinde “شجر” lafzının ağaç değil bitki manasına geldiğine hiçbir delalet yoktur ve “شجر” kelimesinin ağaç manasına gelmesinde hiçbir değişiklik meydana getirmez.

5. Ayetlerin tefsirinde rivayetlere dayanılması ve sahabe, tabiin, diğer müfessirler ve edebiyatçıların görüşlerinin ayetlerin tefsirini teyit için kullanılması da İskenderani'nin tefsirindeki kuvvetli yanlarından sayılabilir. Fakat o, bu tefsirde, birincisi, Peygamber'in (s.a.a) ve Hazret'in çok kıymetli vasilerinin (a.s) tefsir rivayetlerine oldukça az istinat etmektedir. <sup>2016</sup> İkincisi, sahabe ve tabiin görüşlerini kaynak ve sened zikretmeksizin, onların sıhhat ve sağlığını incelemeksizin dayanak olarak kullanmaktadır. <sup>2017</sup> Hatta kimi sahabe ve tabiinden, müfessirlerin genelinin görüşe aykırı bir görüşün rivayet edildiği bazı yerlerde bile onları tenkit etmemekte, sıhhat ve sağlığından bahsetmemektedir. Mesela <sup>2018</sup> “وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ” ayetinin tefsirinde Arapçanın ehlinden, “النجد” in, yüksekteki yol olduğunu söylediklerini nakletmiş ve müfessirlerin genelinin “النَّجْدَيْنِ” in manasını hayır yolu ve şer yolu kabul ettiğini bildirmiştir. Bununla birlikte İbn Abbas ve Said b. Müseyyeb'ten onu “iki meme” olarak tefsir ettiklerini aktarmış ve bunu yorumlarken de demiştir ki, bu manayı dile getiren herkesin görüşü, iki memenin, bebeğin hayatı ve rızkı için iki yol olduğudur. <sup>2019</sup> Fakat bu rivayet ve bu mananın tenkidi, sıhhat ve sağlığına dair söz söylememiştir.

6. Ayetlerin tefsirinin zeylinde geçen bilimsel açıklamaları, bilgi edinmek için ve bazı yerlerde de ayetlerin mevzu ve manası etrafında gündeme getirilen sorulara cevap olarak ve belirsizlikleri gidermek üzere oldukça faydalıdır. Fakat birincisi, bunların birçoğu tefsirle ilgili izahlar değildir ve bilimsel tefsir sayılamazlar. Zira bilimsel içtihad ekolü bahsinde bilimsel tefsirin tariflerine ilişkin incelemenin sonunda açıklandığı gibi, bilimsel tefsir, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin keşif ve bulgularının yardımıyla ortaya çıkarmaktır. Bilimsel açıklamalar arasında, onun

<sup>2015</sup> Nahl 10.

<sup>2016</sup> Örneği için bkz: İskenderani, a.g.e., c. 2, s. 31.

<sup>2017</sup> Örneği için bkz: A.g.e., c. 1, s. 5, 29, 32, 34 ve 316.

<sup>2018</sup> Beled 10.

<sup>2019</sup> İskenderani, a.g.e., s. 125.



aracılığıyla ayetlerin mana ve içeriğinin pek çok boyutunun açığa çıktığı beyanlar ancak bilimsel tefsir sayılabilir. Müellifin ayetlerin tefsirinin zeylinde kendisine ait veya başkalarından aktardığı meselelerin çoğu bu özelliği taşımamaktadır. Mesela birinci babta elliüçüncü makalede **مَثَلُ** <sup>2020</sup> **الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أُولِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا** ayeti münasibetiyle, ayet-i şerifenin manasını izahta hiçbir etkisi olmayan örümceğin kısımları ve özelliklerini uzun uzadıya anlatmıştır.<sup>2021</sup> Örümcek evinin sahip olduğu özelliklerin bilim adamlarının keşfettiklerine dayanarak açıklanması ayetin manasını izahta etkili ve faydalıdır. Bunu tefsirin konusu ve bilimsel tefsir saymak mümkündür. Fakat örümceğin türlerini açıklamak, bazılarının dört gözlü, bazılarının iki gözlü, bazılarının tek gözlü olduğu, kimilerinin ise hiç gözü bulunmadığı, içlerinden çok azı hariç gözleriyle görmedikleri veya bazılarının küçük ayaklara sahip olduğu, bazılarının ise büyük ayakları bulunduğu vs. malumatının ayetin manasını izahta hiçbir etkisi yoktur ve bu, bilimsel tefsir değildir. Yine onbirinci makalede ve;

**”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ“**<sup>2022</sup>

Ayetlerini tefsirin zeylinde yer verdiği cinsel ilişki, hamilelik ve spermilerin karışmasının nasıl gerçekleştiğine ilişkin meselelerin<sup>2023</sup> çoğunun ayetlerin manasını izahta etkisi yoktur ve bilimsel tefsir değildir. Bu tefsirde bu tür tefsir dışı beyanların çokluğu, bazılarının eseri tavsif ederken şöyle söylemesine yolaçmıştır: Bu tefsir, bilimsel eğilime garkolmuştur (abartı ve laf kalabalığı yapmıştır). Bu kitabın üç ciltlik fihristine bakıldığında bir anlığına bunun bir tefsir kitabı olduğu sanılabilir ama sayfaları çevrilmeye başlandığında tereddütler artacaktır.<sup>2024</sup>

İkincisi, açıklanan mevzuların çoğu mesnetsizdir, sıhhat ve sağlamlığı belli değildir. Mesela balarısının türlerini izah ederken şöyle demiştir: “Her balarısı kolonisinde üç tür vardır: Dişi, erkek ve işçi. [Kolonideki]

<sup>2020</sup> Ankebut 41.

<sup>2021</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 230-232.

<sup>2022</sup> Mu'minin 12-13.

<sup>2023</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 34-38.

<sup>2024</sup> Rumi, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Rabi Aşere*, c. 2, s. 689.



dişi büyük, güçlü, biraz daha uzun, iğneye sahip ve yumurtlamayla ilgilidir. Her kolonide erkeklerin sayısı beşyüz-bin arasındadır. Dişiden daha küçük, daha az güçlü, karnı daha kısadır. İğnesi yoktur. Görevi dişiyi hamile bırakmaktır. Her kolonide işçi balarılarının sayısı oniki-yirmi bin arasındadır. İşleri, yumurtalara hizmet ve küçük arıları eğitmektir...”<sup>2025</sup> Yahut karınca türlerini açıklarken de şunları aktarmıştır: “Karınca üç türdür. Her ikisi de kanatlı olan erkekler ve dişiler ve ne erkek, ne de dişi olan ve kanadı da bulunmayan karıncalar...”<sup>2026</sup> Termit türlerini açıklarken de şöyle yazmıştır: “Termitin ellibinden fazla türü vardır. Bazıları kanatlıdır. Bazıları gagalı...”<sup>2027</sup> Fakat bu izahların hiçbirisi için dayanak ve kaynak zikretmemiştir. Bu açıklamalarının kaynağının ne olduğu belli değildir.

Üçüncüsü, bazı yerlerde beyanları doğruluğu bilinmeyen, hatta yanlış olduğu apaçık görüş ve varsayımlara dayanmaktadır. Mesela;

”لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا لَهُ نَائِبُونَ وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الدُّكُورَ أَوْ يَزْوِجُهُمْ دُكْرَانًا وَإِنَّا وَجَعَلْنَا مِنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ“<sup>2028</sup>

Ayetlerinin tefsirinde, neden birinci ayette “لِنَاثًا” in “الدُّكُورَ” dan, ikinci ayette de aksine “دُكْرَانًا” in “لِنَاثًا” den önce geldiği sorusuna cevap verirken bazı noktaları izah etmiştir:

1. Kerim bir şahıs [bir iş veya sözün] sonunu güzellik, rahatlık, mutluluk ve neşeyle getirmeye çalışır. [Bir kişiye] başta kız çocuğu, ondan sonra da erkek çocuğu verildiği takdirde adeta onu gamdan sonra mutluluğa intikal ettirmiş gibi olur. Bu, keremin nihayetidir. Ama eğer ilkin ona oğul, daha sonra da kız ihsan edilirse adeta mutluluktan gama intikal ettirilmiş gibidir. Bu ayette Allah Teâla önce kız çocuğu ihsan etmeyi, ikinci cümlede ise gamdan mutluluğa intikal ettirecek erkek çocuk bağışlamayı zikretmiştir. Bu, [Allah'tan] kereme daha münasıptır.

2. [Bir şahsa] önce kız çocuğu verildiğinde Allah'a itiraz olmadığını bilir. Sonuçta ona razı olur. Ondan sonra erkek çocuk verildiğinde bilir

<sup>2025</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., s. 221-222.

<sup>2026</sup> Bkz: A.g.e., s. 225-226.

<sup>2027</sup> Bkz: A.g.e., s. 229.

<sup>2028</sup> Şura 49-50.

ki bu, Allah katından ona fazilet ve ihsanın arttırılmasıdır. Sonuçta da şükür ve itaati artar.

3. Kimileri demiştir ki, kız çocuğu zayıf, eksik ve güçsüzdür. Bu yüzden, yetersizlik ve ihtiyaç ne kadar şiddetlenirse Allah'ın ona inayetinin o kadar fazla olacağını bildirmek için onu zikretmeyi öne almıştır.

4. Adeta demiştir ki, ey zayıf ve yetersiz kadın, baban ve annen senin varlığını hoş karşılamıyor. Öyleyse senin varlığını hoş karşılamıyorsa ihsan eden ve kıymet verenin yalnızca Allah Teâla olduğunu bilmen için ben de seni zikretmede öne aldım. Kadın bu noktayı anladığında itaat ve hizmeti, hakaret ve kötölemenin mecburiyetlerinden uzak kalması artacaktır. Şu halde [birinci ayette] bu sebeplerle “اناث”ın zikredilmesi “ذکور”a öncelenmiştir. Sonraki ayette ise “ذکور” kelimesi “اناث”a öncelenmiştir. Bunun nedeni, oğulun kız çocuğundan daha kâmil ve daha üstün olmasıdır...

“اناث”ın neden nekre, buna karşılık “الذکور”nin marife beyan edildiği sorusuna cevap olarak demiştir ki, bundan maksat, erkek çocuğunun kız çocuğundan daha üstün olduğunu bildirmektir.<sup>2029</sup>

Bu cevapların, erkek çocuğun kız çocuğundan üstün olduğu ve kız çocuğunun anne ve babanın hoşuna gitmediği şeklindeki bâtil önyargılara dayandığı açıkça ortadadır. Bu görüş ve varsayımın yanlışlığı bellidir ve açıklamaya muhtaç değildir.

### Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan, *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyye*'nin; “zoo-loji”, “kozmozoloji” ve “botanik” olmak üzere üç mevzuda Kur'an ayetlerinden bir bölümünün bilimsel tefsirini içeren konulu bilimsel tefsir olduğu sonucuna varıyoruz.

Bu kitabın müellifi olan Muhammed b. Ahmed b. İskenderani'nin tefsir ekolü ve metodu bilimsel içtihaddır. Çünkü ayetlerin manasını izah ederken ve Kur'an'daki işaretleri açıklarken bilimsel bulgulardan yararlan-

<sup>2029</sup> Bkz: İskenderani, a.g.e., c. 1, s. 105-106.



mayı gerekli ve faydalı görmüş; ayetlerin çoğunda genel bir tefsir yaptuktan sonra bilimsel konuları açıklayarak ayetlerin manasını izah etmiştir.

Bu müellifin metodunun üstünlüklerinden biri, bilimsel bulguları ayetlere dayatmamasıdır. Ayetlerin manasına uygun bilimsel ve akli konuları ayetlere istinat etmeksizin ve onlarla ilişkilendirmeyerek ayrı ayrı zikretmemektedir. Diğeri ise ayetlerin mana ve içeriğiyle irtibatlı olarak ortaya atılan soru ve şüphelere cevap vermeye çalışmaktadır.

Şüphelere verdiği bazı cevapların ikna edici ve yeterli olmaması, sahih kıraatı tayinde veya bazı kıraatları tercihte müellifin kriterinin açık olmaması, manasının izahının gerekli olduğu bazı kelimeleri açıklaması, bazı kelimelerin manasını dayanaksız beyan etmesi, bir kelime için, içlerinden birini tayin ve tercih etmeksizin iki anlam belirtmesi, tefsirde Kur'an'dan az yararlanması, ayetlere bazı istinatlarının yanlış olması, Peygamber'in (s.a.a) ve Hazret'in kıymetli vasilerinin (a.s) rivayetlerinden az istifade etmesi, kaynak ve sened zikretmeksizin, sıhhat ve sağlamlığını incelemeksizin rivayetlere istinat etmesi, tefsir dışı ve dayanaksız kimi bilimsel konulardan bahsetmesi, bazı soruların cevaplarını yanlış varsayımlara dayandırması gibi meseleler, İskenderani'nin *Keşfu'l-Esrar*'da izlediği tefsir metodundaki eksikliklerdir.

### • Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan

Bu tefsirin on ciltten fazla olduğu<sup>2030</sup> ve Kur'an'ın ilk onaltı suresini (Hamd suresinden Nahl suresine kadar) içerdiği söylenmiştir.<sup>2031</sup> Fakat elimize geçtiği ve gördüğümüz kadarıyla bu tefsirin birinci cildi Farsça olarak Fatıha suresi tefsirini ve sekseninci ayete kadar Bakara suresi tefsirini kapsamakta<sup>2032</sup>; dördüncü cildi ise Urduca Enfal ve Yunus surelerini içermektedir.<sup>2033</sup>

<sup>2030</sup> Bkz: Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, tercüme: Seyyid Muhammed Taki Fahr-i Dai Gilani, c. 1, mütercimim önsözü, s. “الف”.

<sup>2031</sup> Hürremşahi, *Kur'anpejuhi*, s. 224.

<sup>2032</sup> 148 sayfalık bu cilt, büyük boy olarak Müesses-i Amuşi-Pejuheşi-yi İmam Hameyni (rahimehullah) kütüphanesinde mevcuttur. Kum Mescid-i 'Azam'da Ayetullah Burucerdî (rahimehullah) kütüphanesinde bu cilt ve 342 sayfalık ikinci bölümü mevcuttur.

<sup>2033</sup> 192 sayfalık bu cilt Âstan-i Kuds-i Rezevî kütüphanesinde 297/179 | t894s numarasıyla mevcuttur.

Bu iki cildin incelenmesinden anlaşıldığı kadarıyla bu tefsir Urduca telif edilmiştir ve müellifi Seyyid Ahmed Han Hindî'dir (vefatı hicri kameri 1315). Tefsirin birinci cildini Seyyid Muhammed Taki Fahr-i Dai Gilani Farsça'ya tercüme etmiştir.

