

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**MÜTEKADDİMÜN VE MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ
MÜFESSİRLERİNİN ORTAYA KOYDUKLARI TEFSİR
KURALLARININ MUKAYESESİ
-TABERÎ VE ÂLÛSÎ ÖRNEĞİ-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Moustapha SOUMAHORO

GAZİANTEP
OCAK 2020

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**MÜTEKADDİMÜN VE MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ
MÜFESSİRLERİNİN ORTAYA KOYDUKLARI TEFSİR
KURALLARININ MUKAYESESİ
-TABERÎ VE ÂLÛSÎ ÖRNEĞİ-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Moustapha SOUMAHORO

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

GAZİANTEP
OCAK 2020

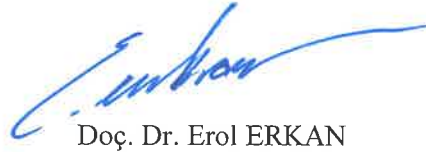
T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**MÜTEKADDİMÜN VE MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ MÜFESSİRLERİNİN ORTAYA
KOYDUKLARI TEFSİR KURALLARININ MUKAYEYESİ
-et-Taberi ve el-Alusi Örneği-**

Öğrencinin Adı ve Soyadı: Moustapha SOUMAHORO

Tez Savunma Tarihi: 16.01.2020

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı:



Doç. Dr. Erol ERKAN

SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi. Halil HACİMÜFTÜOĞLU
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

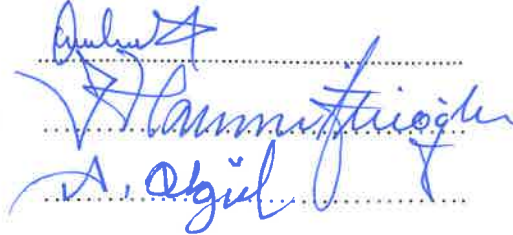
Jüri Üyeleri:

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN

Dr. Öğr. Üyesi. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi. Adnan ALGÜL

İmzası



ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

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

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

Moustapha SOUMAHORO

16. 01. 2020

ÖZ

MÜTEKADDİMÜN VE MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ MÜFESSİRLERİNİN ORTAYA KOYDUKLARI TEFSİR KURALLARININ MUKAYESESİ -Taberî ve Âlûsî Örneği-

Moustapha SOUMAHORO

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU
OCAK 2020, 117+XI sayfa

“Mütekaddimûn ve Müteahhirûn Dönemi Müfessirlerinin Ortaya Koydukları Tefsir Kurallarının Mukayesesi” adlı bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tez konusuna ilişkin temel tanımlamalar ve değerlendirmesini yapacağımız konularla alakalı farklı görüşler ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Taberî ve Âlûsî'nin bakış açılarına göre tefsir kaidelerinin uygulanma keyfiyeti ortaya konulmaktadır. Bu çalışmada her iki müfessirin, Kur'an ayetlerini tefsir kaideleri temelinde yorumlamaları, söz konusu tefsir kaidelerini kabul eden diğer bazı müfessirlerin de teyidiyle birlikte değerlendirilmektedir. Teyitlere ise karşılaştırma yapıldıktan sonra yer verilmekte ve böylelikle Taberî ve Âlûsî'nin bu alandaki bilimsel kudret ve yetkinlikleri de isbat edilmiş olmaktadır. Yanı sıra, tefsir kaidelerinin her bir müfessir için vazgeçilmez derecede öneme haiz olduğu da net biçimde ortaya çıkmış olacaktır.

Bu çalışmayla ayrıca yapılmak istenilen, tefsir kaidelerinin Arap Dili, nahvi ve belâgatı gibi pek çok ilimden yararlanılarak oluşturulduğunu tespit etmenin yanı sıra, her bir tefsirin, tefsir kaideleri açısından kendine has meziyetleri olduğunu ve bazı tefsir kaideleri Fıkıh Usulü ağırlıklı olurken, diğer bazılarının da kıraat ilmi ya da makâsıd ilmi gibi daha farklı ilimleri merkeze alarak oluşturulduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Farklılık, kaideler, tefsir, mukayese, tercih etme, problem, mütekaddimûn âlimleri, müteahhirûn âlimleri.

ABSTRACT

COMPARISON OF THE TAFSIR RULES SAID BY THE THE QORAN COMMENTATORS OF THE PREVIOUS AND NEXT TERM -Sample of Taberî and Âlûsî-

Moustapha SOUMAHORO

M. A. Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Dr. Öğretim Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

OCAK 2020, 117+XI pages

This research that entitled “Comparison of the tafsir rules said by the Qoran commentators of the previous and next term is a comparative model study, is divided into two parts, the first one is to talk about the basic definitions and mention the differences related to the subject we are dealing with. Then the second part is the application of explanatory rules between Tabari and Alusi based on the title as a model study, which relates to their point of view in the interpretation of the verses based on interpretive rules, with the support of the correct ones by the scholars who considered this rule and adopted, and this support when mentioning the summary after applied study. Thus, it is clear that the power and possession of science that distinguish the two great scientists (at-Tabari and al-Âlûsî), as well as the importance of the explanatory rules that no interpreter can do without.

In addition to determinig that the tafsir bases were created by using many studies such as Arabic Language, Arabic Grammer and Its Retoric. This study also has its own virtues in terms of tafsir bases, while some tafsir bases have Jurisprudence predominance, while others do not have the knowledge of the Quran. The other aim of this study is to show that the tafsir bases were formed by taking different sciences such as ‘Makâsîd science’ into the center.

Keywords: Difference, rules, commentary, comparison, preference, previous scholars, subsequent scholars.

ÖNSÖZ

‘Mütekaddimûn ve müteahhirûn’ kavramları, özellikle çağımız âlimleri arasında çokça kullanılan kavramlardır. Ne var ki biz, ulaşabildiğimiz kaynaklarda bu kavramların dikkatlice ve kesin olarak yapılmış bir tanımına rastlayamamak. Fakat bu kavramların neden kesin bir tanımının yapılmadığını araştırırken, mütekaddimûn ve müteahhirûndan maksadın ne olduğunu dair önemli bilgilere de vakıf olduk. Konuya dair bir makalede, işaret ettiğim hususa dair şöyle denilmektedir: “Mütekaddimûn ve müteahhirûnu birbirinden kesin bir hatla ayıran zamansal bir sınır bilinmemektedir. Bu konuda kesin bir sınır çizmek oldukça zor bir iştir. Sözelimi senden önce yaşamış olan herkese mütekaddim denilebilir. Bu öncelik çok uzun bir süre olabileceği gibi kısa bir süre de olabilir. Buna göre, sahâbe, tâbiûn, etbâu’t- tâbiîn ve dördüncü ve beşinci asırdan asrımızın başlangıcına kadarki zamanda yaşayanların tamamı mütekaddimûn addedilebilir. Dolayısıyla ‘tekaddüm’ü bir nesille veya muayyen bir zaman aralığıyla sınırlamak doğru olmayacaktır. Hulasa bu konu açık ve net olduğu için sözü uzatmak uygun olmasa gerektir.”¹

Şu halde mezkûr tanımlamaya göre ifade edecek olursak, Taberî, Âlûsî’den önce geldiği için, onun mütekaddimûn ulemâsından olduğunu ve dolayısıyla Âlûsî’yi de müteahhirûnden kabul edebiliriz. Buna binaen, âlimler tarafından mütekaddimûn sonuncusu ve müteahhirûnün başı sayılan ve kendisinden önceki tefsirleri bir araya getiren Âlûsî ile Taberî’yi mukayese etmek istedik.² Taberî’yi tercih etmemizin sebebi ise, onun tefsir kaideleri konusunda geniş bir birikime sahip olması ve bu konuda duayen kabul edilmesidir.