Mütercimin tefsire yazdığı önsözde şöyle denmiştir:

Müellif hicri kameri 1232 senesinde Dehli'de doğdu. Seyyid Muhammed Han'ın (veya Muhammed Taki Han) oğluydu. Ondokuz yaşında yetim kaldı. Bir yıl sonra Hind devletinin hizmetine girdi. Başta Dehli cina-yet mahkemelerinin sekreteriydi. Daha sonra hicri kameri 1275 senesinde munsif (yani kâdi muavini) derecesine yükseldi. Birkaç sene sonra Dehli'nin kadim eserleri hususunda *Âsârü's-Sanâdid* adında bir kitap telif etti. Bu kitap vasıtasıyla ilmî makamı şöhret kazandı. Elliiki yaşında İngiltere'ye gitti. Bu yolculuk onda şaşırtıcı bir etki yaptı ve Hindlilerin geri kalmasının temel sebebini, İngilizlerin ve diğer Avrupalıların bilimlerinden ve medeniyetinden kaçınmak olduğunu düşünmesine yolaçtı. Bunun üzerine bu eksikliği giderecek bir üniversite kurma fikrine yöneldi. Büyük bir gayretle Aligarh'da bir üniversite kurdu. Bu üniversitede İslami ilimler ve Avrupa bilimleri, her ikisi de okutuluyor; İngilizce, Sanskritçe, Arapça, Farsça, tarih ilmi, matematik ve diğerlerinin eğitimi veriliyordu. Sekiz Avrupalı hoca ve bir grup yerli hocası vardı. Müellif, içlerinden biri *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan* olan çok sayıda kitap ve makale kaleme aldı.<sup>2034</sup>

Mütercim bu tefsiri tanıtırken şöyle demiştir: “Bu tefsir on cildi aşmaktadır ve şimdiye dek sadece bir cildi Farsça'ya tercüme edilmiştir. Yazılışında bir dizi prensip ve usûl, vaz edilmiş ilkeler olarak tercih edilmiştir. Çağdaş ve çağdaş olmayan kitaplardan çok azında benzeri bulunabilecek önemli ve öne çıkan konular, hakikatler ve dikkat çekici noktalar içermektedir... Günümüzde doğa bilimlerindeki şaşırtıcı ilerleme ve bizim kadim hikmet ve felsefimizde meydana gelen inkılap nedeniyle din her yerde saldırı ve tehdit altındadır. Bugün gençlerin dinî itikat ve fikirlerini korumak için bu tür muasır muhakkiklerin eserlerini yayınlamaktan başka yol yoktur.”<sup>2035</sup>

<sup>2034</sup> Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, c. 1, mütercimin önsözü, s.

“ب”-“ج”.

<sup>2035</sup> Bkz: A.g.e., s. “ج” ve “ب”.



Çağdaş bazı Kur'an araştırmacıları bu tefsirin akaid ve fikirlerini açıklarken şöyle demişlerdir: "Çağdaş Avrupa'da bilim faaliyetlerinin zirveye ulaştığı ve dinî araştırmaların ise dibe vurduğunu uzaktan ve yakından görmüş, işitmiş ve okumuş olan Seyyid Ahmet Han, iki yoldan başka çare bulunmadığı sonucuna vardı: Ya akılcı ve bilimci olunmalı, şeriatın usûl ve furuunu açıklayıp izah etmek için mümkün mertebe akıl ve bilimden delil getirmeli ve bu iki mecraya uymayan herşey inkâr edilmeli ya da mümkünse tevil edilmelidir. Denebilir ki Seyyid Ahmed Han, İslam'ın hakikat ve hakkaniyetinin ebedi olduğuna inanıyordu ve bundan emindi. Fakat bu hakkaniyet ve ebediyet, sadece dinin hakikatlerinin bilim, marifet, akıl ve mantığın kesin bulgularına sürekli uyumlu olması ve bunların aktüel biçimde ifade edilmesi şartıyla elde edilebilirdi. Bu uyum koşulu gerçekleşirse akıl ve vahiy ya da bilim ve din arasında çelişki ve çatışma yaşanmazdı. Yani gerçekte bütün çatışmalar bilim ve akıl lehine, din ve vahiy zararına halledilmişti."<sup>2036</sup>

Müellif, bu tefsirin mukaddimesinde geçmişteki tefsirlerin yeterli delil oluşturmadığını ve kendi metoduyla tefsir yazmanın gerektiğini şöyle açıklamıştır:

Müslümanların uyanması ve modern bilimlerin yayılması için çaba sarfettiğim günlerde kaçınılmaz biçimde bir düşünceye kapıldım: Acaba bu bilimler hakikaten söylendiği gibi İslam ve Kur'an'ın diyanetine aykırı mıdır? Bunun üzerine uzun süre gücümün yettiği kadar tefsir kitabını incelemeye vakit ayırdım. Bu kitaplardaki mevzulardan anladım ki ve çabamın sonunda ulaştığım hakikat şuydu ki, bu kitaplarda edebiyat ilmiyle ilgili bazı meseleler istisna olmak üzere hiçbir şey yoktu. Olan, yalnızca zayıf ve mevzu rivayetler ya da (çoğu) Yahudi kaynaklarından ve onların menkıbelerinden beslenmiş gelen temelsiz kıssalardı. Daha sonra tefsir usûlü kitaplarına başvurdum. Belki bu kitaplarda kaynağı Kur'an olan usûlü ya da ona zarar vermeyecek ilkeleri bulurum umuduyla bir süre onları inceledim ve araştırdım. Ama ne yazık ki o kitaplarda da Kur'an'da geçen ilimlerin ahkâmını izahtan yahut lafızlarla ilgili bahisler ve tefsir farklılıklarını beyandan, ayetlerin Mekki ve Medeni olması, yaz ve kış, gece ve gündüz gelmesi, harf ve kelimeleri ya da mecaz

<sup>2036</sup> Hürremşahi, *Kur'anpejuhi*, s. 220.

ve benzeri konulardan bahsedilmesi dışında ortaya çıkan sorunları halledecek hiçbir şey gözüme çarpmadı.

Nihayet Kur'an-ı Mecid'in kendisi üzerinde çalışmaya ve araştırmalara başladım. Bir müddet o havuzun kenarına oturdum ve dedim ki "güneşin manasına güneş delili geldi", Kur'an'daki nizamın hangi ilkelere oturduğunu yine Kur'an'dan anlamak gerekir. Bir süre sonra Allah'ın yardımıyla şu noktayı kavradım ve araştırmayla gördüm ki, Kur'an'dan çıkarılmış ilkelere uygun İslam, modern bilim dallarından hiçbirine aykırı değildir. Hiç kuşku yok kendimin Kur'an-ı Azim'in ilk mektep öğrencisi olduğumu ve elimde ne varsa o hakikat çeşmesinden öğrendiğimi söyleyebilirim...<sup>2037</sup>

Bu mukaddimede bu tefsirin telifinde tercih ettiği usül olarak on-dört ilkeyi belirtmiş ve kimisini özetle, kimisini de ayrıntılı olarak anlatmıştır. Söz konusu ilkelerden bazısında inancı, Müslümanların genelinin inancından farklılaşmaktadır. Mesela:

- Dördüncü ilkede şöyle demiştir: Kur'an-ı Mecid'in, varolan tüm lafız ve cümleleriyle Hazret'in kalbine nazil olduğu veya vahyedildiği kesin ve muhakkaktır. İster umumun inandığı gibi melek Cebrail'in onu Hazret'e ilettiği söylensin, ister benim söylediğim gibi nübüvvet melekesi ve ruh-i kudsisi onun mübarek kalbine ilka etmiş olsun.<sup>2038</sup>

- Sekizinci ve dokuzuncu ilkede de, Müslümanların bilinen görüşüne aykırı olarak peygamberlerin mucizeleri hakkında bazı meseleleri açıklamıştır.

- Ondördüncü ilkede, kelama mana vermede belli ve kesin olması gereken noktalar adı altında sekiz noktayı hatırlatmıştır.<sup>2039</sup>

### Bu Tefsirde Hamd Suresi Tefsiri

Müellif, Fatiha suresi olarak önce Kur'an surelerinin sure olarak isimlendirilmesinin yorumu, Kur'an'da surenin zikredildiği yerler ve

<sup>2037</sup> Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, c. 1, s. "ی" ve "یا".

<sup>2038</sup> Bkz: A.g.e., s. "یا" ve "یب".

<sup>2039</sup> Bkz: A.g.e., s. "کز" - "که"



bundan maksat, surelerin adlandırılması, bazı kelimelerin kıraatında farklılık meydana gelmesinin sebebi kabilinden birtakım konuları on sayfa boyunca ele almış ve ondan sonra iki sayfa Fatiha suresinin tefsiri üzerine söz söylemiştir. Fakat bu surenin bütün ayet ve cümlelerinin tefsirine girmemiştir. İlk surenin genel ve özet olarak içeriğine işaret etmekte, daha sonra yaklaşık bir sayfa dua ve isticabetin haki-katinden bahsederek duayla ilgili bazı rivayetlere de dayanmaktadır. Ondan sonra yarım sayfa civarında bu suredeki üç kelimenin tefsirini (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ، أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، الْمَغْضُوبِ) ele almaktadır.<sup>2040</sup>

<sup>2041</sup>“مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” cümlesinin açıklamasında şöyle demiştir: “Öyle bir gündür ki, o gün, Allah’ın her insana kabiliyeti ölçüsünce lütfettiği iş-letilen veya atıl ve bätül bırakılan fitrat nuru zâhir ve aşikâr olacaktır.”

<sup>2042</sup>“أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” cümlesinin tefsirinde şöyle demiştir: “Nimet ve -diklerin. Onlar, ilahi ayet ve nişaneler üzerinde düşünen ve onlara lütfedilmiş fitrat nurunu ünsiyet ve muhabbet üzere milli, siyasi, toplumsal ve ailevi konular ve meselelerde işler hale getiren; yine doğal ve içgü-düsel durumların kuvvetine üstün ve hâkim yapan ya da hâkim olmaya çalışan, sonuç itibarıyla de herşeyi terkedip Allah’ın gösterdiği yolu se-çen kimselerdir.”

<sup>2043</sup>“الْمَغْضُوبِ” kelimesini açıklarken şöyle demiştir: “Hışım göster -lenler. Bunlar, ne fitrat nurunu işler halde tutmuş, ne de işler hale getir-mek için çaba sarfetmiş kimselerdir. Aksine, kavmî, siyasi, medeni veya hanedancı unsurların kâmil nüfuzu altına girerek tam manasıyla nefsanî arzularına mağlup olmuş ve Allah’ın onlara gösterdiği yoldan bütünüyle sapmışlardır.”<sup>2044</sup>

Bakara suresinin tefsirinde de söze mukattaa harfleriyle başlamamakta ve o harfleri, başına geldiği surenin adı kabul etmektedir. Fakat surelerin bu harflerle isimlendirilmesinin izahını müşkül meselelerden saymaktadır.<sup>2045</sup>

<sup>2040</sup> Bkz: A.g.e., s. 2-12.

<sup>2041</sup> Hamd 4.

<sup>2042</sup> Hamd 7.

<sup>2043</sup> Hamd 7.

<sup>2044</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., s. 13.

<sup>2045</sup> Bkz: A.g.e., s. 14-15.



<sup>2046</sup> “لَا رَيْبَ فِيهِ” konusunda önce bazı anlamları müfessirlerin eskilerinden nakletmekte ve izah etmektedir. Daha sonra siyaka istinatla, daha uygun gördüğü başka bir anlamı beyan etmektedir.<sup>2047</sup> “Gayb”ı Allah Teâlâ’nın zâtıyla tefsir etmekte ve bunu, İbn Abbas’a ait tefsire dayandırmaktadır.<sup>2048</sup> “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا” cümlesini tefsir ettikten sonra cebr ve ihtiyar meselesine girmekte, yaklaşık yedi sayfa bu konudan bahsetmektedir.<sup>2049</sup>

Dolayısıyla ayetleri tefsirinin tercihli ve konulu olduğu söylenebilir. Bütün ayet ve kelimeleri tefsir etmemektedir. Bazılarını tefsir için seçmekte ve bazı yerlerde de ayetin mevzusunu ayette geçtiğinden daha ileri inceleme konusu yapmaktadır. Mesela Hamd suresinde “dua” bahsi, Bakara suresi beşinci ve altıncı ayetlerin tefsirinden sonra “cebr ve ihtiyar” bahsi böyledir.

### Genel İnceleme

Kısa tutmaya riayet etmek için bu tefsiri genel olarak incelemekle yetineceğiz. Onu daha ayrıntılı incelemeyi başka bir fırsata bırakıyoruz. Bu tefsir genel olarak incelendiğinde bazı noktalar ilgi gösterilmeyi hak etmektedir:

1. Müellifin tefsirinden önce telif edilmiş tefsirlere aşına ve onlar hakkında bilgi sahibi olanlar çok iyi bilirler ki Hindî’nin tefsir kitapları hakkındaki görüşü insaflı değildir ve gerçeği de yansıtmamaktadır. Gerçi geçmiş tefsirlerde bilim ve Kur’an’ın çatışması meselesi gündemde olmadığı için bu meselenin çözümüne dair herhangi bir söz söylenmiş değildir ve çok az kişi ayetlerin bilimsel tefsirine yönelmiştir. Ama hiç tereddütsüz o tefsirlerin konuları müellifin tanımladığı gibi değildir.<sup>2050</sup> Bilakis onlarda faydalı tefsir konuları çok fazladır. Hatta bu tefsirlerin bazılarında, daha

<sup>2046</sup> Bakara 2.

<sup>2047</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., s. 17.

<sup>2048</sup> Bkz: A.g.e., s. 18.

<sup>2049</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., s. 18-25.

<sup>2050</sup> Kendisi şöyle demiştir: “...edebiyat ilmiyle ilgili bazı meseleler istisna olmak üzere hiçbir şey yoktu. Olan, yalnızca zayıf ve mevzu rivayetler ya da (çoğu) Yahudi kaynaklarından ve onların menkıbelerinden beslenmiş gelen temelsiz kıssalardı.” (A.g.e., c. 1, s. “ى”).



önce açıklandığı gibi<sup>2051</sup> bilimsel tefsir de görülmekte ve Kur'an ile bilimin çatışması meselesine, o tefsirlerin çağındaki soru ve şüphelere uygun olarak yeterince dikkat çekilmektedir.

2. Hindî'nin mukaddimedeki sözünden onun bu tefsirde, İslam'ın modern bilim dallarından hiçbirine aykırı olmadığını açıklığa kavuşturmak istediği<sup>2052</sup> anlaşılıyorsa da ve bu yüzden bazıları onun tefsirini bilimsel tefsirler arasında zikretse de<sup>2053</sup> bu tefsirin elimizde olan bölümü üzerinde yapılacak incelemeyle anlaşılacaktır ki doğru anlamıyla bilimsel tefsir, yani ayetlerin manasını deneysel bulguların yardımıyla ortaya çıkarma işi bu tefsirde çok azdır. Bu tefsirde görünen ve sıkça göze çarpan şey, dinin bazı apaçık bilgilerine ve Kur'an-ı Kerim ayetlerinin sarıh zâhirine aykırı görüşlerin ortaya konulmasıdır. Aşağıda bunun birkaç örneği zikredilip incelenmektedir:

#### **a) Müellifin Kur'an'ın Peygamber'e Nasıl Vahyedildiği ve Cebrail Konusundaki Görüşü**

Ayetlerin nasları<sup>2054</sup> ve rivayetler, Cebrail'in Allah'a yakın melek ve Peygamber'in (s.a.a) varlığının dışında bir şahıs olduğuna ve Allah'ın buyruğuyla Kur'an'ı Peygamber'in (s.a.a) kalbine indirdiğine açıkça delalet etmesine, İslam âlimlerinin ve umum Müslümanların bilinen ve meşhur akidesi de bu olmasına rağmen Hindî bir yerde şöyle demektedir: “[Kur'an'ı] nübüvvet melekesi ve ruh-i kudsi Peygamber'in mübarek kalbine ilka etmiştir.”<sup>2055</sup>

Başka bir yerde de şöyle demektedir: “Vahiy, Allah'tan Peygambere ilka edilmeye denmektedir. Onun nasıl ilka edildiğine dair kadim müfessirlerin yazdığı izah kabul edilemez. Çünkü onlar Allah ve Rasulünü bir sultan ve vezir gibi, vahyi de o sultanın vezirine tebliğ ettiği kelimeler veya hüküm ya da mesaj mesabesinde düşünüyordular. Cebrail'i ise padişah

<sup>2051</sup> Bkz: “Bilim tefsirin taraftarları” bölümü.