Âlûsî’nin tefsirine bakıldığında, onun müteahhirûnün ilki olması hasebiyle, tefsir ilminde kendisinden öncekilerin yöntemini izlediği görülür. Mesela Âlûsî, çoğu zaman Taberî’nin görüşüne eğilim gösterir. Bu bağlamda bir kısım şüphelere ve bazı âlimlerin görüşlerine karşı cevaplar verir. Örneğin Zâriyât suresinin tefsirinde Fahreddin er-Râzî’ye reddiyede bulunmuştur. Bu konu ileride tefsir kaidelerinin uygulamasında zikredilecektir. Âlûsî, daha sonra diğer bir görüş zikreder; ama o görüşü genellikle Taberî’ninkine tercih etmez. Son zamanlarda gelen bazı müteahhirûn âlimlerinin, tefsirlerinde delili olmayan görüşlere eğilim gösterdiklerini müşahade ettik. Meselâ Kur’an’da geçen “zerre” kelimesine, Kur’an’ın nüzul asrındaki muhataplarca maruf olmayan fizik ilmindeki malum “atom” anlamı verilmesi ve bu lafzın geçtiği yerlere mezkûr anlamın kaydedilmesi bâtil bir tefsirdir. Doğrusu, Kur’an’ın indiği dönemdeki Arapların dillendirmediği bir anlamı sözlüklerden alarak Kur’an’a hamletmek bâtil ve geçersizdir.³

Keza çağımızdaki bazı Astronomi âlimlerinin “نجم” ve “كوكب” kelimelerini birbirinden ayırt ederken yaptıkları şu izah da doğru değildir: “نجم, bizzat kendisi aydınlık verirken, كوكب ise aydınlığını başkasından alır.” Bu görüşlerini de güneşin bir “نجم”, ay ve yeryüzünün de birer “كوكب” olduğunu izah ederek temellendirirler. Bu görüş Kur’an gerçeklerine ve Arapların konuştuğu dile tamamen aykırıdır. Nitekim Kur’an ayetlerinde dört şey birbirinden ayrı sunulmuştur: “Arz”, “kamer”, “شمس”, “نجوم” ve “كواكب”. Buna göre bunların her birinin kendine mahsus bir adı vardır ve dolayısıyla bunlardan birinin diğeri anlamında kullanılması katiiyen doğru

¹ Bkz. www.al.maktaba.org

² Bu konuya dair bilgiler Âlûsî’nin terceme-i hali zikredilirken verilecektir.

³ Bkz. NECCÂR, Zağlûl, *Tefsîru’l- Âyâti’l- Kevniyye fi’l- Kur’ani’l- Kerîm*, Mektebetü’ş- Şurûk ed-Düveliyye, Kahire, 2007, I, 45.

değildir. Örneğin Allah, Kur'an'da, Hazreti İbrahim'in "شمس"i, "قمر"i, "كوكب"i gördüğünü zikretmiş ve "قمر" ile "كوكب"i birbirinden ayırmıştır. Keza Yusuf kıssasında, Yusuf'un gördüğü rüya anlatılır ve o rüyada Yusuf'un on bir "كوكب"i, "شمس"i ve "قمر"i gördüğü belirtilir. Eğer Kur'an lügati olan Arap dilinde "قمر" bir "كوكب" olsaydı, o zaman on iki "كوكب" derdi.⁴

İşte biz Kur'an'da görülen bu ve benzeri problemlerden dolayı, bazı âlimlerin Arap diline vukufiyetleri ölçüsünde veya kendi bakış açılarına göre tercih ve ifade ettikleri görüşleri savunmamıza yardım edecek "tefsir kaideleri" üzerinde yoğunlaşmak istedik. Zira Kur'an, Kur'an'da, sahih hadislerde, Arap dilinde ve tefsir kaidelerine kaynaklık eden diğerler delillerde temeli ve aslı olmayan bu gibi görüşlerden münezzehtir.

Bu araştırmanın gerçekleştirilmesinde değerli nasihatlerini ve yönlendirici tavsiyelerini benden esirgemeyen danışman hocam Dr. Halil Hacımüftüoğlu'na, kıymetli görüşleriyle destek olan Dr. Öğretim Üyesi Ayhan Erdoğan'a, Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Keskin'e ve Doç. Dr. Osman Bayraktutan'a, verdikleri bursla bana Türkiye'de yüksek lisans yapma fırsatını veren Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı'na, Gaziantep Üniversitesi Rektörüne, İlahiyat Fakültesi Dekanına ve bana destek olan herkese kalbî minnet ve şükranlarımı sunarım.

Moustapha SOUMAHORO

Ocak 2020

⁴ TAYYÂR, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır, *et-Tahrîr fî usûli't- tefsîr*, Merkezü'd- Dirâsât ve'l- Ma'lûmâtî'l- Kur'âniyye bi Ma'hedi'l- İmâm eş-Şâtübî, 1. Basım, 1435/2014, s. 293.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
A. Araştırmanın Konusu.....	1
B. Araştırmanın Problemi.....	1
D. Araştırmanın Amaçları.....	3
E. Araştırmanın Metodu.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
KÂİDE (قاعدة) TERİMİNE İLİŞKİN GENEL TANIMLAR, TERİMİNİN DİĞER TERİMLERDEN FARKLI YÖNLERİ VE ÖRNEKLERLE AÇIKLANMASI.....	5
I. Kaide (قاعدة) KELİMESİNİN LÜGAVÎ VE İSTİLÂHÎ TANIMI.....	5
A. Kaide (قاعدة) Kelimesinin Lügavî Tanımı.....	5
B. Kaide (قاعدة) Kelimesinin İstılâhî Tanımı.....	6
II. TEFSİR KÂİDELERİ.....	7
A. Tefsir (تفسير) Kelimesinin Lügavî Anlamı.....	8
B. Tefsir (تفسير) Kelimesinin İstılâhî Anlamı.....	9
C. Asıl (أصل) ve Kaide (قاعدة) Arasındaki Fark.....	9
Değerlendirme.....	11
E. Kaide (قاعدة) ve Dabit (ضابط) Arasındaki Farklar.....	13
Değerlendirme.....	14
F. Tefsir Kâidelerinin Önemi.....	15
Değerlendirme.....	16
G. Tefsir Kâidelerinin Ortaya Çıkışı.....	17
İ. Tefsir Kâidelerinin Kısımları ve Bunlara Dair Misaller.....	19
1. Özel Tefsir Kaidelerine Misaller.....	23
2. Genel Tefsir Kâidelerine Misaller.....	23
Değerlendirme.....	24
K. Tefsir Usûlü, Tefsir Kâideleri, Tercih Kâideleri ve Kur'an İlimleri Arasındaki Farklar.....	25
Değerlendirme.....	27
L. Tefsir Usûlünün Önemi.....	28

Değerlendirme	29
M. Hadislerde ve Selef-i Sâlihînin Haberlerinde Tefsir Usulü Örnekleri.....	29
1. Hadislerde ve Selef-i Sâlihînin Haberlerinde Tefsir Usulü	29
2. Tefsir Usulünün Bazı Meselelerine İşaret Eden Haberler	30
3. Tefsir Usulünün Bazı Konularına İlişkin Tümevarım (İstikrâ) Yoluyla Çıkarılan Haberler	31
Değerlendirme	31
N. Tefsir Usulünün En Önemli Konuları	32
O. Nebevî Tefsirle Alakalı Tefsir Kaidelerine Örnekler	32
Değerlendirme	35
Ö. Selefin Tefsirine Dair Örnek Tefsir Kâideleri	36
Değerlendirme	39
P. Usûl-ü Fıkıh İlminde Yer Alan Tefsir Kâideleri	39
R. Kur'an Ayetleri Işığında Usul ve Fıkıh Kâidesi Örnekleri.....	41
Değerlendirme	42
S. Kur'an Ayetlerinden Usul Kaideleri Çıkarılmasının Niteliği ve Buna Dair Uygulamalar	42
Değerlendirme	45
Ş. Tefsir Kâidelerini Derlemenin Zarureti.....	45
Değerlendirme	45
T. Tefsir Kâideleri Hakkında Telif Edilen Bazı Eserler.....	46
U. Kur'an Tefsiri Tasavvurât Mı, Yoksa Tasdikât Kapsamına Mı Girer?.....	47
Değerlendirme	48
Ü. Tefsir Tevkîfî Midir?.....	48
Değerlendirme	49
V. Tefsir Kaideleri İ'mâl-i Rey Kabilinden Olabilir Mi?	50
Değerlendirme	51
İKİNCİ BÖLÜM	53
TABERÎ VE ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRLERİ ÖRNEĞİNDE MÜTEKADDİMÛN VE MÜTEAHHİRÛN MÜFESSİRLERİNİN ORTAYA KOYDUKLARI TEFSİR KÂİDELERİNİN MUKÂYESESİ.....	53
I. TABERÎ VE ÂLÛSÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	53
A. Taberî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti	53
B. Âlûsî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti	56
II. TABERÎ VE ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRLERİNDE FARKLI YORUMLANAN KÂİDELER	58

A. “Kur’an Ancak İ’rab Vecihlerinin En Fasihine Hamledilir” Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	58
1. Kaidenin Şerhi	58
2. Mezkûr Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki.....	58
B. “Kur’an’da Müphem Bırakılan Konuların Anlamı Hakkında Uzun Uzadıya İzaha Gerek Yoktur” Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	62
1. Kaidenin Şerhi	62
2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki.....	63
Değerlendirme	66
F. “Aksine Delil Bulunmadıkça, Zamirin En Yakın Kelimeye Dönmesi Esastır” Kâidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	69
1. Kâidenin Şerhi	69
2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki.....	70
G. “Lafzın Anlamı Konusunda Şer’î Hakikat ile Lugavî Hakikatı Çatışırsa Şer’î Hakikate Öncelik Tanınmalıdır” kâidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	73
1. Kâidenin Şerhi	73
2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki.....	73
H. “Selefîn Lügavî Tefsiri, Lügat ve Tefsir Olarak Hakemliğine Başvurulan Bir Hüccettir” Kâidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	79
1. Kâidenin Şerhi	79
2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki.....	80
Değerlendirme	82
İ. اتّحاد اللفظ والمعنى في القراءات هو الأولى ، وبعبارة أخرى : الأصل توافق القراءات في المعنى “Kıraatlarda Evlâ Olan Lafız ve Anlam Birliğidir; Diğer Bir Tabirle Asıl Olan, Kıraatların Anlam Bakımından Birbirleriyle Olan Uyumudur” Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	83
1. Kâidenin Şerhi	83
2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki.....	83
Değerlendirme	88
IV. TABERÎ VE ÂLÛSÎ’NİN TEFSİRLERİNDE İTTİFAKLA YORUMLANAN KÂİDELER	90
A. قول جمهور المفسرين من السلف مقدّم على كلّ قول شاذ . وبعبارة أخرى : القول المجمع عليه أو قول “Selef Müfessirlerinin Cumhurunun Görüşü Şâz Olan Bütün Görüşlerden Önceliklidir. Diğer Bir İfadeyle, Üzerinde İcma Edilen Görüş veya Cumhurun Görüşü Sâir Görüşlere Önceliklidir” Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	90

1. Kâidenin Şerhi	90
2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayeti Üzerinde Tatbiki	91
B. تفسير النبي مقدم على تفسير غيره "Hazreti Peygamber'in Tefsiri Diğerlerinden Önceliklidir" Kâidesinin Taberî ve Âlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	93
1. Kâidenin Şerhi	94
2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki	94
Değerlendirme	98
C. «Rivayetlerde ve Hükümlerde Asıl Olan Umumiliktir ; Delil Olmadıkça Tahsis Edilemez» Kâidesinin Taberî ve Âlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	99
1. Kâidenin Şerhi	100
2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki	100
Değerlendirme	103
D. لا يجوز تفسير ألفاظ القرآن بغير ما تعرفه العرب من كلامها "Kur'an Lafızlarını Araplarca Bilinmeyen Şekilde Tefsir Etmek Caiz Değildir" Kâidesinin Taberî ve Âlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi	104
1. Kâidenin Şerhi	104
2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki	105
Değerlendirme	107
SONUÇ	109
KAYNAKLAR	111
ÖZGEÇMİŞ	117
VITAE	117

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.s.	Aleyhi's-Selâm
b.	İbnu
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
c.c	Celle celaluhu
ev.	Çeviren
H.	Hicri
H.z.	Hazreti
M.	Miladi
Md.	Madde
M.E.B.	Milli Eđitim Bakanlığı
Nřr.	Neřreden
ö.	Ölüm tarihi
r.a.	Radıyallahu anh
s.	Sayfa
s.a.s.	Sallallâhu Aleyhi Ve Sellem
Thk.	Tahkik
Tsz.	Tarihsiz

GİRİŞ

Hamd Allah'a, salât ve selâm ise Resûlü'ne, pâk ailesine ve ashabı üzerine olsun.

Her ilmin bir faydası olduğu gerçeğinden hareket edecek olursak, dinî ilimlerin hem dünyada hem de ahirette sahibine yararlı olacağını evleviyetle kabul etmemiz gerekir. Dini ilimler arasında, tecvidiyle, kıraatıyla, tefsiriyle ve resm-i mushafı gibi bütün yönleriyle, önceki ve sonraki pek çok âlimin üzerinde durup eserler verdiği Allah'ın kitabı Kur'an'ı öğrenmenin en değerli ilim olduğu konusunda farklı düşünen bir İslam âlimi olmadığı bilinen bir gerçektir. Hal böyle olunca, ne önünden ne de arkasından batılın yaşanmadığı ilahi kitap olan Kur'an'ın anlamlarını araştırmak üzere bir kısım kaideler vaz edilmesi de zorunlu olmuştur. Bu kaideler, Kur'an'ı tefsir eden şahsa, tefsir esnasında uygun olan anlamları istinbat etme konusunda yardım edeceği gibi, aynı zamanda müfessirin, içinde yaşadığı topluma, o toplum için yararlı olacak hakikatleri ulaştırmaya veya toplumun o hakikatleri en güzel şekilde keşfetmesine vesile olacaktır. Bu kaide ve kuralları kendine rehber edinen biri, Kur'an'ın anlamlarını istinbat edebilme becerisine sahip olur ve tefsir ilminde üstün bir konuma yükselebilir. Bu nedenle hiçbir müfessir, tefsir kaidelerine karşı müstağni kalmamış ve onları görmezden gelmemiştir.