<sup>2052</sup> Bkz: Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, s. “لا”, “یا”, “كو” ve “يا”.

<sup>2053</sup> Bkz: Refii, *Seyr-i Tedvin ve Tatavvur-i Tefsir-i İlmî*, s. 258-267.

<sup>2054</sup> Bazı ayet ve rivayetler müellifin sözlerini naklettikten sonra zikredilmiştir.

<sup>2055</sup> Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, c. 1, müellifin mukaddimesi, s.

-o Allah oluyor- ile vezir, yani Rasûlü arasında, elçilik yapan veya mesaj getiren kişi, cismi olan melek gibi gördüler.”

Fahru Razi'den bir söz naklettikten sonra şöyle demektedir: “Kadim ulemamızdan gelen bu tür görüş ve beyanlar, çağımızda bir kesimin güldüğü, Kur'an'ı ve İslam dinini (iyazen billah) tıpkı bu görüş ve beyanlar gibi hayal ve vehim ürünü saymasına yolaçan görüş ve beyanlar cümlesindendir.”<sup>2056</sup>

Sözünün devamında da şöyle demektedir: “Nübüvvet, hakikatte, peygamberlerde ulvi ve nurani tabiatları -tıpkı diğer insani kuvvetler gibi ama hepsinin fevkinde- gereğince mevcut bulunan fitri (yahut bahşedilmiş) bir şeydir. Bu kuvvetin mevcut bulunduğu her insan nebidir ve nebi olan herkeste de sözkonusu kuvvet mevcuttur. Bütün insani melekelerin; organların terkibi, kalp, zihin, nihayet yaratılışın aslı ve binasıyla uyumlu olması ve bu ikisi arasında özel bir ilişki bulunması gibi, nübüvvetin kudsi melekesi ile organlar arasında da, söylediğimiz gibi özel bir ilişki vardır... Tıpkı organlarla uyumlu ama tedricen güçlenen diğer insani kuvvetler gibi nübüvvetin kudsi melekesi de tekâmül eder ve kemalin son haddine vardığında kural gereğince [Allah'ın izniyle] genel örfte nebinin biseti tabir edilen durum bariz olur ve zuhur eder.

Bilmek gerekir ki Allah ile nebinin şahsı arasındaki ilişki, Namus-u Ekber olarak adlandırılan, şeriatın ıstılahıyla Cebrail denilen nübüvvetin kudsi melekesidir. Evet, nebinin pâk kalbi, baştan ayağa Hakkın görüldüğü ayna ve rabbani tecellilerin zuhur yeridir. Onun bu nurani kalbi, Allah'ın nezdine mesaj götüren ve Allah'tan mesaj alarak geri dönen bir elçi veya habercidir... Esas itibariyle kalbe sokan veya ilka eden, insanın şahsında mevcut bulunan ve yoğunlaşmış olan şeydir, onun fitrat veya hilkatı dışında kalbine ilka edilmiş, ondan ayrı başka bir şey değil. Buradan, Allah'ın peygamberlerde varetği nübüvvetin kudsi melekesinin ve o kuvvetin Cebrail olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>2057</sup> Bu açıklamalar aşağıdaki rivayetlerle nasıl bağdaşacaktır?!

<sup>2056</sup> A.g.e., s. 31-32.

<sup>2057</sup> A.g.e., s. 34-36.



”قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ“<sup>2058</sup>

”نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ“<sup>2059</sup>

”إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ“<sup>2060</sup>

”أُرِى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَنَامِهِ بَنِي أُمِّيَّةٍ يَصْعَدُونَ عَلَى مَنبَرِهِ مِنْ بَعْدِهِ وَيَضِلُّونَ النَّاسَ عَنِ الصِّرَاطِ الْقَهْقَرَى فَاصْبَحَ كَثِيبًا حَزِينًا قَالَ: فَهَبَطَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لِي أَرَاكَ كَثِيبًا؟ قَالَ: يَا جِبْرِيلُ إِنِّي رَأَيْتُ بَنِي أُمِّيَّةٍ فِي لَيْلَتِي هَذِهِ يَصْعَدُونَ مَنبَرِي مِنْ بَعْدِي يَضِلُّونَ النَّاسَ عَنِ الصِّرَاطِ الْقَهْقَرَى. فَقَالَ: وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا أَنِّي مَا أَطْلَعْتُ عَلَيْهِ فَخَرَجَ إِلَى السَّمَاءِ فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ نَزَلَ عَلَيْهِ بِأَيِّ مِنَ الْقُرْآنِ يُونِسُهُ بِهَا“<sup>2061</sup>

”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِجِبْرِيلَ مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَزُورَنَا أَكْثَرَ مِمَّا تَزُورُنَا فَتَزَلْتُ وَ مَا نَنْتَزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَ مَا خَلْفَنَا“<sup>2062</sup>

Bu nasların zâhirinden el çekmesini haklılaştıracak ve söylediğine uygun tevîl etmesini sağlayacak bu naslara aykırı hangi akli kanıt ve kesin delil, hatta hangi muteber bilimsel teori vardır? Hangi akli çekince ve hangi muteber bilimsel teori Yüce Allah'ın Cebrail adında bir melek yaratması ve onu Kur'an'ı Peygamber'in (s.a.a) kalbine indirmeye memur etmesiyle bağdaşmamaktadır?

Müellif iddiasını ispatlamak için demiştir ki: “Allah birkaç yerde Cebrail'in adını zikretmiştir ama Bakara suresinde onun mahiyetini de belirtmiştir. Buyurmaktadır ki, hiç kuşku yok Cebrail Allah'ın izniyle Kur'an'ın kalbine indirmiş veya sokmuştur. Esas itibarıyla kalbe sokan

<sup>2058</sup> Bakara 97.

<sup>2059</sup> Şuara 193-194.

<sup>2060</sup> Tahrim 4.

<sup>2061</sup> Bu rivayet İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiştir. (Huveyzi, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 4, s. 65-66, hadis 87).

<sup>2062</sup> *Sahihu'l-Buhari*, c. 3, cüz 6, s. 449 ve 450 (kitabu't-tefsir, bab 406, hadis 1156).

veya ilka eden, insanın şahsında mevcut bulunan ve yoğunlaşmış olan şeydir, onun fıtrat veya hilkati dışında kalbine ilka edilmiş, ondan ayrı başka bir şey değil.”<sup>2063</sup>

**Birincisi**, ayetin tercümesinde, iddiasına yaklaşması için “**عَلَى**” ya “-de” ve “**نَزَّلَ**” ye “indirdi” veya “getirdi” manası vermiştir. Bu mana o kelimelerin zâhirine aykırıdır. Karine bulunmaksızın bu sonuç çıkarılamaz ve bu yönde bir karine yoktur. “**عَلَى**”nın zâhir manası “üzerine”, “**نَزَّلَ**”nin zâhir manası ise “indirdi”dir.

**İkincisi**, “Esas itibarıyla kalbe soka ve ilka eden, insanın şahsında mevcut bulunan ve yoğunlaşmış olan şeydir” sözü delilsiz bir iddiadır. Kalbe ilka edenin, ilka edilen şahıstan başka biri ve ondan ayrı olmasına ne engel vardır? Hangi aklî kanıt onu reddetmekte ve hangi nakli kanıt bunu menetmektedir?! Bu, hangi bilimsel bulgu ve veriyle bağdaşmamaktadır?!

“إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ”<sup>2064</sup>

(Hiç şüphesiz onu hazırlamak ve okumak bizim üzerimizdedir. Öyleyse onu okuduğumuzda onun okunmasını takip et) ve;

“وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ... فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ”<sup>2065</sup>

([Nefsinin] hevasından konuşmaz. Onun sözü, ona ilka edilen vahiyden başka bir şey değildir... Böylece kuluna vahyettiğini vahyetti ) gibi ayetlerden Allah ile Peygamber arasında ayrı bir şahsın işin içinde olmadığı, Allah'ın bizzat kendisinin vahyi Peygamber'in kalbinde topladığı, ona kendisinin kıraat ettiği ve meseleleri ona bizzat anlattığı sonucunu çıkarmıştır.<sup>2066</sup> Fakat biraz düşünüldüğünde her ne kadar bu ayetlerde vasıtan bahsedilmemiş ve kıraat ve vahiy bizzat Allah'a nispet edilmişse de bu durum, Cebrail'i Kur'an'ı Peygamber'in kalbine indirmenin ve vahyin

<sup>2063</sup> Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, c. 1, s. 36.

<sup>2064</sup> Kıyamet 17-18.

<sup>2065</sup> Necm 3-10.

<sup>2066</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., s. 36-37.



vasıtası olarak beyan eden ayetlere aykırılık oluşturmamaktadır. Çünkü Allah'ın vasıta ile gerçekleştirdiği işi kendisine nispet etmesi doğrudur. Nitekim Kur'an'da bazı yerlerde Allah'ın vasıta ile yaptığı işleri vasıtayı zikretmeksizin kendisine nispet ettiği görülmektedir.

Mesela Allah, bir ayette ölüm meleğinin insanı vefat ettirdiği ve ruhunu kabzettğini bildirmesine (2067 **قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**) rağmen bir başka ayette vefat ettirmeyi elçilerine nispet etmiştir:

Bazı ayelerde de meleklerle nispet etmiştir: (2068 **إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ**) veya (2070 **الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ**) Bununla birlikte bazı ayetlerde insanların vefat ettirilmesi ve ruhun kabzedilmesini doğrudan kendisine nispet ederek şöyle buyurmuştur: (2071 **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا**) veya (2072 **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ**) Yine Allah Teâla çok sayıda ayette müşrikin amellerinin süslenmesini şeytana nispet etmiştir.<sup>2073</sup> Bazı ayetlerde ise her ümmetin amelini kendisine nispet ederek şöyle buyurmaktadır: (2074 **وَلَا تَزَيِّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ**) Dolayısıyla Kur'an'ın Cebrail vasıtasıyla nüzulünden haber veren ayetlerin varlığına rağmen (2076 **فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْمِعْ أَنْفَكَ قُرْآنَهُ**) veya (2077 **فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ**) gibi ayetlerden, Kur'an'ın Peygamber'in (s.a.a) kalbine vasıtasız nazil olduğu ve Peygamber'in (s.a.a) derunundan doğduğu sonucu çıkarılamaz.

2067 Secde 11.

2068 En'am 61.

2069 Nisa 97.

2070 Nahl 32.

2071 Zümer 42.

2072 Nahl 70.

2073 **وَلَا تَزَيِّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ** (En'am 43), **وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** (Enfal 48), **فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ** (Nahl 63), **وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ** (Neml 24, Ankebut 38).

2074 En'am 108.

2075 Başka bir ayette de şöyle buyurmuştur: **إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ** (Neml 4).

2076 Kiyamet 18.

2077 Necm 10.

### b) Müellifin Peygamberlerin Mucizeleri Hakkındaki Görüşü

Hindî, tefsirinin mukaddimesinde yer verdiği onsekizinci ilkedeki, Allah Teâla'nın sıfatlarının sınırsız ve kayıtlardan uzak olduğunu açıkladığından sonra şöyle der:

“Allah, vaadde bulunmakta ve varlıklara fitrat kanununu koyup tabiat namusunu yerleştirmekte tamamen serbesttir. Fakat vaadinden dönme veya fitrat kanununu bozması Allah'ın kâmil sıfatlarında noksanlığı gerektirir. Bunun tersine vaatlerde sebat ve muhkemlik, kâinatın fitrat kanunu ve tabiat namusu üzerinde sağlam durması ise O'nun kâmil kudretine aşikâr delildir.”<sup>2078</sup> Daha sonra Allah'ın Kur'an'daki vaatlerini ve vaatlerini bozmadığını açıklayan ayetleri zikretmekte ve bundan, vaatte bulunma ve vaadinden dönmemenin O'nun kadir-i mutlak olduğu veya sıfatlarının kayıtlardan bağımsız bulunduğuyula hiçbir şekilde çatışmamak ve çelişmemektedir. Bunun ardından şöyle der: “Fitrat kanununun da aynı hükmü taşıdığını bilmek gerekir. Çünkü birincisi sözlü vaat, fitrat kanunu ise uygulamadaki vaattir. Fitrat kanunlarının çoğunu Allah'ın bize gösterdiği, bazılarını bütün insanların kendi çaba ve gayretleriyle bilebileceği kimseye gizli değildir. Her ne kadar insana bu kanunların çoğu meçhul kalsa ve henüz onları elde edememiş olsa da keşfettiği kadarı, hiç şüpheye yer yoktur ki Allah'ın uygulamadaki vaadi mesabesindedir ve onlardan caymak, hiçbir zaman beklenmeyecek olan sözlü vaatlerden caymaya denktir.”<sup>2079</sup>

Müellif, bu ilkeye göre varlıklara hâkim doğa kanunlarına aykırı olarak varlıkların durumunda meydana gelecek değişimi Allah'ın uygulamadaki vaadini bozması ve böyle bir şeyin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple, İslam uleması ve umum Müslümanlar nezdinde bilinen ve meşhur anlamda mucizenin varlığını inkâr etmiştir. İnsanın yaratılışın nasıl olduğunu ve aşamalarını açıklayan Kur'an ayetlerini zikrederek şöyle demiştir: “Bu ayetlerde fitrat kanunu bize, erkek ve kadını ve nutfenin, insanın oluşacağı süreye kadar belirli bir yere yerleştiğini anlatmaktadır. Öyleyse uygulamadaki vaat olan kanuna aykırı olarak herhangi bir

<sup>2078</sup> Bkz: Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, c. 1, müellifin mukaddimesi, s. “يد”.

<sup>2079</sup> Bkz: A.g.e., s. “يه” ve “يو”.