A. Araştırmanın Konusu

Bu mütevazı araştırma, her Müslüman âlimin bilmesinde yarar bulunan ve özellikle tefsir ilminde uzmanlaşmak isteyenler için gerekli olan tefsir kaideleri üzerine odaklanmıştır. Özellikle bu çalışma bizim tefsir ilminde yüksek hedeflere ulaşmamıza yardım edecektir diye düşünüyoruz. Bu araştırmanın en belirgin hususiyeti veya özgünlüğü, ileride geleceği üzere, Taberî ile Âlûsî tefsirlerinin tefsir kaideleri açısından mukayesesi olacaktır.

B. Araştırmanın Problemi

Bu araştırma, Kur'an tefsirlerinde delaleti açık olmayan konularda meydana gelen görüş farklılıklarını bir problem olarak ele almaktadır. Sözkonusu ihtilaflara bazı müfessirler tefsirlerinde murad edilen anlam hakkında herhangi bir tercihte bulunmaksızın işaretle bulunmuşlardır. Diğer taraftan müfessirlerden bazıları ihtilaflı

kelimeler ve zamirler konusunda uygun olan anlama değinmemişlerdir. Bazıları ise ihtilafları zikretmiş, kendi kanaatlerine göre isabetli olanı tercih etmiş, tercihini de meylettiği görüşe bina etmiştir. Bir kısım âlimler de Kur'an'ı, hakkında ihtilaf olan kelime ve ayetleri zikrederek tefsir etmiş, ihtilaflı görüşler arasından tercihte bulunurken de tefsir faaliyetinde müfessire yardımcı olan muhtelif ilimlerden türetilen kaidelerden istifade etmişlerdir. Bir kısım müfessirler ise Kur'an'a anlam verirken, bir delile dayanmaksızın, ona hamledilmesi uygun olmayan birtakım anlamlar yüklemişlerdir. Nitekim önsözde buna işarette bulunmuştuk. İşte bütün bu sebepler bizi bu konuda araştırma yapmaya sevk etmiş oldu. Bu çalışmayla benden evvelki kardeşlerim arasına katılmayı ve gelecek günlerde daha çok insanın bu çalışmadan yararlanmasını hedefledik. Bize göre yukarıda zikredilen yöntemler arasında en güzel olanı, tefsirle alakalı kaidelerin kullanıldığı olmalıdır ki, bu kaidelerle hem Kur'an'ın anlamları muhafaza edilebilsin, hem de sağlam tefsirle çürük ve asılsız olanlar birbirinden ayıklanabilsin.

C. Araştırmanın Önemi

Araştırmanın probleminde temas ettiğimiz konuların bir kısmı, araştırmanın önemine dair kuvvetli ipuçları niteliğindedir. Bu araştırma, hakkında açık ve net izah bulunmayan farklı konulardaki birçok tefsir problemini çözme konusundadır. Bu konuda âlimler, doğru sonuca ulaşabilmek için fer'î meselelerin çözümünde başvuru kaynağı olmak üzere küllî kaideleri üreterek ciddi bir gayret sergilemişlerdir. Sözelimi bir müfessir, çeşitli eserlerde dağınık halde bulunan usul ve kaideleri alıp bir araya getirmiş; böylece yüce kitabımızın anlamları ve maksatları en güzel şekilde korunmaya çalışılmıştır. Her ne kadar bu tefsir kaideleri kitaplarda dağınık bir şekilde bulunsalar bile, âlimlerin kabul ettiği ve tefsir kaideleri olarak itimat edip kullandıkları bu kaidelerin bazısına sadece işaret etmek istedik. Bunu da iki büyük âlim arasında mukayese yaparak gerçekleştirdik ki, bununla, onların bu tefsir kaidelerine bakış açıları hakkında mukayeseli olarak bilgi sahibi olabilmeyi ve Allah'ın kitabındaki anlamları ortaya çıkarma konusundaki yöntemlerini idrak etmeyi amaçladık.

D. Araştırmanın Amaçları

Bu araştırmanın amaçları, Kur'an'ı tefsir ederken müfessirin asıl veya maksud olan manayı anlamasını kolaylaştırmasında saklıdır. Murad olan mana ve maksadı anlama esnasında müfessirin bilmesi gereken ilimlere ve bu ilimlerin tamamlayıcı unsurlarına da muttali olmuş olur. Bu çalışmanın hedeflerinden biri de, okuyanlara, Kur'an'dan tefsir kaideleri çıkarıp onları ayetler üzerinde uygulama melekesi kazandırmaktır. Bu melekeyi elde edenler, aynı zamanda, tefsirle alakası olan ilimler konusunda da çalışma yapmaya ve ihtilafları derinlemesine görerek tercihe şayan olan görüşe ulaşmış olacaklardır.

E. Araştırmanın Metodu

Bu araştırmada, analitik tümevarım yöntemini izledik. Şöyle ki: Tefsir kaidelerini, karşılaştırma yaptığımız Taberî ve Âlûsî tefsirleriyle iktifa etmeksizin diğer tefsirlerden ve Kuran ile alakalı ilimlere dair başka kaynaklardan da istifade ettik. Diğer kaynaklardan istifade etmekle, bulabildiğimiz kadarıyla diğer ilimlerle olan ilişkisini açıklamak istedik. Ne var ki, kaydettiğimiz kaidelerden sadece ikisinin diğer ilimlerle alakasına muttali olmadığımızı itiraf etmek isteriz.

Kaidelerin her birini, bu kaideyi zikretmekten maksadın ne olduğunu ortaya koymak amacıyla izah etmeye çalıştık. Kaideyi şerh ettikten sonra da uygulamalı örnekleri zikrettik. Bazen üç, bazen iki, bazen de başka misal bulamayınca bir misal vermekle yetindik. Bu son durum sadece bir kaidede olmuştur. Her bir kaideyi ve kaideyle ilgili gerekli şerh ve izahları ifade ettikten sonra, konunun daha iyi tahkik edilmesi için kısa bir özet ve değerlendirme sunduk. Böylece ulemanın söz konusu kaideye dayanarak tercih ettikleri görüşün ne kadar isabetli ve haklı olduğunu bir kez daha göstermek istedik. Asıl konumuz olan ikinci bölüme girmeden önce, yani birinci bölümde, temel terimler ve terimlerdeki farklılıklarla, tefsir kaideleriyle ilgisi bulunmayan diğer ilimler arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalıştık. Burada ayrıca, Peygamber'in ve selefin sözlerinde bulunan bazı tefsir kaideleriyle, bunların istihraç keyfiyetine de işaret ettik.

Araştırmada en çok istifade ettiğimiz ve araştırmamızla doğrudan alakalı bazı araştırmaları şöyle zikredebiliriz:

- *el-İtkân fî ulûmi 'l- Kur'ân*, İmam Celâleddîn es-Suyûtî eş-Şâfîî,
- *Usûlü 't- tefsîr ve kavâiduh*, Hâlid b. Abdurrahmân el-Ak,

- *et-Tahrîr fî usûli't- tefsîr*, Dr. Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr,
- *Genel Tefsir Kuralları*, Doç.Dr. Muhammed Aydın,
- *el-Bahru'l- Muhît*, Ebû Hayyân el-Endelüsî Muhammed b. Yûsuf eş-şehîr bi Ebî Hayyân,
- *Kavâidü't- tedebbüri'l- emsel li kitâbillâhi azze ve celle*. eş-Şeyh Abdurrahman Huseyn Habenneke el-Meydânî.



BİRİNCİ BÖLÜM

KÂİDE TERİMİNE İLİŞKİN GENEL TANIMLAR, (قاعدة) TERİMİNİN DİĞER TERİMLERDEN FARKLI YÖNLERİ VE ÖRNEKLERLE AÇIKLANMASI

I. Kaide (قاعدة) KELİMESİNİN LÜGAVÎ VE İSTİLÂHÎ TANIMI

A. Kaide (قاعدة) Kelimesinin Lügavî Tanımı

القاعدة kelimesi oturdu anlamına gelen قعد- يقعد- قعود fiilinden türetilmiş bir sözcüktür. الرجل /قعدة/ ka'detü'r- racül denildiğinde, adamın yerde oturduğu miktar kastedilir ki, bu da, sabit ve yerleşik olmaya delalet eder. Hayız görmekten ümidi kesen kadın hakkında da aynı tabir (قاعدة) kullanılır.⁵ قعود aynı zamanda bir hal üzere yerleşik ve sabit olmayı ifade eder. Örneğin قواعد البيت bir evi ayakta tutan direkler için kullanılan bir tabir olduğu gibi, قواعد الهودج tabiri de, hevdecî ayakta tutan dört tahta ayak için denilir. Nitekim قواعد kelimesi وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ "İbrâhim ile İsmâil Beytullah'ın temellerini yükseltirken şöyle dua ediyorlardı. "Ey bizim Kerîm Rabbimiz! Yaptığımız bu işi kabul buyur bizden! Hakkıyla işiten ve bilen ancak Sen'sin."⁶ ayetinde Kabe'yi ayakta tutan direkler anlamına gelir.

فلان أقعد من فلان kökü yakınlık anlamına da gelmektedir. Nitekim Araplar, فلان أقعد من فلان "Falân kişi filân kişiye dedesinden daha yakındır" derler.⁷ Kur'an'da da bu anlama işaret eden şu ayet vardır: "Zaten onun sağında ve solunda yerleşmiş iki kayıtçı vardır."⁸ Ayette geçen قَعِيد kelimesi sabit veya yerleşik demektir. Beğavî ayetin tefsirinde, "Yani iki görevli melek, insanın amelini ve konuşmalarını kayda geçirir ve yazar"⁹ der.

⁵ İBN-İ MANZÛR, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l- Arab*, "قعد" mad., Dâru Sâdır, Beyrut, II, 74.

⁶ Bakara, 2/127.

⁷ İBN-İ MANZÛR, a.g.e., II, 745.

⁸ Kâf, 50/17.

⁹ BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't- Tenzîl*, Thk: Muhammed Abdullah en-Nemir, Kahire, Dâru't- Taybe li'n- Neşr ve't- Tevzî', 1309, VII, 358.

B. Kaide (فائدة) Kelimesinin İstılâhî Tanımı

Cürcânî, *et-Tarîfât* adlı kitabında “kâide”yi, “bütün cüz’iyyâtıyla uyumlu olan küllî kadıyyedir”¹⁰ şeklinde tanımlamaktadır.

Mustafavî, *el-Kavâid* adlı eserinde kâideyi şöyle tanımlar: “Kâide, küllî ve tabî bir konudur.” Yani, kâide, şer’î delillerle sabit ve cüz’iyyâtıyla uyumlu olan küllî hakîkattir.”¹¹

Müsâid Tayyâr ise kâide’yi şöyle tarif etmektedir:

“Kâide, pek çok cüz’iyyâta uyumlu olan küllî emirdir. Örneğin “Her dışı doğurgandır” gibi. Şu halde ‘kâide’, altında örneklerin bulunduğu ve örneklerin onun sınırı dışına çıkmadığı bir asıldır. Şayet bir misal o kaidenin dışına çıkarsa, buna kaideyi ihlal etmeyen münferit bir hadise olarak bakılır ve çoğunluğa itibar edilir. Örneğin mezkûr kaide hakkında biri çıkıp şunu diyebilir: “Dışilerden bazıları vardır ki kısır ve doğurmazlar.” Buna şöyle cevap verilir: Dışiler içinde bazı kısırların bulunması kaideye zarar vermez. Aksine, bütün dışilerin doğurgan olması bir asıldır. Kısır olanların mevcudiyeti ise sadece bu asla muhalefetten ibarettir. Bu izahattan muradımız ise şudur: Müfessir, altında pek çok örneklerin bulunduğu bütün kâideleri Allah’ın kitabını beyan etmek amacıyla kullanır. Müfessir, ihtilafı olan bir konuda bir kaide kullandığı zaman, görüşler arasında tercihte bulunmaya ilişkin kaideler devreye girer. Bu durumda kaideler, gerek Kur’an ilimlerinde ve gerekse diğer İslâmî ilimlerden herhangi birinde anlamın gerisinde kalabilir.”¹²

Muhammed Aydın ise kâideyi “Kur’an-i Kerim’in manalarının ortaya çıkmasını ve onlardan nasıl istifade edileceğini sağlayan külli hükümlerdir”¹³ şeklinde tarif etmiştir.

Kâide kelimesinin lügat ve ıstılah anlamlarından anlaşılmaktadır ki, bu iki tanım arasında cüz’iyyât ve külliyyâtta umûm ve husûs bakımından ittifak vardır. Zira kelimenin lügavî ve ıstılâhî tanımından, bütün eşyanın cüzlerinin kâideler üzerinde durduğunu ve aynı şekilde cüzlerin kâidelere, fer’lerin de asıllara muhtaç bulunduğunu anlıyoruz. Bunlar asıl ve kaide olmadan ayakta duramaz; asıl ve kaideden müstağni olamazlar. Yani cüz’iler ve fer’iler ancak ve ancak asıl ve kaidelerden kuvvet alırlar. Asıl ve kaidelere gelince, onlar hiçbir meselede cüz’iyyâta ve furûa muhtaç olmazlar. Nitekim Cürcânî de mezkûr tarifinde buna işaret etmişti. Binâenaleyh, fer’î ve cüz’îlerin güçlendirilmesi ancak asıl ve kaidelerle olabilir, bunun aksi olamaz. Netice itibariyle kâidenin lügat ve terim anlamı bizi aynı noktaya götürür ve bu çalışmamızda esas olan da budur, başka bir şey değildir.

¹⁰ Bkz. CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu’t- Ta’rifât*, Beyrut, Mektebetü Lübnân, s. 73.

¹¹ MUSTAFAVÎ, Seyyid, *el-Kavâidu’l- Fıkhiyye*, 3.basım, Müessesetü’n- Neşri’l- İslâmî, 1417, s. 585.

¹² TAYYÂR, a.g.e., s. 289.