şeyin vuku bulması, yani bir insanın oluşması imkânsızdır, tıpkı sözlü vaadin hilafına hiçbir şey olamayacağı gibi.”<sup>2080</sup>

Yasin suresinde, gece ve gündüz, güneş ve ayın hususiyetlerini açıklayan otuzyedî-kırkıncı ayetleri<sup>2081</sup> zikrederek şöyle demiştir: “Fıtrat kanunlarını kulağımıza küpe eden bu ayetlerin hükmüne göre, herşeyden önce güneşin bir kimsenin hatırına seyrinin hilafına hareket etmesi, yani hareketini bırakıp yerinde durması mümkün değildir. Yine ayın da yörüngesindeki hareketine aykırı davranması veya hilal olmaması muhaldir. Aynı şekilde güneş ve ayın yarılması veya bahsi geçen kanuna göre yürüyen gece ve gündüzün değişmesi ve başka şekle bürünmesi de olacak iş değildir. Güneşin, yeryüzünün hareketi nedeniyle hareket ediyor gibi görüldüğü ispatlandığına göre yeryüzünün sâkin durması mümkün değildir. Aksi takdirde, sözlü vaatten dönmek gibi Yüce Yaratıcı için bir eksiklik ve noksan manasına gelecek uygulamadaki vaade aykırı davranılmış olur.”<sup>2082</sup>

Müellif bu açıklamaya göre yaratılmışların durumundaki değişimi de insanın deney ve gözlemle tespit ettiği kanuna aykırı bularak mümkün görmemektedir.<sup>2083</sup>

Dokuzuncu ilkede, Peygamber’in (s.a.a) Kur’an dışında hiçbir mucize iddia etmediğinin Kur’an’dan ispatlandığını söylemektedir.<sup>2084</sup> Yaptığı

<sup>2080</sup> A.g.e., s. “يز”.

<sup>2081</sup> “وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ” (Yasin 37-40).

<sup>2082</sup> Hindî, *Tefsiru’l-Kur’an ve Hüve’l-Hüda ve’l-Furkan*, c. 1, müellifin mukaddimesi, s. “يز”.

<sup>2083</sup> Bkz: A.g.e., s. “يح”.

<sup>2084</sup> Kendi ifadesi şöyledir:

“اما المعجزات فقد ثبت من القرآن انه عليه الصلوة والسلام ما ادعى (سوى القرآن) باحد من المعجزات و قال صلوات الله عليه «انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد» و قال فى موضع آخر «انما انا بشير و نذير» (A.g.e., s. “يط”).



açıklamaya göre, eğer mucizeler tabiatı iptal eden fitrat üstü bir şey olarak kabul ediliyorsa böyle bir olayın vuku bulmasını imkânsız görmektedir, tıpkı sözlü vaadin bozulmasının imkânsız gördüğü gibi.<sup>2085</sup>

Başka bir yerde denizin Hz. Musa (a.s) için yarılması ve İsrailoğullarının oradan geçmesi vakasının müfessirler nezdinde meşhur olan şeklini yanlış bulmakta ve müfessirleri, bu kıssayı açıklarken Tevrat ve onun yorumlarından etkilenmekle suçlamaktadır: “İnsanlar burada hataya düşerek Hz. Musa’nın Nil nehrinden geçip gittiğini zannetmişlerdir. Hâlbuki böyle değildir. Bilakis geçtiği yer Kızıldeniz’in bir koludur, Nil nehri değil. Müfessirler Hz. Musa’nın Nil nehrinden geçmesi ve Firavun’un orada boğulmasını tabiat kanununa aykırı (olağanlığa değil) bir mucize kabul ederek Musa’nın asasıyla denize dokunduğu ve onu yardığını söylemektedir. Onlara göre su iki taraftan duvar veya dağ gibi dümdüz oldu, suyun ortasında kuru bir yol ortaya çıktı ve Musa İsrailoğullarıyla birlikte oradan geçti. Fakat sıra Firavun’a geldiğinde tebası ve ordusuyla oradan geçmek isteyince deniz kapandı ve hepsi boğuldu. Eğer bu vaka, gerçekte tabiatın namusuna aykırı biçimde vuku bulmuş olsaydı Allah Teâla Musa’nın geçmesi için denizi yer gibi katı yapardı. Zaten suyun ortasından kuru bir yol açılmasının kendisi bahsi geçen namus ve kanuna aykırı bir şeyin vuku bulmadığının delilidir.”<sup>2086</sup>

Müellif, İsrailoğullarının geçtiği yerin Kızıldeniz’in büyük kolunun ucu olduğunu ve İsrailoğullarının geçişinin denizin çekilmesi (cezir) sırasında, Firavun’un boğulmasının ise denizin yükseldiği anda (med) vuku bulduğunu savunmaktadır. Böylelikle Hz. Musa’nın (a.s) bu büyük mucizesini doğal ve fitrat kanununa uygun göstermektedir.<sup>2087</sup> Olayın mucizevi tarafı da ona göre, Allah Teâla’nın denizin çekilmesiyle Kızıldeniz’in kolunun uç kısmından İsrailoğullarını geçirerek onları Firavun’un pençesinden kurtarmış olmasıdır.<sup>2088</sup> Bu olayla ilgili ayetlerden üçüne değinip ayrıntılı açıklamayla müfessirlerin bu ayetler için zikrettiği manayı yan-

<sup>2085</sup> A.g.e., s. “5”.

<sup>2086</sup> A.g.e., s. 75-87, 92-93.

<sup>2087</sup> Bkz: A.g.e., s. 106-114.

<sup>2088</sup> Bkz: A.g.e., s. 96.



lışlamakta ve onlara, bu vakanın doğal olduğunu ifade edecek ve kendi görüşüyle uyuşacak şekilde mana vermekte ve tefsir etmektedir.<sup>2089</sup>

Bu ayetlerdeki “ضرب” kelimesini asayı denize vurmak ve bunun neticesinde denizin yarılması anlamında kabul etmemektedir. Hareket etmek ve hızlıca gitmek manası vermektedir. Tıpkı <sup>2090</sup>“وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ” ayetinde geçtiği gibi.<sup>2091</sup> <sup>2092</sup>“فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ” ayetinin manasını açıklarken şöyle demektedir: “Allah Hz. Musa’ya buyurdu ki, asanın yardımıyla denizde hareket et ve yürü; o yarılmış veya açılmış, yani sığlaşmıştır.”<sup>2093</sup> <sup>2094</sup>“وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا” ayetinin manasını verirken şöyle der: “Kull - rımı geceleyin kaldır, denizdeki kuru yoldan dışarı çıkar.”<sup>2095</sup>

### Eleştiri

Seyyid Ahmed Han Hindî, eşyanın doğal durumunu fıtrat kanunu ve tabiatın namusu olarak adlandırması ve bunu Allah’ın uygulamadaki vadi kabul etmesi doğru değildir. Çünkü vaat, gelecekte gerçekleşecek bir şeyi haber vermek demektir ve eşyanın, yaratulmayla ortaya çıkan doğal durumu böyle bir haberi kapsamamaktadır. Allah Teâla’nın binlerce insanı, spermin belli bir yere yerleştirilmesi, belli bir süre orada tutulması ve muhtelif aşamalardan geçirilmesiyle erkek ve kadından yaratıyor olması mümkündür, ama mesela Hz. İsa (a.s) gibi bir insanı bir kadından, söz konusu aşamaları katetmeksizin meydana getirmiştir. İnsanların bahsi geçen şekilde yaratılması, bütün insanların bütün zamanlarda böyle yaratıldığı ve bunun hiç istisnasının olmadığını bildirmemektedir. Öyleyse bir şahsın bu nitelikte yaratılmaması Allah’ın vadinin hilafına sayılamaz. Aynı şekilde ay ve güneş, gece ve gündüz ve diğer varlıklar konusunda da aynı şey geçerlidir. Onların seyri, hareketi ve durmasının tabiatın olağan işleyişine aykırı olması ilahi vaade aykırı olduğu anlamına gelmez.

<sup>2089</sup> Bkz: A.g.e., s. 88-103.

<sup>2090</sup> Nisa 101.

<sup>2091</sup> Hindî, a.g.e., s. 94.

<sup>2092</sup> Şuara 63.

<sup>2093</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., s. 95.

<sup>2094</sup> Taha 77.

<sup>2095</sup> Hindî, a.g.e., s. 96.

Dolayısıyla eşyanın ortaya çıkması ve onlarda tabiatın olağan işleyişine aykırı, kendisinin ifadesiyle fitrat kanununun hilafına bir değişim meydana gelmesi imkânsız bir şey değildir.

Öyleyse Müslümanlar nezdinde maruf ve meşhur olan manada mucizelerin muhal olduğu sonucuna nasıl varılabilir ve buna dayanarak tabiatın olağan işleyişine aykırı olayların gerçekleştiğini bildiren ayet ve rivayetlerin zâhirinden vazgeçilip doğal şeylerle tevil edilebilir? Elbette ki bunu söylemekle doğal olmayan fenomenler, değişim ve başkalaşmayı, fitrat kanunu ve tabiat namusunda istisnayı ispatlamaya çalışıyor değiliz. Bu durumda müellif sırf imkânın yeterli olmadığını ve bir şeyin akli imkânının onun varolduğu anlamına gelmeyeceğini söyleyemez.<sup>2096</sup> Bilakis söylediğimiz şudur ki, doğal olmayan fenomenler ve değişimlerin vuku bulduğunu reddeden hiçbir delil bulunmamaktadır; ne bunu reddeden akli kanıt vardır, ne varlıkların doğal işleyişini haber veren ayetler bunun reddine, hatta nefyine delalet etmekte, ne de deney ve gözlemle ulaşılan eşyaya hakim doğal kanunlar buna aykırılık oluşturmaktadır. O halde bir ayet veya muteber rivayet, açıklıkla ve aşîkâr bir delaletle böyle bir fenomenin, değişim ve başkalaşmanın vuku bulduğunu haber veriyorsa onu kabul etmenin önünde bir engel ve onu tevil etmek için gerekçe bulunmamaktadır. Bu sebeple müellifin İsrailoğullarının denizden geçmesi, buna karşılık Firavun ve ordusunun boğulmasıyla ilgili ayetler için beyan ettiği mana, delilsiz tevidir ve reyle tefsir yapıldığını kanıtlayan örnektir.

<sup>2097</sup>“وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ” ayetinin zâhiri, Allah’ın İsrailoğullarını kurtarmak için denizi yardığını ve iki ya da üç kısma ayırdığını ifade etmekte<sup>2098</sup>, İsrailoğullarının denizin çekilmesi ve cezirle Kızıldeniz’in en uç noktasından, kendisinin ifadesiyle Kızıldeniz’in büyük kolunun sığlaşmış ucundan geçtiğinden<sup>2099</sup> bahsetmemektedir.

<sup>2096</sup> Mukaddimede, s. “بط”te söylediği gibi.

<sup>2097</sup> Bakara 50.

<sup>2098</sup> Ayetten anlaşıldığına göre deniz iki kısma ayrılmıştır. Fakat bazı rivayetlerde denizde oniki yol ortaya çıktığı geçmektedir. (Bkz: Tabersi, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 7, s. 300, Şuara suresi 63. ayetin zeyli; Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, c. 8, s. 160, aynı ayetin zeyli). Bazı rivayetlere göre de deniz onüç kısma ayrılmıştır ve bu da ayete aykırı değildir.

<sup>2099</sup> Hindî, *Tefsiru’l-Kur’an ve Hüve’l-Hüda ve’l-Furkan* (Fahr Gilani’nin tercümesi), c. 1, s. 111.



”فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِب بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ“<sup>2100</sup>

(Musa'ya asasını denize vurmasını vahyettik. Bunun üzerine [deniz] yarıldı. Her bir parçası dağ gibi büyüdü.) ayetinin zâhiri, hatta bilakis apaçık manası da şudur ki, birincisi, Allah Hz. Musa'ya asasını denize vurmasını emretti. İkincisi, deniz yarıldı ve iki veya birkaç parça oldu ve her parçası dağ gibi büyüdü. Üçüncüsü, ”فَا“ harfin-den denizin yarılması ve iki parça olmasının asa vurulmasının etkisiyle olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla müellifin bu ayet için zikrettiği mana ayetin zâhirine, hatta apaçık anlamına aykırıdır, kendisinin zikrettiği manaya ise hiçbir karine ve delil bulunmamaktadır.

Söyle demiştir: ”ضرب“ , hareket etmek ve hızlıca gitmek anlamına gelir. Nitekim Araplar ضرب في الأرض der. Yani yeryüzünde hareket etti veya hızlıca gitti. Kur'an-ı Mecid'de de <sup>2101</sup> وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ buyurulmaktadır.” Fakat birincisi, ”ضرب“ için bu mana mecazdır ve karineye muhtaçtır. İkincisi, ”ضرب في الأرض“ cümlesi hareket etmek ve yolculuk yapmak anlamına gelir, ”ضرب“ ise tek başına veya diğer kelimelerle birlikte bu manada kullanılmamıştır. Bahis konusu olan ayette ne ”ضرب“ kelimesi ”في الأرض“ ile birlikte, ne de bir karine bu ayette ”ضرب“ nin asayla denizin sığ noktasına hareket etmek ve gitmek anlamına geldiğine delalet etmektedir.

<sup>2102</sup> ”فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا“ ayetinde ”ضرب“ kelimesinin ”ضرب في البحر“ cümlesinin, denizde hareket etmek manasına gelen ”ضرب في الأرض“ye benzediği de söylene-mez. Çünkü siyaktaki ”يَبَسًا“ , ”طَرِيقًا“ , ”لَهُمْ“ kelimeler gözönünde bulundurulduğunda bu ayetteki ”فَاضْرِبْ“den böyle bir mananın kastedilmediği anlaşılmaktadır. Ayetin zâhir manası şudur: Ey Musa, denizin ortasında onlar için kuru bir yol hazırla.

<sup>2100</sup> Şuara 63.

<sup>2101</sup> Nisa 101.

<sup>2102</sup> Taha 77.

Demiştir ki: “Müfessirler <sup>2103</sup>فَانْفَلَقَ الْبَحْرُ فَأَنْفَلَقَ cümlesini şart ve ceza kabul etmiş, şartı sebep ve cezayı sonuç saymıştır.” Daha sonra “انفلق”nın başına getirilen “فاء”dan, cezanın şartın sonucu olamayacağı ve denizin yarılmasının “ضرب”nin sonucu sayılamayacağı kararına varmıştır.<sup>2104</sup> Birincisi, sözkonusu cümlelerin şart ve ceza olmadığı bellidir ve hiçbir müfessirin böyle söyleyeceği düşünülemez. Bazı tefsirlerde geçen şey, ayette bir cümlelerin hazfedildiği ve takdirle varsayıldığıdır. O cümle de “فَانْفَلَقَ”dan önce “فَضْرَبَ”dir.<sup>2105</sup> Dolayısıyla “فاء” âtufedir ve “انفلق”ı takdir edilmiş “ضَرَبَ”ye atfetmektedir. “ضرب” de takdir edilmiş “فاء” ile “فَأَوْحَيْنَا” cümlesine atıftır. “فاء”nın “tefri” manasında olduğuna ve sonrasının öncesine terettüp ettiğine hiç tereddüt yoktur. Sonuç itibariyle ayet, denizin yarılmasının asanın denize vurulmasından sonra ve bu sebeple gerçekleştiğine delalet etmektedir. Bu ise müellifin zikrettiği manaya tamamen aykırıdır. Oysa onun verdiği manaya göre denizin açıldığını söylemek gerekiyordu (Musa’ya asasıyla onda hareket etmesini vahyettik), denizin yarılması asayla vurmaya terettüp etmiyordu. Diğer nokta da şudur ki, eğer cezir nedeniyle denizin sığ noktası ortaya çıktı ve geçişe müsait hale geldiyse deniz iki veya birkaç parçaya ayrılmaz ve her parçası dağ gibi büyüyemez. Hâlbuki ayette böyle bir hususiyet bildirilmiştir (<sup>2106</sup>فَكَانَ كُلُّ فَوْقِ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ). Şu halde onun verdiği mana ayetin bu cümlesiyle kesinlikle bağdaşmamaktadır.