¹³ AYDIN, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul, Kilim Matbaası, 2009, s. 27.

II. TEFSİR KÂİDELERİ

Tefsir kâideleri alem haline gelmiş mürekkep bir lafızdır. Açıktır ki Kur'an lafızlarının kullanımları, karşımıza, Kur'an ayetlerinin tefsirlerinde var olan ihtilafların ayırt edilmesini sağlayan tefsir kaidelerini çıkarmıştır.

Buna göre 'tefsir kaidelerinin tanımı şöyle yapılabilir: Tefsir kaideleri, Kur'an-ı Kerim'in anlamlarını istinbat etme hedefine ulaştıran küllî kaidelerdir. Tanımdaki "ulaştırma" kaydı fikhî, mantıkî, metodolojik ve lugavî kaideleri akla getirmektedir.¹⁴

Bir başka ifadeyle 'tefsir kaideleri', müfessir için bir ölçü, onu hatadan koruyan ve hatalı tefsir yapmasını engelleyen bir kural, bazı durumlarda yaptığı tefsiri düzelten bir musahhihtir. Nitekim dilbilimi, fıkıh ve fıkıh usulü gibi ilimlerde de aynı fonksiyonu eda eden ve o ilimlere has kaideler vardır.¹⁵

Tefsir kâideleri konusunda Müsâid Tayyâr şu tanımı yapar: "Tefsir kaideleri, Kur'an-ı Kerim'in anlamlarını doğru biçimde anlamaya vesile olan hükümler ve kurallardır. Tefsir kaideleri aşağıdaki temel özelliklere sahiptir:

- 1- Tefsir kaideleri tümevarımsaldır.
- 2- Çoğunlukludur.
- 3- Pek çok ilimden yararlanarak vaz edilmiştir.

4- Anlamın beyanı ve anlamın geri planındaki faydalar ve çıkarılan hükümlerle alakalıdır. Fakat burada bize temelde yardımcı olan, anlam üzerinde etkisi olanlarıdır. Bazı Kur'an ayetleri birden çok anlam yüklü olabilir. Bu durumda ihtilafın çeşidine göre, ya aralarında cem yapılır, ya da herhangi biri tercih edilir.¹⁶

Bu tarif konusunda biraz daha ayrıntıya girecek olursak şunu da ifade edebiliriz: Tercihle ilgili olan kaideler de bu kapsama girer. Özellikle fıkıh usulüne ilişkin tariflerde, tercih ve teâruz meselesinde bu kayıtle amel edilir. Küllî kaidelerin kapsamında bazı istisnalar olsa da, asıl olan ekseriyettir; çünkü bir şaz ve nadir durum, kâideye zarar veremez.

Hakikatte tefsir kaidelerinin tefsir ilmine olan ihtiyacı, fıkıh usulünün fıkıh ilmine ihtiyacı kabilindedir. Nasıl ki usul kaideleri fer'î olan şer'î hükümlerin istinbatına yarıyorsa, tefsir kaideleri de, Allah'ın, Kur'an ayetlerinden neyi murad ettiğini anlamaya vesile olur. Hülasa edersek, Kur'an-ı Kerim'in tefsiri ancak tefsir

¹⁴ MUBÂDÎ, Muhammed Fâkir, *Kavâidü't- Tefsîr Lede's- Şîa ve's- Sünne*, el-Mecmeu'l- Âlemî li't- Takrîb Beyne'l- Mezâhibi'l- İslâmiyye, 1. Basım, 2007, s. 33.

¹⁵ MUBÂDÎ, a.g.e., s. 33.

¹⁶ TAYYÂR, a.g.e., s. 292.

kaideleriyle anlaşılır şekilde yapılabilir. Çünkü yapılan işlerin usule dayanmaması temelsiz bina gibidir ki, bu muhaldir. O halde yapılacak işlerin yerli yerine oturtulması ve kurala göre icra edilmesi gerekir.¹⁷

A. Tefsir (تفسير) Kelimesinin Lügovî Anlamı

س-ر-ف / f-s-r kökünden türetilmiş ve tef'îl kalıbında olan تفسير kelimesinin lügovî anlamı, müşkil olan lafzın muradını ortaya çıkarmak ve açıklamak demektir.¹⁸ Nitekim وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا¹⁹ ayetinde geçen tefsîr, ayrıntılı açıklamak anlamındadır.

Bir görüşe göre de تفسير, keşfetmek ve açmak anlamına gelen سفر kelimesinin değiştirilmiş (maklûb) halinden türetilmiştir. Örneğin يقرأ المرأة سفورا cümlesinde سفور, kadının örtüsünü çıkarıp başını açması anlamında kullanılmıştır. Yine أسفر أسفر الصبح cümlesinde أسفر, gece karanlığının açılıp aydınlanması manasındadır. Âlimler f-s-r kökünü tef'îl kalıbına sokarak تفسير demişler ve bunun da teksîr ve mübâlağa ifade ettiğini belirtmişlerdir.²⁰

Öte yandan السُّفْرُ ve الفُسْرُ kelimeleri anlam bakımından birbirine yakındır. Fakat الفُسْرُ akılla kavranan anlamı ortaya çıkarmak için, السُّفْرُ ise gerçekleri gözlere göstermek maksadıyla kullanılmıştır. Bu nedenle kadının başını açması ve sabah aydınlığı السُّفْرُ sözcüğüyle ifade edilmiştir.²¹

Mu'cemu Elfâzi 'l- Kur'ân adlı eserde تفسير kelimesi şöyle açıklanmıştır:

“Tefsir, murad edileni ortaya çıkarmaktır. Bir şeyin tefsiri olarak bilinen her şey hakkında ‘onun tefsiresi’ denilir. فسّر الأمر فسرا denildiğinde ‘işî açıkladı’ anlamı kastedilir. Bu kelime hem lafızların beyanı hem de diğer konular için kullanılır. فسّر الشيء cümlesi ise ‘onu izah etti, açıkladı’ demektir. فسّر آيات القرآن الكريم ifadesi de ‘Yüce Kuran’ın ayetlerini açıkladı, içindeki anlamları, sırları ve hükümleri izah etti’ anlamındadır. Şu halde ‘tefsir’ beyan ve şerh etmek anlamını da içerir.²²

Kısaca tekrar ifade edersek tefsir kelimesinin anlamı, izah etmek veya açıklamaktır. Bu da aklı ve düşünce yeteneğini çalıştırmayı gerekli kılar. Şu halde tefsir aklî bir faaliyettir. Çünkü tefsir, herhangi bir metin içindeki müphemliği

¹⁷ SEBT, Hâlid b. Osman, *Kavâidü 't- Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Tsz., I, 30.

¹⁸ CÛRCÂNÎ, a.g.e., s. 22.

¹⁹ Furkân, 25/33.

²⁰ ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi 'l- Kur'an*, Thk.: Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim, Kahire Mektebetü Dâri't- Tûrâs, I, 147.

²¹ ZERKEŞÎ, a.g.e., I, 14; RÛMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Buhûsün fî Usûli 't- Tefsîr ve Menâhicih*, Tsz., s. 80.

²² MÛSLÎM, Âlu Ca'fer Müsâid, *Menâhicü 'l- Müfessirîn*, Dâru'l- Ma'rife, 1. Basım, 1980, s. 12.

açıklamak ve okuyana ya da dinleyen kişiye söz sahibinin kastettiği anlamı ulaştırmaktır.

B. Tefsir (تفسير) Kelimesinin Istılâhî Anlamı

Suyûtî'ye göre tefsir, Allah Teâlâ'nın Peygamber'ine indirilmiş olan kitabındaki anlamların beyanına, hükümlerin ve hikmetlerin istihracına ve anlaşılmasına vesile olan ilimdir.²³

Ebû Hayyân ise tefsiri şöyle tanımlamıştır:

“Tefsir, Kur’ân-ı Kerim lafızlarının okunma keyfiyeti ve anlamlarıyla, müfred ve mürekkep ahkâmının ve terkiplerine yüklenen manalarının ve bunları tamamlayıcı unsurların araştırıldığı ilimdir.”²⁴

Diğer bir kavle göre ise tefsir, “Allah’ın azîz olan kitabının hallerini, beşerî tâkat nisbetinde Allah’ın muradına olan delaleti bakımından araştıran ilimdir.”²⁵

Hülâsa biz, birinci tanımın doğruya daha yakın olduğunu düşünüyoruz. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla ulema tarafından ‘tefsir’ hakkında sayısız denecek ölçüde pek çok tanımlar yapılmıştır. Ama dikkatlice olması ve kapsamının genişliği bakımından, yukarıda arz ettiğim tarif daha tercihe şayandır. Meselâ, “kendisiyle Allah’ın kitabının anlaşıldığı ilim” denildiği zaman, bu tarifi kapsamina Kur’an dışındakilerin hallerini araştıran diğer ilimler girmez. “Anlamlarının beyanı, hüküm ve hikmetlerinin çıkarılması” denildiğinde de, bunun içine hüküm ve istihracına konu edilmeyen kıraat ilmi gibi ilimler de dâhil olur. Çünkü Kur’an’ın bazısı bazısını tefsir eder. Kur’an tefsiri ise kıraat ilminde derinleşen, lafızlarını okuma ve ezberlemede ileri seviyede olanlar için çok büyük bir ehemmiyeti haizdir. Keza bu tarif kapsamına Kur’an’ın harekeleriyle, medleri vs. ile yazımını kurallara bağlayan Resm-i Mushaf ilmi de girer. Bu aynı zamanda Şeyh Muhammed Ebû Alyân eş-Şâfî’nin tercih ettiği görüştür.²⁶

C. Asıl (أصل) ve kaide (قاعدة) Arasındaki Fark

أصل ve قاعدة kavramlarının her birinin tarifini dikkate alarak aralarındaki farkı ifade edebiliriz. Ancak kâide hakkındaki tarifleri sunduğumuz için tekrarında

²³ SUYÛTÎ, Celâlüddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l- Kur’ân*, Kahire, Matbaatü Hicâzî, II, 174; ZERKEŞÎ, a.g.e., I, 13.

²⁴ EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l- Bahri'l- Muhît*, Thk: Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd vd., Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1. Basım, 1993, I, 15.

²⁵ SEBT, Hâlid b. Osman, *Kavâidü't- Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru ibni Affân, I, 29.

²⁶ EBÛ ALYÂN, Muhammed, *el-Lü'lüü'l- Manzûm fi Mebâdii'l- Ulûm*, Tsz. s. 160.

yarar görmüyoruz. Şu halde asıl kelimesinin tanımına geçebiliriz. أصل kelimesinin çoğulu أصول/ usûldür. Sözlükte bir şeyin menşei ve üzerine başka şeylerin bina edildiği unsur anlamına gelir. Tıpkı ağacın kökü ve duvarın temeli gibi. Nitekim ألم تر أصل كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء²⁷ geçen أصل kelimesi de bu anlamı taşır. Bir şeyin aslı onun altıdır. Örneğin duvarın temeli onun aslı kabul edilir. استأصل الشيء cümlesiyle de bir şeyin kuvvet kazandığı ve yerinde sebat ettiği kast edilir. Nihayetinde أصل kelimesi için “her şeyin aslı, o şeyin varlığının kendisine istinat edildiği şeydir” denilmiştir. Sözgelimi bir baba çocuk için bir asıldır.²⁸ أصل النسب أصالة cümlesinde sâd harfi damme olduğu zaman nesebin şerefli ve asil olduğu ifade edilir. Nesebi şerefli olana da “asıl” sıfatı verilir. أصالته cümlesiyle ‘onu üzerine bina edilecek temel haline getirdim’ demek istenir. Yine aynı kökten استأصلته ibaresi ‘onu köklerinden söktüm ve kaldırdım’ anlamını ve استأصل الله الكفار cümlesi de Allah’ın kâfirleri helak ettiğini ifade eder.²⁹

Âlimlerin ıstılahında ise asıl kelimesi birçok anlamda kullanılmış olup en meşhur olanlarını şöyle ifade edebiliriz:

1-Asıl, fer’in karşıt anlamlısıdır. Örneğin, şarap şıranın aslıdır. Keza, baba çocuğun aslıdır.

2-Asıl, meselelerin üzerine bina edildiği kaide anlamına gelir. Örneğin, بني الإسلام على خمس hadisinde, İslam’ın beş kaide üzerine bina edildiği bildirilmiştir.

3-Aslın bir anlamı da ‘delil’dir ki, fıkıh ve usul âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Örneğin, “bu hükmün kitaptaki aslı şudur, sünnetteki aslı budur” denilir.³⁰

Şu halde kaide asıldan ayrılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, asıl kaidenin de esasıdır. Yani kaide asıl üzerine bina edilir, asıl kaide üzerine bina edilmez. Sözün özü, kaide aslın fer’idir ve (مبدأ) den farklıdır. (مبادئ) yani ilkeler, tefsir problemlerine mahsustur. Diğer bir anlatımla ilkeler, tefsirle ilgili bahislerin üzerine bina edildiği esastır ve müfessirin tefsire başlamadan önce bilmesi gereken bir dizi meseleden ibarettir. Buna göre ‘ilke’ tefsirin harici çerçevesidir. Yani tefsir dairesinin sınırlarıdır ki, tefsire girişmeden önce bu sınırlara vâkıf olunması gerekir.

²⁷ İbrahim, 14/24.

²⁸ HAN, Mustafa Said, *el-Kaifi'l- Vâfi fi Usûli'l- Fıkhi'l- İslâmî*, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 1.Basım, 1421/2000 s. 13; Receb Abdulcevad İbrahim, *Mu'cemu'l- Mustalahâti'l- İslâmiyye fi'l- Misbâhi'l- Münîr*, Kahire, eş-Şeriketü'd- Düveliye li't- Tıbâa, 1. Basım, 1423/2002, s. 19.

²⁹ HAN, a.g.e., s. 19.

³⁰ HAN, a.g.e., s. 14.