<sup>2107</sup>”وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعَبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا“

(Gerçek şu ki, Musa’ya kullarımı gece götür diye vahyettik. Öyleyse onlar için denizde kuru bir yol vur<sup>2108</sup> [=oluştur]) ayetinde de her ne kadar Musa’nın asasını denize vurduğu ve bu vurma neticesinde denizin yarıldığı geçmiyorsa da ayet, Allah’ın Hz. Musa’ya -ala nebiyyina ve âlihi a.s-

<sup>2103</sup> Şuara 63.

<sup>2104</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., c. 1, s. 89-92.

<sup>2105</sup> Bkz: Tabersi, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 7, s. 300, Şuara suresi 63. ayetin tefsiri; Ebu Ha - yan, *el-Bahru’l-Muhit*, c. 8, s. 160, aynı ayetin tefsiri.

<sup>2106</sup> Şuara 63.

<sup>2107</sup> Taha 77.

<sup>2108</sup> Ebulfütuh Razi’nin tercümesinde “اضرب”ın muadili “vur” zikredilmiştir. (Bkz: Ebulfütuh Razi, *Ravdu’l-Cinan ve Ruhul-Cinan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 13, s. 167).



denizde kuru bir yol oluşturma emri verdiği ve Hazret'in de denizde kuru yol açılmasında rol oynadığına delalet etmektedir. Müellifin verdiği mana ise bu ayetin medlulüyle de bağdaşmamaktadır. Çünkü müellifin verdiği manaya göre Hz. Musa (a.s), İsrailoğullarının geçiş yeri olan denizden sığ bir noktanın ortaya çıkmasında hiçbir rol üstlenmemiştir. Zira bu iş denizdeki cezirle, suyun çekilmesiyle olmuştur. Fakat bu ayet Hz. Musa'nın Allah'ın emriyle geçiş yolunu oluşturduğuna delalet etmektedir.

Müellif bu ayette de “ضرب”ı hareket etmek ve yürümek manasında kabul etmiş, “فِي الْبَحْرِ”deki “فِي”yi, önceki ayette “الْبَحْرِ”den “فِي”nin hazfedilmesinin karinesi saymıştır. Yani “ضرب”ın daima “فِي” ile birlikte olması durumunda hareket etmek ve yürümek manasına geleceğini kabul etmiştir. Fakat önceki ayette “فِي” hazfedilmiştir ve “الْبَحْرِ” da nez-i hâfızla mansubtur. Bunun karinesi ise bu ayette “فِي”nin zikredilmesidir.<sup>2109</sup> Ama birincisi, “ضرب” kelimesi “فِي الْأَرْضِ”la birlikte hareket etmek ve gitmek manasında kullanılmaktadır ve yolculuktan kinayedir. “فِي”nin diğer kelimelerle birlikte varlığı onun böyle bir manada kullanılması için yeterli değildir. Çünkü yürüme ve hareket etme sırasında ayakla yere basılır, diğer eşyayla değil. Bu sebeple tek başına “ضرب فِي الْأَرْضِ” cümlesi yürümek ve hareket etmek manası için uygundur ve bundan kinayedir. Diğer kelimelerle birlikte geçtiğinde “فِي” ile birlikte olsa bile bu manada kullanılamaz. İkincisi, varsayalım ki “ضرب” kelimesi “فِي” ile birlikte -“فِي” hangi şekilde dahil olursa olsun- yürümek ve hareket etmek manasında kullanılıyor olsun, yine de müellifin iddiası sahih değildir. Çünkü bu mana bu kelime için mecazidir ve karineye muhtaçtır. Bu ayette ise böyle bir anlamın kastedildiğine delalet eden bir karine mevcut değildir. Bilakis bu manadan vazgeçmeyi gerektiren karine-i sârifeye vardır. Zira <sup>2110</sup>“فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا” cümlesinden murad eğer denizde yürümek ve hareket etmek olsaydı “لَهُمْ” ve “طَرِيقًا”ın zikredilmesine ihtiyaç yoktu, bu manaya delalet için “فَاضْرِبْ فِي الْبَحْرِ” yeterliydi. Öyleyse “لَهُمْ” ve “طَرِيقًا”ın zikredilmesi bu mananın sârifidir. Çünkü cümle bu iki kelimenin varlığıyla bizim beyan ettiğimiz manayı ifade etmektedir.

<sup>2109</sup> Bkz: Hindî, a.g.e., s. 97-101.

<sup>2110</sup> Taha 77.

### c) Müellifin Duaya İcabet Konusundaki Görüşü

Seyyid Ahmed Han Hindî'nin duaya icabet konusundaki görüşü de dinin apaçık hükümlerinden, ayet ve rivayetlerin ifade ettiği manadan farklıdır. Hamd suresi tefsirinde şöyle demiştir: İnsanların çoğu duadan kastedileni anlamada ve icabetin manasının aslı hakkında yanlışlığa düşmüştür. Dua ettikleri her maksadın dua ile gerçekleşeceğini zannediyorlar. Hakikatte icabetin manasını maksadın hâsıl olması sanıyorlar. Hâlbuki her maksat ve iş için **“أَبَى اللَّهُ يُجْرَى الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا”** ifadesinde geçtiği üzere Allah Teâla sebepler kararlaştırmıştır ve çoğunlukla sebeplerin biraraya gelmesiyle varolan iş gerçekleşir. Fakat duanın kendisi ne bu sebeplerin parçasıdır, ne de bu sebepleri hariçte hazır hale getirebilir. Bilakis insanda, başarısızlık ve maksada ulaşamamaktan doğan kaygı ve elemi teskin edecek veya tamamen ortadan kaldıracak bir güç oluşturur. Evet, dua kalbin derinliklerinde ve bütün fitri kuvvetleri Hakk yönelterek gerçekleştiği, Allah'ın azamet ve yüceliği düşüncesi ve O'nun sonsuz kudreti kalbe nakşedildiğinde söz konusu kuvvet harekete geçer ve kaygı, acı ve elem üreten kuvvetlerin tümüne üstün ve galip gelir, sonuç itibarıyla da sabır, tahammül, sükûnet, dinginlik ve nihayet istiklal insanda zuhur eder. Bu hal ve keyfiyetin veya meziyetlerin ruhta belirmesi aslında duaya icabet edilmesidir. Nitekim Allah Rasulü (s.a.a) bu manaya işaret ederek şöyle buyurmuştur: **“الدُّعَاءُ مَخَّ الْعِبَادَةِ”**, yani dua, ibadetin beyni ve ruhudur. Başka bir yerde ise bundan da açık biçimde şöyle buyurmaktadır: **“الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ”**, yani dua etmek bir çeşit ibadettir. Sonra buyurmaktadır ki, Rabbiniz şöyle buyurmuştur: **“أَدْعُونِي أَجْتَجِبْ لَكُمْ”**<sup>2111</sup> Yani beni çağırın yahut başka bir ifadeyle, bana ibadet edin. Ben bu ibadetinizi kabul edeceğim, yani onun neticesini size iade edeceğim. Bundan dolayı çağırınlar, duaya verilmiş vadin, ibadetten hâsıl olan neticeye ulaşmak olduğunu tasdik edeceklerdir. Elbette bazen de duadan maksat, sebepleri hazırlamanın vasıtasını elde etmektir.<sup>2112</sup>

### Eleştiri

İki nokta gözönünde bulundurulduğunda müellifin duaya icabet konusundaki görüşünün yanlış olduğu anlaşılacaktır:

<sup>2111</sup> Gafir 60.

<sup>2112</sup> Hindî, a.g.e., s. 12-13.



a) Duaya icabet için zikrettiği mana, icabetin örf ve lugattaki manasına aykırıdır. Örfte dua, istemek manasındadır. İcabet ise o isteğe olumlu cevap verilmesi ve talepte bulunanın isteğinin hâsıl olması demektir. Lugatta da “رَدُّ لَهُ الْجَوَابُ” ifadesi “ona cevap verdi), “إِسْتَجَابَ لَهُ” ifadesi “أَطَاعَهُ فِي مَا دَعَا إِلَيْهِ” (davet ettiği şeyde ona itaat et), “قَبْلَ دُعَائِهِ وَقَضَى حَاجَتَهُ” ifadesi “استجاب الله فلاناً و منه و له” (onun isteğini kabul etti ve hacetini giderdi) manasındadır.<sup>2113</sup> Hindî, icabetin şariat istilâhında örf ve lugat manasına gelmediğine ve onun zikrettiği anlama geldiğine dair hiçbir delil göstermemiştir. Allah Rasulü’nden (s.a.a) nakledilmiş bu iki rivayet de onun iddiasına delalet etmemektedir. Çünkü dua ve ona icabet ancak örfteki manasında olursa dua ibadetin beyni ve ibadetin kendisi olabilir. <sup>2114</sup> “ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ” ayeti de onun iddiasına delalet etmemektedir. Çünkü ayetin zâhir manası örf ve lugattaki manasına göre “Beni çağırın ki size cevap vereyim ve isteğinizi yerine getireyim”dir. Bu ayette “أَسْتَجِبْ” ifadesinde ibadeti kabul etmenin kastedildiğine hiçbir delil mevcut değildir.

b) Allah’ın kişilerin isteklerini ve eşyayı sebeplerle varedtiği doğrudur. Fakat duanın, Allah’ın dua edenin isteği için sebepleri hazırlamasını sağlayacak olmasında veya onun için olağan dışı bir sebep yaratmasında sorun nerededir? Hatta duayı, isteğin sebeplerinden bir sebep veya parça yapmasında ne sorun vardır? Müellifin, duayı ne sebeplerin bir parçası olduğunu, ne de sebeplerin hariçte hazırlandığını söylemesinin hiçbir delili mevcut değildir.

### Sonuç

Bu üç görüşün incelenmesi sırasında beyan edilenlerden, bu görüşlerin doğru olmadığının açıkça görülmesine ilaveten anlaşılan odur ki, birincisi, bu tefsirde izlediği metod, sahih manasıyla bilimsel tefsirden ziyade reyle tefsire yakındır. Her ne kadar bilimsel tefsir olma iddiası taşısa da -çünkü bu tefsirde ayetlerin manasını ortaya çıkarmak için deneysel bilimlerin kesin bulgularından yardım alındığı görülmüş değildir ve

<sup>2113</sup> Enis ve diğerleri, *el-Mu’cemu’l-Vasit*, s. 144-145.

<sup>2114</sup> Gafır 60.



incelediğimiz kısımlarda deneysel bilimlerin verilerinin yardımıyla ayetin manasının tefsir edildiği bir yere rastlamadık- bazı dinî mevzularla ilgili olarak onda tasavvur ve görüşün oluştuğu; göreceli beyan, edebi tahliller, ayet ve rivayetlere istinat, bazı müfessirlerin sözlerinden teyitle o görüşü ispatlayıp desteklediği ve ayetleri bu görüşe göre tefsir ettiği pek çok yer gözlemledik.

İkincisi, ayetleri tefsiri seçicidir. Birçok ayeti tefsir etmemiş ve tefsir ettiği yerlerde de çoğunlukla genel, kapalı ve mesnetsiz açıklamalar getirmiştir ve gerektiğinde açıklayıcı değildir. Bunun örneği, daha önce de açıkladığımız <sup>2115</sup>“مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” veya <sup>2116</sup>“أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ya da <sup>2117</sup>“الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ayetlerinin tefsiridir. Dolayısıyla bu tefsirin tefsir konuları azdır. Apaçık dinî hükümlere, ayet ve rivayetlerin zâhirine aykırı görüşler de sıkça göze çarpmaktadır. Cebrail’in mahiyeti, Kur’an’ın Peygamber’e (s.a.a) nasıl vahyedildiği, peygamberlerin (a.s) mucizeleri, duaya icabetin hakikati kabilinden meseleleri, Müslümanların meşhur görüşlerine, apaçık dinî hükümlere, Kur’an ayetlerinin zâhirine, naslara ve rivayetlere aykırı olarak batılların ve gayri müslimlerin görüşlerinden etkilenecek tefsir etmiştir. Bu sebeple bu tefsire başvurulması muhakkık olmayanlar için faydalı olmamak bir yana, bilakis çoğunlukla zararlıdır da. Sadece araştırmacılar için son zamanlarda bazı kimseler tarafından kamuya açık toplantılarda ve bilimsel ortamlarda gündeme getirilen batılı bilim adamlarının bazı görüş ve şüphelerinin tarihini öğrenmek bakımından faydalı olabilir.

Bu bölümün sonunda bu tefsirin bazı destekçileri ve muhaliflerinin görüşlerini teyit için değil ama bilgi amaçlı olarak hatırlatacağız:

### Muvafık ve Muhaliflerin Görüşleri

Bu tefsirin bir kısmını Farsça’ya tercüme eden Seyyid Muhammed Taki Fahr-i Dai Gilani gibi bazıları bu tefsiri övmüş ve gençlerin inanç

<sup>2115</sup> Hamd 4.

<sup>2116</sup> Hamd 7.

<sup>2117</sup> Hamd 7.



ve fikirlerinin korunması için onun yayılmasını faydalı bulmuştur.<sup>2118</sup> Baljon'un, tefsiri tahlil tarihi olan 1880-1960 arasında, kendi ifadesiyle Goldziher'in *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami* adındaki ünlü eserinin tamamlanması olan kendi kitabında Seyyid Ahmed Han'ın tefsirini, Kur'an tefsiri yazımının gerçek ve şuurlu başlangıcı kabul ettiğini aktarmıştır.<sup>2119</sup> Fakat çağdaş Kur'an araştırmacılarından biri sert dille onu kötölemiş, eserin mukaddime ve metninin bilim vurgunu yediğinin, icmayı yokettiğinin, dinin zaruri hükümlerini inkâr ettiğinin, mecaz dışı reyle tefsirin örneklerini kapsadığını savunmuş ve bazı konuları naklettikten sonra şöyle demiştir: "Yaptığı macun, irfanın hazmedilmemiş istılahları ile oryantalist delil uydurmaların karışımıdır."

Müellif hakkında da şöyle yazmıştır: "Batıcı aklıyla saldırmadığı İslam'ın çok az zaruriyatı vardır. Kur'an'da neshin varlığından tutun, İslam Peygamberi de (s.a.a) dâhil peygamberler için mucizenin imkânına, duaya icabetin, cennet cehennemnin gerçek olduğunu ve vahyin asıl oluşunu inkâra kadar. Lakin sıra sömürgeci mahdumlarının dini olan Mesih'in (a.s) diyanetine geldiğinde Kitab-ı Mukaddes'e hayli nazik, sempatik yorumla ve gerekçe üreterek bakmakta; hizmette kusur etmeyerek üstelik Kur'an tefsirinin mukaddimesinde gayet net şekilde bahşış dağıtmaktadır: Yahudi ve Hıristiyanların Kitab-ı Mukkades'i tahrif ettiğine inanmıyorum."<sup>2120</sup>

Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî'den nakledildiğine göre bu tefsir hakkında şöyle demiştir: "Tefsir elime geçtiğinde gördüm ki bu müfessir hiçbir şekilde bu işler (siyaset) hakkında tek kelime etmemiş, ilahi siyasetten hiç bahsetmemiştir. Kur'anî ahlakı beyan etmeye de hiçbir şekilde girmemiştir. Arap aklının tenviri ve nefislerinin temizlenmesini sağlayacak celil hikmetlerin hiçbirini zikretmemiştir. Bilakis ilahi siyasetle ilgili, ahlak-ı fâzlayı beyan eden, güzel âdetleri açıklayan, eve has ve medeni muâşeretini düzelten, akılların aydınlanmasını sağlayan ayetlerin hepsini tefsir etmeden bırakmıştır. Yalnızca tefsirinin başında sure, ayet ve sure-

<sup>2118</sup> Bkz: *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, c. 1, mütercimin önsözü, s. "ج" ve

"ح".

<sup>2119</sup> Hürremşahi, *Kur'anpejuhi*, s. 224.

<sup>2120</sup> A.g.e., s. 226-227, 230-231, bu satırların yazarına göre müellifi kınamada aşırıya kaçılmıştır.

lerin başındaki mukataa harfleri üzerine birkaç söz söylemiş; ondan sonra bütün gayretini, içinde melek veya cin ya da Ruhu'l-Emin, veyahut vahiy ya da cennet ve cehennem yahut peygamberlerin (a.s) mucizeleri geçen ayetlerin zâhirini bırakıp Müslümanların geçmiş asırlardaki zındıklarının yaptığı teviller gibi tevil etmeye hasretmiştir...”<sup>2121</sup>

اعاذنا الله من الشبهات و الضلل و الهفوات و الخطل و هداانا للحق و الى صراط  
مستقيم و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

<sup>2121</sup> A.g.e., s. 231-232.





## Kaynaklar

1. *Kur'an-ı Kerim*
2. *Nehcu'l-Belağa*, Seyyid Ali Nakiy Feyzulislam tercümesi ve şerhi, [tarihsiz]: İntişârât-i Feyzulislam, hicri şemsi 1368.
3. *el-Sahifetu'l-Kâmileti's-Seccadiyye*, Hüseyin Ensariyan tercümesi, Tehran: İntişarat-i Peyâm-i Azadi, hicri şemsi 1376.
4. Acluni, İsmail b. Muhammed, *Amma İştehere mine'l-Ehadis ale's-Sünneti'n-Nas*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1418.
5. Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-İlbas*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1418.
6. Ağabozorg Tehrani, Muhammed Muhsin, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1406.
7. Ahund Horasani, Muhammed Kazım, *Kifayetu'l-Usul*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1412.
8. Akiki, Bahşeyeşî, *Tabakat-i Müfessiran-i Şia*, Kum: Defter-i Neşr-i Novid-i İslam, 1372.
9. Âlusi, Mahmud, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'a'l-Mesani*, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1405.
10. Amidi, Ali b. Ebi Ala, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, [tarihsiz]: el-Mektebu'l-İslami, hicri kameri 1402.
11. Askeri Murtaza, *Ehadisu Ümmi'l-Mü'minin Aişe*, [basım yeri belli değil], el-Tevhid li'n-Neşr, hicri kameri 1414/1994.
12. Ayni, Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kari*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].

13. Ayyaşı, *Tefsiru'l-Ayyaşı*, tahkik ve tashih: Seyyid Haşim Resuli Mahallati, Tehran: [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
14. Babai, Ali Ekber, "Bâtun-i Kur'an-i Kerim", *Ma'rifet* dergisi, sayı 26, Kum: Müessesesi-i Âmuzeşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, Sonbahar hicri şemsi 1377.
15. Babai, Ali Ekber, "Nakdi ber sohenan-i Zehebi der muarrefi-yi müfessiran-i nehostin ve tefsir-i Şia", *Kur'anşinaht* dergisi, sayı 2, Kum: Müessesesi-i Âmuzeşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, Sonbahar ve Kış, hicri şemsi 1387.
16. Babai, Ali Ekber, "Şia ve menzilet-i vije-i Ehl-i Beyt der tefsir-i Kur'an", *Şiaşinasi* dergisi, sayı 29, Kum: Müessesesi-i Şiaşinasi, Bahar hicri şemsi 1389.
17. Babai, Ali Ekber, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, Kum: Pejuheşkede-i Hovze ve Danışgah: Tehran: Simet, hicri şemsi 1381.
18. Babai, Ali Ekber, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, Kum: Pejuheşkede-i Hovze ve Danışgah: Tehran: Simet, hicri şemsi 1386.
19. Babai, Ali Ekber ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, Kum: Pejuheşgah-i Hovze ve Danışgah, Tehran: Simet, hicri şemsi 1379.
20. Babai, Ali Ekber, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an*, c. 1, Kum: Pejuheşgah-i Hovze ve Danışgah, Müessesesi-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1387.
21. Bağdadi, Abdulkadir b. Ömer, *Hazenetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisani'l-Arab hüve Şerhu ala Şevahidi'l-Kâfiyyeti'r-Radiyy*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
22. Bağdadi, Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad*, tahkik: Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1417.
23. Bağdadi, İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyl ala Keşfi'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1413/1992.
24. Bağdadi, İsmail Paşa, *Hidayetu'l-Ârifin Esmau'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin min Keşfi'z-Zünun*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1413/1992.
25. Bahrani, Seyyid Haşim, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Hadi, hicri kameri 1412.
26. Bahrani, Seyyid Haşim, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Menşuratu'l-A'lami li'l-Matbuat, hicri kameri 1419.
27. Bahrani, Seyyid Haşim, *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, tahkik: Seyyid Ali Âşur, Beyrut: Müessesetu'l-Tarihî'l-Arabi, hicri kameri 1422.
28. Bahrani, Seyyid Haşim, *Hilyetu'l-Ebrar*, Kum: Müessesetu'l-Mearifi'l-İslamiyye, hicri kameri 1414.

29. Bakillani, Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakâfiyye, hicri kameri 1414/1993.
30. Bazergan, Mehdi, *Bâd ve Bârân der Kur'an*, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İn-tişar, hicri şemsi 1353.
31. Begavi, Hüseyin, *Mealimu't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
32. Beheşti, Muhammed, *Ârâ-yi Danişmendân-i Müselman der Ta'lim ve Terbiyyet ve Mebani-yi an* (5), *Feyz Kaşani*, Kum: Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah, Tehran: hicri şemsi 1387.
33. Bekai, Muhammed Hasan, *Kitabname-i Bozorg-i Kur'an-i Kerim*, Tehran: Merkez-i Ferhengi-yi Neşr-i Kible, hicri şemsi 1377.
34. Bekri, Şeyh Emin, *el-Ta'biru'l-Fenni fi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melain, hicri kameri 1414.
35. Berki, Ahmed b. Muhammed, *el-Mehasin*, Tahran, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, hicri kameri 1370/hicri şemsi 1330.
36. Beydavi, Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, hicri kameri 1410.
37. Bintu's-Şâti, Aîşe Abdurrahman, *el-Tefsiru'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire: Daru'l-Mearif, [tarihsiz].
38. Bir grup müsteşrik, *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiyye*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
39. Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu Buhari*, Beyrut: Daru'l-Kalem, hicri kameri 1407.
40. Burucerdi, Seyyid Ali Asgar, *Taraifu'l-Makal*, Kum: Menşuratu Mektebeti Ayetillah Mer'eşi el-Necefi, hicri kameri 1410.
41. Burucerdi, Seyyid Hüseyin, *Camiu Ehadisi's-Şia*, Kum: el-Matbaatu'l-İlmiyye, [tarihsiz].
42. Ca'feriyan, Resul, "Şahsiyyet-i ilmî ve ferhengi-yi Taberi", *Keyhan-i Endişe*, sayı 25, Kum: Neşriye-yi Müessese-i Keyhan, Mordad ve Şehrîver 1368.
43. Cennati, Muhammed İbrahim, "Bu'd-i fıkhi ve ictihadi-yi Taberi", *Keyhan-i Endişe*, sayı 25, Kum: Neşriye-yi Müessese-i Keyhan, Mordad ve Şehrîver 1368.
44. Cevad Âmulî, Abdullah, "Edeb-i nakd", *Yâdname-i Taberi*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslami, Vezaret-i Ferheng ve Âmuzeş-i Âli, hicri şemsi 1369.
45. Dare Kutni, Ali b. Ömer, *Sünenu'd-Dare Kutni*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1417.



46. Davudi, Muhammed b. Ali, *Tabakatu'l-Müfessirin*, Kahire: Mektebetu Vehbe, hicri kameri 1415.
47. Dehhoda, Ali Ekber, *Logatname-i Dehhoda*, Tehran: Danişgah-i Tehran, hicri şemsi 1373.
48. Ebu Hacer, Ahmed Ömer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, Beyrut: Daru'l-Medari'l-İslami, 2001.
49. Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*, Beyrut, Daru'l-Fikr, hicri kameri 1412.
50. Ebu Reyze, Mahmud, *Edvau's-Sünneti'l-Muhammediyye*, [tarihsiz]: Neşru'l-Betahâi, [tarihsiz].
51. Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali, *Müsned Ebi Ya'la el-Musuli*, Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Turas, hicri kameri 1410.
52. Ebu'l-Fütuh Razi, Hüseyin b. Ali, *Ravhu'l-Cinan ve Revhu'l-Cenan fi Tefsiri'l-Kur'an meşhur be Tefsir-i Şeyh Ebulfütuh Razi*, Meşhed: Âstan-i Kuds-i Rezevi, hicri şemsi 1378.
53. Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-İmadi, *Tefsiru Ebi's-Suud el-Müsemma İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya el-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turas'l-Arabi, [tarihsiz].
54. Efendi İsfehâni, Mirza Abdullah, *Ta'likatu Emeli'l-Âmil*, Kum: İntişarat-i Ayetullah Mer'eşi Necefi, hicri kameri 1410.
55. Elian, Sarkis, *Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabiyye*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşi, hicri kameri 1410.
56. el-İmamu'l-Askeri a.s, Hasan b. Ali a.s, *el-Tefsiru'l-Mensub ile'l-İmami'l-Askeri a.s*, Kum: Medresetu'l-İmami'l-Mehdi accelallahu ferecehuş-şerif, hicri kameri 1409.
57. Emîni, Abdülhüseyin, *el-Gadir fi'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Tehran: Daru'l-Kütüb'l-İslamiyye, hicri şemsi 1366, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, hicri kameri 1397.
58. Emîni, Abdülhüseyin, *el-Vadâun ve Ehadisuhum*, [tarihsiz]: Merkezu'l-Gadir li'd-Dirasati'l-İslamiyye, hicri kameri 1420/1999.
59. Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslami, hicri kameri 1408.
60. Ensari, Murtaza, *Kitabu'l-Mekasib*, Beyrut: Müessesetu'n-Nu'man, hicri kameri 1410.
61. Erbili, Ali b. İsa, *Keşfu'l-Gamme fi Ma'rifeti'l-Eimme (a.s)*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1405/1985.



62. Erdebili, Muhammed b. Ali, *Camiu'r-Revat*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşi el-Necefi, hicri kameri 1403.
63. Es'adi, Muhammed ve diğerleri, *Âsibşınası-yi Cereyanhâ-yi Tefsiri* (c 1), Kum: Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah, hicri şemsi 1389.
64. Eskâfi, Ebu Ca'fer, *el-Mi'yar ve'l-Mevazinu*, Beyrut: Müessesetu Fuad Babinu li't-Teclid, hicri kameri 1402/1981.
65. Esterâbâdi, Muhammed Emin, *el-Fevaidu'l-Medeniyye*, [tarihsiz]: Daru'n-Neşri Ehli'l-Beyt (a.s), [tarihsiz].
66. Esterâbâdi, Radiyuddin, *Şerhu'r-Radiyy ale'l-Kâfiyye*, Tehran: Müessesetu's-Sâdık, hicri kameri 1395/1975.
67. Eşibu'l-Bağdadi, Hasan b. Musa, *Cüz'ü Eşib (cüz'un fihi ehadis...)*, Dubai: el-Feciretu Dari Ulumi'l-Hadis, hicri kameri 1410/1990.
68. Fahru Razi, Muhammed b. Ömer, *el-Tefsiru'l-Kebir*, [basım yeri belli değil], [yayıncı belli değil], [tarihsiz] ve Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
69. Fenisan, Saud b. Abdullah, *Mevaridu'l-Hafız İbn Kesir fi Tefsirihi*, el-Riyad: Mektebetu't-Tevbe, hicri kameri 1427/2006.
70. Ferahidi, Halil b. Ahmed, *Tertibu Kitabi'l-Ayn*, Kum: Usve, hicri kameri 1414.
71. Fesevi, Yakub b. Süfyan, *el-Ma'rife ve't-Tarih*, el-Medinetu'l-Münevvere: Mektebetu'd-Dar, Bağdad: el-İrşad, 1975 ve Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri kameri 1419/1999.
72. Fetenî, Muhammed Tahir, *Tezkiretu'l-Mevduat*, [basım yeri belli değil], [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
73. Feyyaz, Muhammed İshak, *Muhadarat fi Usuli'l-Fıkıh* (Ayetullah Hoi'nin usul ders notları), Kum: Daru'l-Hadi li'l-Matbuat, hicri kameri 1410.
74. Feyz Kaşani, Mevla Muhsin, *Deh Risale-i Feyz Kaşani*, Resul Ca'feriyan derlemesi, İsfehan: Merkez-i Tahkikat-i İlmi ve Dini-yi İmam Emirulmüminin (a.s), hicri şemsi 1371.
75. Feyz Kaşani, Mevla Muhsin, *Tefsiru's-Safi*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, [tarihsiz].
76. Firuzâbâdi, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1412.
77. Gazzali, Muhammed, *Cevahiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, Beyrut, Dimeşk: el-Merkezu'l-Arabi li'l-Kitab, [tarihsiz].
78. Gazzali, Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Kalem, [tarihsiz].



79. Genci, Şafii, Muhammed, *Kifayetu't-Talib*, Tehran: Daru İhyai't-Turasi Ehli'l-Beyt, hicri kameri 1404.
80. Hacı Halife, Mustafa, *Keşfu'z-Zünun*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1413.
81. Hafaci, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetu's-Şihabi'l-Müsemmat İnayetu'l-Kadı ve Kifayetu'r-Radıy ala Tefsiri'l-Beydavi*, Beyrut: Daru Sadr, [tarihsiz].
82. Hakim Haskani, Abdullah b. Abdullah, *Şevahidu't-Tenzil li-Kavaidi't-Tafdil*, tahkik: Muhammed Bâkır Mahmudi, Tehran: Vezaretu's-Sakafe ve'l-İrşadi'l-İslami, Müessesetu't-Tab' ve'n-Neşr, hicri kameri 1411.
83. Hakim Nişaburi, Ebi Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
84. Halidi, Sema Mahmud, *el-Zemahşeri Nakıdan Dirasetu fi Şevahidi'l-Keşşafi's-Şi'riyye ale'l-Esalibi't-Terkibe*, Ürdün: İlmu'l-Kütübi'l-Hadis, hicri kameri 1418.
85. Hamevi, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1979.
86. Hamevi, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Udeba*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1408.
87. Haruf, Muhammed Fehd, *el-Müeyesser fi'l-Kıraati'l-Erbaa Aşere*, Beyrut: Dimeşk: Daru İbn Kesir, hicri kameri 1422.
88. Harzemi, *el-Menakıb*, tahkik: Malik Mahmudi, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1414.
89. Hatib Bağdadi, Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad ev Medinetu's-Selam*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [tarihsiz].
90. Hilli, Hasan b. Yusuf, *Ricalu'l-Allame el-Hilli*, Kum: Menşuratu'r-Radıyy, hicri kameri 1402.
91. Hindî, Ali el-Muttaki, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Efal*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1409/1979.
92. Hindî, Seyyid Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, Muhammed Taki Fahr-i Dai Gilani'nin tercümesi, Tehran: Şirket-i Tezamini Muhammed Hasan İlmi ve Şüreka, [tarihsiz].
93. Hoi, Seyyid Ebu'l-Kasım, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'z-Zehra, hicri kameri 1408.
94. Hoi, Seyyid Ebu'l-Kasım, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, Beyrut: [tarihsiz], hicri kameri 1403.

95. Hoi, Seyyid Ebu'l-Kasım, *Sıratu'n-Necat*, c. 2, Kum: Daru'l-İ'tisam, hicri kameri 1417.
96. Humeyni Musevi, Seyyid Ruhullah, *Kitabu'l-Bey'*, Kum: İsmailiyan, hicri şemsi 1368.
97. Huveyzi, Abd Ali b. Cumu'atu'l-Arusi, *Tefsiru Nuri's-Sakaleyn*, Kum: İsmailiyan, hicri şemsi 1370.
98. Hücceti, Muhammed Bâkır, "Medheli ber ahval ve âsâr-i Taberi", *Yadname-i Taberi*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslami, Vezaret-i Ferheng ve Âmuzeş-i Âli, hicri şemsi 1369.
99. Hür Amuli, Muhammed b. Hasan, *Emelu'l-Âmil*, tahkik: Ahmed Hüseyini, Kum: Daru'l-Kitabi'l-İslami, hicri şemsi 1362.
100. Hür Amuli, Muhammed b. Hasan, *İsbatu'l-Hedat*, Kum: el-Matbaatu'l-İlmiyye, [tarihsiz].
101. Hür Amuli, Muhammed b. Hasan, *Vesailu's-Şia* (20 cilt), Tehran: el-Mektebetu'l-İslamiyye, hicri şemsi 1367.
102. Hürremşahi, Behauddin, *Kur'anpejuhi*, Tehran: Merkez-i Neşr-i Ferhengi-yi Meşrik, hicri şemsi 1372.
103. Hüseyini Dimeşki, Ebu'l-Mehasin Muhammed b. Ali, *Zeylu Tezkireti'l-Huffaz*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
104. Hüseyini Milani, Seyyid Ali, *el-Tahkik fi Nefyi't-Tahrif ani'l-Kur'ani's-Şerif*, Kum: el-Şerifur-Radiyy, hicri şemsi 1375.
105. Hüseyini, Ali, *Te'vilu'l-Âyati'z-Zâhire fi Fedaili'l-İtreti't-Tâhire*, Kum: Medresetu'l-İmami'l-Mehdi (af), hicri kameri 1407/hicri şemsi 1366.
106. Hüseyini, Kummi, Muhammed, *İzahu'l-Kifaye* (Hz. Ayetullah Fazıl Lenkerani'nin *Kifayetu'l-Usul* metni üzerine dersleri), Daru'l-Kütüb, hicri şemsi 1373.
107. İbn Asakir, Ali b. el-Hasan, *Tarihu Medineti Dimeşk*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1415/1995.
108. İbn Âşur, Muhammed Tahir, *el-Tahrir ve't-Tenvir*, Beyrut: Müessesetu't-Tarih, hicri kameri 1420.
109. İbn Atıyye, Abdulhak b. Galib, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Aziz*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri kameri 1412.
110. İbn Belban, Ali, *Sahih İbn Hibban bi-Tertibi İbn Belban*, [tarihsiz]: Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1414.
111. İbn Cezeri, Muhammed b. Muhammed, *el-Neşru fi'l-Kıraati'l-Aşere*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri kameri 1418.



112. İbn Cizzi, Muhammed b. Ahmed, *el-Teshil li-Ulûmi't-Tenzil*, Beyrut: Şirketu Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, [tarihsiz].
113. İbn Ebi Hatim Razi, Muhammed b. İdris, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahkik: Es'ad Muhammed Tabib, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1424.
114. İbn Ebi'l-Hadid, Abdulhamid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, tahkik: Muhammed Ebulfadl İbrahim, [tarihsiz], Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye İsa el-Babi'l-Halebi ve Şürekahu, hicri kameri 1385/1965.
115. İbn Esir, Ali b. Muhammed, *Üsdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
116. İbn Esir, Mübarek b. Muhammed, *el-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Kum: Müessesetu İsmailiyyan, hicri şemsi 1364.
117. İbn Faris, Ahmed, *Tertibu Mekâyisi'l-Luga*, tertib ve özet Ali el-Askeri ve Haydar el-Mescidi, Kum: Pejuheşgah-i Hovze ve Dânişgah, hicri şemsi 1387.
118. İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, kum: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [tarihsiz].
119. İbn Hacer Askalani, Ahmed b. Ali, *Takribu't-Tezhib*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1415/1995.
120. İbn Hacer Askalani, *el-Düreru'l-Kâmine fi A'yani'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1418/hicri şemsi 1376.
121. İbn Hacer Askalani, *Fethu'l-Bari*, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
122. İbn Hacer Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1407.
123. İbn Hacer Askalani, *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1404.
124. İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyatu'l-A'yan*, tahkik: Dr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, [tarihsiz].
125. İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut: Daru Sadr, [tarihsiz].
126. İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1418.
127. İbn Hazm, *el-Muhalla*, [tarihsiz]: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
128. İbn Hişam, Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-E'arib*, Kum: Menşuratu Mektebeti Ayetillahi'l-Mer'eşi, hicri kameri 1404.
129. İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Camiu'l-Mesaniid ve's-Sünen*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1415.

130. İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye, hicri kameri 1408.
131. İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut: Daru'-Ma'rife, hicri kameri 1415/1994
132. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [tarihsiz].
133. İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünen Ebi Mâce*, tahkik: Muhammed Fuad Abdalbaki, [tarihsiz]: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1395.
134. İbn Megazili, Ali b. Muhammed, *Menakıbu Emirilmüminin Ali b. Ebi Talib (a.s)*, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, [tarihsiz].
135. İbn Sa'd, Muhammed, *el-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
136. İbn Sebbag, Ali b. Muhammed, *el-Fusulu'l-Mühimme fi Ma'rifeti Ahvali'l-Eimme (a.s)*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1409.
137. İbn Şehrâsub, Muhammed b. Ali, *Menakıbu Âli Ebi Talib*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1412.
138. İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Tefsiru Âyâtin Eşkelet*, el-Riyad: Daru'l-Samii, hicri kameri 1427/2006.
139. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, el-Riyad: Daru'l-Müeyyid, hicri kameri 1423/2002.
140. İbnu'l-Batrik, Yahya b. el-Hasan, *el-Umde*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1407.
141. İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut: Dimeşk: el-Mektebu'l-İslami, hicri kameri 1407.
142. İbnu'l-İmad el-Hanbeli, Abdulhayy b. Ahmed, *Şezeratu'z-Zeheb*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
143. İbnu'n-Nedim (el-Nedim), Muhammed b. İshak, *Kitabu'l-Fihrist*, Tehran [yayıncı belli değil, tarihsiz].
144. İkk, Halid Abdurrahman, *Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Beyrut: Daru'n-Nefais, hicri kameri 1414.
145. İlyas, Anton İlyas, *Ferheng-i Novin*, Seyyid Mustafa Tabatabai'nin editörlüğüyle, Tehran: İslamiyye, hicri şemsi 1363.
146. İsfehani, Muhammed Hüseyin, *el-Fusulu'l-Gareviyye fi'l-Usuli'l-Fıkhiyye*, Kum: Daru İhyai'l-Ulumi'l-İslamiyye, hicri kameri 1404.



147. İskenderani, *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye fi ma Yetealleku bi'l-Ecrami's-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'n-Nebatat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye*, [basım yeri belli değil], [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
148. İslamipenah, Mehdi, *Tefsir-i Edebi-yi Kur'an*, Kum: Sürur, hicri şemsi 1381.
149. İsmail, Muhammed Ebubekir, *İbn Cerir el-Taberi ve Menhecehu fi't-Tefsir*, Kahire: Daru'l-Menar, hicri kameri 1411.
150. İyazi, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirun Hayatuhum ve Menhecehum*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslami, hicri kameri 1414.
151. Kadızade, Kazım, "Pejuheşi der bare-i tefsir-i Ali b. İbrahim Kummi", *Bey-yinat* dergisi, sayı 10, Yaz hicri şemsi 1375.
152. Kazvini, Muhammed Hüseyin b. Tahir, *Şerh-i Şevahid-i Mecmeu'l-Beyan*, Tehran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, hicri şemsi 1339.
153. Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasil-Arabi, [tarihsiz].
154. Kelbi, Muhammed b. Ahmed b. Cizzi, *el-Teshil li-Ulumi't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1415.
155. Kocavi, Mustafa, *Haşiyetu Muhyiddin Şeyhzade ala Tefsiri'l-Kadı el-Beydavi*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1419.
156. Konevi, İsmail, *Haşiyetu'l-Konevi ala Tefsiri'l-Beydavi*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1422.
157. Kufi, Furat b. İbrahim, *Tefsiru Furati'l-Kufi*, Tehran: Müessesetu't-Tab' ve'n-Neşri't-Tâbia li-Vezareti's-Sekafe ve'l-İrşadi'l-İslami, hicri kameri 1410/1990.
158. Kufi, Muhammed b. Süleyman, *Menakıbu'l-İmam Emirilmüminin (a.s)*, Kum: Mecmeu İhyai's-Sakafeti'l-İslamiyye, hicri kameri 1412.
159. Kuleyni, Muhammed b. Yakub, *Füruu'l-Kâfi*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1413.
160. Kuleyni, Muhammed b. Yakub, *Usülü'l-Kâfi*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1413.
161. Kummi, Abbas, *Elkeni ve'l-Elkab*, Tehran: Mektebetu's-Sadr, hicri kameri 1368.
162. Kummi, Ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummi*, Beyrut: Daru's-Sürur, hicri kameri 1411.
163. Kunduzi Hanefi, Süleyman b. İbrahim, *Yenabiu'l-Mevedde li-Zevi'l-Kurba*, [basım yeri belli değil]: Daru'l-Usve, hicri kameri 1416.

164. Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri kameri 1408.
165. Kürani, Ali, *Tedvinu'l-Kur'an*, [basım yeri belli değil], Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, [tarihsiz].
166. Lahim, Süleyman b. İbrahim, *Menhecu İbn Kesir fi't-Tefsir*, Riyad: Daru'l-Müslim, hicri kameri 1420/1999.
167. Ma'rifet, Muhammed Hadi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihi'l-Kaşib*, Meşhed: el-Camiatu'r-Radaviyye, hicri kameri 1418.
168. Ma'rifet, Muhammed Hadi, *Siyanetu'l-Kur'an mine't-Tahrif*, Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, hicri kameri 1410.
169. Mahmadi, Bu-Şuayb, *Ebu Hayyan ve Menhecehu fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tatvan: Kulliyetu'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, hicri kameri 1428/2007.
170. Mamekani, Abdullah, *Mikyasu'l-Hidaye fi İlmi'd-Diraye*, Beyrut: Müessesetu Âli'l-Beyt li-İhyai't-Turas, hicri kameri 1411.
171. Meclisi, Muhammed Bâkır, *Biharu'l-Envar*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1403.
172. Mekarim Şirazi, Nasır, *Tefsir-i Numune*, Kum: Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye, hicri şemsi 1370.
173. Mekarim Şirazi, Nasır, fuzeladan bir grupta birlikte, *Peyam-i Kur'an* (c 8), Kum: İntişarat-i Nesl-i Cevan, hicri şemsi 1374.
174. Menavi, Muhammed Abdurreidif, *Feyzu'l-Kadir fi Şerhi'l-Camii's-Sağir*, tahkik: Ahmed Abdusselam, Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, hicri kameri 1415.
175. Mer'eşi Necefi, Seyyid Şihabuddin, *Mülhikatu'l-İhkak*, Seyyid Mahmud Mer'eşi'nin edisyonuyla, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşi el-Necefi,, hicri kameri 1423/hicri şemsi 1381.
176. Meşhedi, Muhammed b. Muhammed Rıza, *Kenzu'd-Dekaik ve Bahru'l-Garaib*, tahkik: Hüseyin Dergahi, Tehran: Vezaretu's-Sakafeti ve'l-İrşadi'l-İslami, Müessesetu't-Tab' ve'n-Neşr, hicri şemsi 1366.
177. Meybedi, Ebu'l-Fadl, *Keşfu'l-Esrar ve İddetu'l-Ebrar*, Tehran: Emir Kebir, hicri şemsi 1371.
178. Mirzayı Kummi, Ebulkasım, *Kavaninu'l-Usul*, Tehran: İntişarat-i İlmiyye-i İslami, hicri kameri 1378.
179. Misbah, Muhammed Taki, *Âmuzeş-i Felsefe*, Tehran: Şirket-i Çap ve Neşr-i Beynûlmilel-i Sazman-i Tebligat-i İslami, hicri şemsi 1378.
180. Muhtar Ömer, Ahmed ve Abdulâl Salim Mükerrerem, *Mu'cemu'l-Kıraati'l-Kur'aniyye*, [basım yeri belli değil], Âlemu'l-Kütüb, 1997.



181. Muhtari, "Gına-yi daniş ve reveş der tashih-i cevamiu'l-cami", *Âyine-i Pejuheş* dergisi, sayı 1, Kum: Defter-i Tebligat-i İslami, hicri şemsi 1369.
182. Muhtesib, Abdusselam Abdulmecid, *İtticahatu fi'l-Asri'r-Rahin*, Umman: Menşuratu Mektebeti'n-Nehdati'l-İslamiyye, hicri kameri 1402.
183. Muin, Muhammed, *Ferheng-i Farisi*, Tehran: Emir Kebir, hicri şemsi 1371.
184. Mukaddes Erdebili, Ahmed b. Muhammed, *Zubdetu'l-Beyan*, tahkik: Muhammed Bâkır Behbudi, Tehran: el-Matbaatu'l-Murtadaviyye, [tarihsiz].
185. Murtazavi, Seyyid Muhammed, *Berresi-yi Raviyan-i Şe'n-i Nüzul-i Aye-i Velayet, Faslname-i Mutalaat-i İslami*, sayı 70, Meşhed: Danişgah-i Ferdovsi, Kış 1384.
186. Musevi Hansari, Muhammed Bâkır, *Ravdatu'l-Cennat*, Kum: İsmailiyan, hicri kameri 1392.
187. Musevi, Seyyid Ahmed, "Pejuheşi piramun-i tefsir-i Kummi", *Keyhan-i Endişe*, sayı 32 (Mihir ve Aban 1369).
188. Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, Kum: Defter-i Tebligat-i İslami, hicri şemsi 1370.
189. Mübarekfuli, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvazi bi-Şerhi Camii't-Tirmizi*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri kameri 1410/1990.
190. Müderris Tebrizi, Muhammed Ali, *Reyhanetu'l-Edeb*, Tehran: Hayyam, hicri şemsi 1374.
191. Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-Fusulu'l-Muhtara mine'l-Uyun ve'l-Mehasin*, Beyrut: Daru'l-Müfid, hicri kameri 1414/1993.
192. Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İhtisas*, tahkik: Ali Ekber Gaffari ve Seyyid Mahmud Zerendi, Beyrut: Daru'l-Müfid, hicri kameri 1414.
193. Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İrşad*, Beyrut: Daru'l-Müfid, hicri kameri 1414/1993.
194. Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-Mesailu'l-Akberiyye*, Beyrut: Daru'l-Müfid, hicri kameri 1414/1993.
195. Münî, Abdulhalim Mahmud, *Menahicu'l-Müfessirin*, el-Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısri, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lübnani, hicri kameri 1421/2000.
196. Necaşi, Ahmed b. Ali, *Ricalu'n-Necaşi*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1413.
197. Nedvi, Mes'ud Rahman, *el-İmam İbn Kesir*, Beyrut: Dar İbn Kesir, hicri kameri 1420/hicri şemsi 1378/1999.



198. Nefisi, Şadi, *Aklgerâyi der Tefasir-i Karn-i Çehardehom*, Kum: Defter-i Tebligat-i İslami, hicri şemsi 1379.
199. Nehhas, Ebi Ca'fer, *Meani'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura hicri kameri 1428.
200. Nemazi, Ali, *Müstedreku Sefineti'l-Bihar*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1419.
201. Nesai, Ahmed b. Şuayb, *Hasaisu Emirilmüminin Ali b. Ebi Talib*, tahkik: Seyyid Ca'fer Hüseyini, Kum: Daru's-Sakaleyn, hicri kameri 1419.
202. Nesefi, Abdullah b. Ahmed, *Tefsiru'n-Nesefi el-Müsemma Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1415/1995.
203. Nişaburi, Hasan b. Muhammed, *Garaibu'l-Kur'an ve Regaibu'l-Furkan*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1416.
204. Niyazmend, Yedullah, *İ'caz-i Kur'an ez Nazar-i Ulum-i İmrüzi*, Tehran: Kanun-i İntişarat-i Muhammedi, hicri şemsi, 1363.
205. Nu'mani, Muhammed b. İbrahim, *Kitabu'l-Gaybe*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, hicri kameri 1403.
206. Nuveyhiz, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirin min Sadri'l-İslam hatte'l-Asri'l-Hazır*, [basım yeri belli değil]: Müessesetu Nuveyhizi's-Sakâfiyye, hicri kameri 1409.
207. Paknejad, Seyyid Rıza, *Evvelin Danişgah ve Aherin Peyamber (c 1)*, Tehran: İntişarat-i İslamiyye, hicri şemsi 1349.
208. Ragıb, Hüseyin b. Muhammed, *Mu'cemu Müfredati'l-Elfazî'l-Kur'an*, Tehran: İntişarat-i Murtazavi, hicri şemsi 1376.
209. Razi, Muhammed Taki, *Hidayetu'l-Müsterşidin*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, [tarihsiz].
210. Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim el-Şehir Tefsiri'l-Menar*, Daru'l-Fikr, [basım yeri belli değil], [tarihsiz].
211. Rızai İsfehâni, Muhammed Ali, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmi-yi Kur'an*, [tarihsiz]: Usve, hicri şemsi 1375.
212. Rumi, Fehd b. Abdurrahman, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Rabii Aşere*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1418.
213. Sa'lebi, Ahmed, el-Keşf ve'l-Beyan, Beyrut: Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, hicri kameri 1422/2002.
214. Sâdîki, Muhammed, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Beyrut: Daru'l-Vefa, hicri kameri 1405 ve Tehran: İntişarat-i Ferheng-i İslami, hicri kameri 1406.



215. Saduk, Muhammed b. Ali, *el-Emali*, Kum: Müessesetu'l-Bi'se, hicri kameri 1417.
216. Saduk, Muhammed b. Ali, *Kemalu'd-Din*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1405/hicri şemsi 1363.
217. Saduk, Muhammed b. Ali, *Meani'l-Ahbar*, tashih: Ali Ekber Gaffari, [basım yeri belli değil]: İntişarat-i İslami, hicri şemsi 1361.
218. Saduk, Muhammed b. Ali, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1413.
219. Saduk, Muhammed b. Ali, *Uyunu Ahbari'r-Rıza (a.s)*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, hicri kameri 1404/1984.
220. Safedi, Halil b. Eybek, *el-Vafi bi'l-Vefiyat*, Beyrut: el-Neşratu'l-İslamiyye, hicri kameri 1411.
221. Safipur, Abdurrahim b. Abdulkерim, *Münteha'l-Ereb fi Lugati'l-Arab*, [basım yeri belli değil]: İntişarat-i Kitaphane-i Senai, [tarihsiz].
222. Sakâfi, Mirza Muhammed, *Revan-i Cavid*, Tehran: İntişarat-i Burhan, hicri şemsi 1386.
223. San'ani, Abdurrezzak, *el-Musannıf*, [basım yeri belli değil], Menşuratu'l-Meclisi'l-İlmi, [tarihsiz].
224. San'ani, Abdurrezzak, *Tefsiru'l-Kur'an*, Riyad: Mektebetu'r-Reşid, hicri kameri 1410.
225. Sealebi, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsiru's-Sealebi el-Müsemma bi'l-Cevahiri'l-Hisan fi Tefsiri Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1418.
226. Sem'ani, Mansur b. Muhammed, *Tefsiru's-Sem'ani*, Riyad: Daru'l-Vatan, hicri kameri 1418/1997.
227. Semerkandi, Nasr b. Muhammed, *Tefsiru'l-Semerkandi el-Müsemma Bahru'l-Ulum*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1413.
228. Seyyah, Ahmed, *Ferheng-i Bozorg-i Cami-i Novin*, Tehran: İntişarat-i İslam, [tarihsiz].
229. Seyyid b. Tavus, Ali b. Musa, *Sa'du's-Suud li'n-Nüfus*, Kum: Defter-i Tebligat-i İslami, hicri şemsi 1380/hicri kameri 1422.
230. Seyyid Murtada, Ali b. el-Hüseyn, *el-Şafii fi'l-İmame*, Tehran: Müessesetu's-Sâdik, hicri kameri 1410.
231. Seyyid Murtada, Ali b. el-Hüseyn, *Tenzihu'l-Enbiya*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, hicri kameri 1410.

232. Suyuti, Abdurrahman, *Buğyetu'l-Vuat fi Tabakati'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhat*, tahkik: Ali Muhammed Ömer, [basım yeri belli değil]: Mektebetu'l-Haneci, [tarihsiz].
233. Suyuti, Abdurrahman, *el-Camiu's-Sağir*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1401)1981.
234. Suyuti, Abdurrahman, *el-Dürrü'l-Mensur fi Tefsir bi'l-Me'sur*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1403.
235. Suyuti, Abdurrahman, *el-Dürrü'l-Mensur fi Tefsir bi'l-Me'sur*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri kameri 1421.
236. Suyuti, Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, takdim ve tahkik: Dr. Mustafa Deybu'l-Buga, Dimeşk, Beyrut: Daru İbn Kesir, hicri kameri 1416.
237. Suyuti, Abdurrahman, *Lübabu'n-Nukul*, Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, [tarihsiz].
238. Suyuti, Abdurrahman, *Tabakatu'l-Huffaz*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri kameri 1414.
239. Suyuti, Abdurrahman, *Tabakatu'l-Müfessirin*, [basım yeri belli değil]: Mektebetu'l-Vehhab, hicri kameri 1396.
240. Suyuti, Abdurrahman, *Tedribu'r-Ravi*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1409.
241. Sübki, Abdulvahhab b. Ali, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, [basım yeri belli değil]: Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabi, hicri kameri 1407.
242. Şatibi, Ebi İshak, *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria*, [basım yeri belli değil: yayıncı belli değil, tarihsiz].
243. Şebber, Seyyid Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Lübnan: Daru'l-İslamiyye, hicri kameri 1412.
244. Şebiri, Seyyid Cevad, "Der haşiye-i do makale", *Âyine-i Pejuheş* dergisi, sayı 48, Kum: Tebligat-i İslami, İsfend 1376.
245. Şehid-i Sani, Zeynuddin b. Ali, *el-Dirayetu fi İlmi Mustalihi'l-Hadis*, Kum: Mektebetu'l-Mufid, [tarihsiz].
246. Şehristani, Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire: Mektebetu'l-Encelu el-Mısıryye, [tarihsiz].
247. Şerif Laheyci, Behauddin Muhammed b. Şeyh Ali, *Tefsir-i Şerif Laheyci*, [basım yeri belli değil], Müessese-i Matbuat-i İlmi, hicri kameri 1410.
248. Şevkani, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, tahkik: Abdurrezzak el-Mehdi, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, hicri kameri 1420.



249. Tabatabai Yazdi, Muhammed Kazım, *el-Urvetu'l-Vüska*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami li'l-Matbuat, hicri kameri 1409.
250. Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum: Camia-i Müderrisin, [tarihsiz].
251. Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Kur'an der İslam*, Kum: Defter-İntişarat-i İslami, hicri şemsi, 1373.
252. Taberani, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, [basım yeri belli değil], Daru'l-Hameyn, hicri kameri 1415.
253. Taberani, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, [tarihsiz].
254. Taberani, Süleyman b. Ahmed, *Müsnedu's-Şâmiyyin*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1417/1996.
255. Taberi, Ahmed b. Abdullah, *Zehairu'l-Ukba*, Kahire: Mektebetu'l-Kudsi, 1356.
256. Taberi, Muhammed b. Ali, *Beşaretu'l-Mustafa li-Şiati'l-Murtada*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1420.
257. Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camii'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, hicri kameri 1412.
258. Taberi, Muhammed b. Cerir, *Tarihu't-Taberi*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: [yayınca belli değil, tarihsiz].
259. Taberi, Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberi*, tahkik: Mahmud Şakir, [basım yeri belli değil]: Daru'l-Mearifi'l-Mısriyye, [tarihsiz].
260. Tabersi, Ahmed b. Ebi Talib, *el-İhticac*, Necef-i Eşref: Daru'n-Nu'man, hicri kameri 1386/1966.
261. Tabersi, Fadl b. Hasan, *Cevamii'l-Cami'*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1418 ve Tehran: Danişgah-i Tehran ve Simet, hicri şemsi 1377.
262. Tabersi, Fadl b. Hasan, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tehran: Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslamiyye, [tarihsiz].
263. Taftazani, Sa'duddin, *Muhtarasu'l-Meani*, Kum: Daru'l-Fikr, hicri kameri 1411.
264. Tahiri Keni, Mirza Ali Asgar, *Tefsir-i Edebi-yi Kur'an*, Mehdi İslami Yazdi'nin gayretiyle, [basım yeri belli değil]: Revak-i Endişe, 1377.
265. Talekani, Mahmud, *Pertovi ez Kur'an*, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, hicri şemsi 1348.

266. Tantavi b. Cevheri, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1412.
267. Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sünenu't-Tirmizi*, Beyrut: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
268. Tusi, Muhammed b. el-Hasan, *el-Fihrist*, Necef: Neşriyatu'l-Mektebeti'l-Murtadaviyye, [tarihsiz].
269. Tusi, Muhammed b. el-Hasan, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
270. Tusi, Muhammed b. el-Hasan, *Ricalu't-Tusi*, Necef: Menşuratu'l-Mektebeti ve'l-Matbaati'l-Haydariyye, hicri kameri 1380.
271. Tusi, Muhammed b. el-Hasan, *Tehzibu'l-Ahkâm*, Tehran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, hicri kameri 1390.
272. Tüsteri, Seyyid Nurullah, *İhkaku'l-Hak ve Ezhaku'l-Batıl*, Seyyid Mahmud Mer'eşi'nin editörlüğünde, Kum: Menşuratu Ayetillahi'l-Mer'eşi el-Necefi, [tarihsiz].
273. Üstadi, Rıza, *Âşınayı ba Tefâsir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, Kum: Müessesesi-i der Râh-i Hak, hicri şemsi 1377.
274. Vahidi Nişaburi, Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-Nüzul*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1419.
275. Yağmayi, Habib, *Terceme-i Tefsir-i Taberi*, [basım yeri belli değil]: İntişarat-i Tus, hicri şemsi 1356.
276. Zehebi, Muhammed b. Ahmed, *Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, [basım yeri belli değil]: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
277. Zehebi, Muhammed b. Ahmed, *Seyru A'lami'n-Nubela*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1410.
278. Zehebi, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1419.
279. Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, [tarihsiz]: Daru'l-Kütübi'l-Hadise, hicri kameri 1396.
280. Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, [tarihsiz].
281. Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
282. Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, [basım yeri belli değil]: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].



283. Zerkeli, Hayruddin, *el-A'lam*, Beyrut: Daru'l-Alem li'l-Melain, hicri kameri 1992.
284. Zerkeşi, Muhammed, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, hicri kameri 1415.
285. Zuhayli, Muhammed, *el-İmamu't-Taberi Şeyhu'l-Müfessirin ve Umdetu'l-Müverrihin ve...*, Dimeşk: Daru'l-Kalem, hicri kameri 1410.

Üstad Ali Ekber BABAÎ

# TEFSİR EKOLLERİ

Tefsir Ekolleri'nden maksat, müfessirlerin Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin çeşitli görüşleridir. Bu anlama göre tefsir ekolü, tefsir metodundan ayırılır ve onu kapsamaz. Tefsir Ekolleri külliyyatında her ekol incelenip tenkit edildikten sonra o ekolle bağlantılı bazı tefsir kitapları tanıtılmış ve o kitapların tefsir metodu da Kur'an tefsirinin metodolojisinde açıklanmış kaideler kriter ve esas alınarak tahkik edilmiş ve eleştirilmiştir.

Şüphesiz Kur'an tefsiri ve bu işin nasıl yapılacağı üzerinde etkili olan bilgilerden ve bu konuda önkoşul sayılan ilimlerden biri, tefsir ekollerine aşina olmak, bunların her birine dayalı tefsir kitapları ve metodlarını tanımak, onların zayıf ve kuvvetli yanlarından haberdar olmaktır.

Bu gaye ile Tefsir Ekolleri külliyyatının bu üçüncü cildinde, üç tefsir ekolü (rivayetle tefsirin içtihad ekolü, edebi tefsirin içtihad ekolü, ilmi tefsirin içtihad ekolü) ve on tefsir kitabından bahsedilmiştir.