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi (قاعدة) ise üzerine başka hususların bina edildiği ve kendisiyle başka konular hakkında hükme varılan küllî bir emirdir. Küllînin cüz'iyata nisbeti gibidir. Kâide furû için asıl hükmünde olup, altında pek çok konu yer alır. ضابط /kural ise altında bir konunun bulunduğu furûu tefsir eden bir kâidedir.³¹

Değerlendirme

Kâide ve asıl kelimelerinin tariflerine vakıf olduktan sonra, aslında her ikisinin de bizi bir tek anlam olan 'esas'a ulaştırdığını anlıyoruz. Kâide bazen asıl anlamına kullanıldığı gibi, asıl da kâide yerine kullanılabilir ve her ikisi de birer delildir. Bunu şöyle de izah etmek mümkündür: Asıl, mezkûr tarifte denildiği gibi, ağacın üzerinde durduğu köktür. Bir şeyin kökü gittiği zaman onun üzerinde duran şeyler de yıkılır gider. İşte ilimlerdeki 'usûl'ün tarifi de bu 'asıl'dan alınmadır. Nitekim usûl, "herhangi bir ilmin, o ilme nisbet edilerek dayandığı esaslardan ibarettir" şeklinde tanımlanmıştır.³²

Keşşaf tefsirinin müellifi Zemahşerî de, eserinde, asıl ile kâide'nin eşanlamlı olduğunu şöyle ifade etmiştir: "قاعدة kelimesi قواعد' nin çoğulu olup, esas ve üzerinde durduğu şeyin aslı demektir. Genellikle sıfat olarak gelir, anlamı da sâbite/sâbit olan demektir.³³ Şu halde kâideler ve usûl, usûl âlimlerinin aşağıda kaydettiğimiz kâidelerinde olduğu gibi, cüz'iyâta dair ahkâmın bilinmesini sağlayan küllî hükümlerden ibarettir: "أksi yönde delil olmadıkça, emir vücub ifade eder", الأصل في الأشياء الإباحة حتى يأتي دليل يحرمه, "Yasaklayıcı bir delil olmadıkça eşyada asıl olan mübahlıktır." Keza fukahânın, اليقين المشقة تجلب, "Zarar izâle edilir", الضرر يزال, "Yakîn şek ile zâil olmaz", لا يزول بالشك الاجتهاد, "Âdet (örf) muhakkemdir", العادة محكمة, "Meşakkat teysîri celp eder", التيسير "İctihat ancak icthathla bozulur." ve benzeri vazettikleri usûl ve kâideler de bu cümleden zikredilebilir.³⁴ Hâsılı bu kâide ve usûl, birbirine sıkı sıkıya

³¹ MUBÎDÎ Muhammed Fâkir, "el-Muhâdarâtü'l- Hâmise", ed-Dirâsâtü'l- Ulyâ/el-Mâcestir, Kısmu'l-Kur'ân, Tarih: 31/10/2017, s. 21.

³² TAYYÂR, *et-Tahrîr*, s. 11.

³³ ZEMAHŞERÎ, Cârullah Ebu'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't- Tenzîl ve Uyuni'l- Ekâvil fî Vucûhi't- Te'vil*, Thk.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Riyad, Mektebetü Abîkân, 1.basm, 1418/1998, I, 311.

³⁴ ZERKEŞÎ, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah,, *el-Mensûr fi'l- Kavâid*, Thk.: Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâratü'l- Evkâf ve's- Şuûni'l- İslâmiyye, 1. Basım, 1402/1982, I, 10.

bağlı küllî deliller olup, müsemmaları farklılık gösterse de hedefleri ve gayeleri birdir.³⁵

Bu kâide ve usûller, fıkıh ilmi, fıkıh usulü ilmi ve tefsir ilmi açısından bakıldığında, altında cüziyyâtın bulunduğu küllî hükümlerdir. Yani cüziyyâtın hükmü bu kaidelerle bilinir. ‘Küllî’ olmaları ise, usulcülerin, الأمر للوجوب والنهي للتحريم “Emir vücut, nehiy ise tahrim ifade eder”; fukahânın, الضرورات تبيح المحذورات “zarûretler haramları mübah kılar”; müfessirlerin, المفرد بالمفرد يفيد التوزيع “müfredin müfred olanla mukâbelesi tevzî’ ifade eder” kaidelerinde olduğu gibi kapsamlı ve müsbet olmaları demektir. Zerkeşî der ki: “Kâidenin küllî olması demek olumlu anlamda şöyle örneklendirilebilir: Ağaç olan her şey bitkidir. Olumsuz gelince, “Eğer bu taş ise kesinlikle bir ağaç değildir” şeklinde ifade edilebilir. Bunun anlamı ise şudur: Meyve ve bitki ağaçlardan kaynaklanan bir sonuçtur. Taş ise asla ağacı netice vermez. Kâidenin ‘kapsamlı’ oluşuna gelince, olumsuz durum için şu örneği verebiliriz: ‘Taştan hiçbir şekilde bitki olamaz.’ Yani taş bitkinin varlığını gerektirmez. Fakat bazı âlimler ise şöyle demişlerdir: Olumsuz önermeler, kaide ve usulden ileri gelir. Çünkü furûa dair hüküm istinbatı, olumlulardan (mûcibât) olabildiği gibi olumsuzlardan (sevâlib) da olabilir.³⁶

Bazılarına göre, hükmün küllî olmasında, zannedildiği gibi sadece konusunun küllî olması yeterli değildir. Bazı âlimlere göre ise olumsuz hükümler kaide ve usulden kaynaklanmaktadır. Eğer öyle olmasaydı, içine cüz’iyyât dahil olurdu. Örneğin, “Bazı bitkiler güldür” ve “bazı madenler demirdir” önermelerinde olduğu gibi. Keza tabiat bilimi, “İnsan bir nev’dir” ve “Hayvan bir cinstir” der. Çünkü insan ve hayvan konusu itibariyle küllîdir. Şu halde الأمر للوجوب kaidesi, emr’in başındaki elif-lâmın istiğrak için olması kuralına dayanmış olmalıdır.³⁷

³⁵ Evet, usûl ve kavâid arasında fark yoktur. Zira Fıkıh usulü kaideleri için ‘kavâidü usûli’l- fikh’ denilmekte; ama ‘usûlü usûli’l- fikh’ denilmemektedir. Malumdur ki, usûl-i fıkıh kaideleri fer’î ahkâmın kendisine ircâ edildiği usûl demektir. Şu halde usûl ile kavâid bize aynı anlamı vermiş olmaktadır. Vallahu A’lem.

³⁶ ZERKEŞÎ, *el-Mensûr*, I, 12.

³⁷ Diğer bir ifadeyle, biz fıkıh, usul-i fıkıh ve tefsir kaide ve usulüne dayalı olarak bir fer’ hakkında hüküm vermek istediğimizde, o kaide ve aslı küllî bir önermeye bina ederiz ve onu birinci şekil mantıkî kıyasın büyük öncülü yaparız. Böylelikle bu kaide küçük öncüldeki meseleye hamledilmiş olur. Sonra orta öncülü hafız ederek hüküm türetmeye koyuluruz ve böylece maksat hâsıl olur. Örneğin, abdest almak için niyet etmek istediğimizde, ‘abdest bütünüyle ibadettir ve bütün ibadetler de niyete muhtaçtır’ deriz. Böylelikle abdestin niyete muhtaç olduğu sonucu çıkar. Keza nafîle namaz ibadettir ve bütün ibadetler niyete ihtiyaç duyar vs. Binaenaleyh usul ve kaideler, fiile yakın olan kuvve ile bu hükümleri de içerir. Kuvve halindeki ahkâmın daha sonra fiiliyata çıkarıldığı görülür. İşte bu kuvveden fiile çıkarma durumuna ‘tefrî’ adı verilir. Cüz’iyyât’tan maksat ise kaidenin içerdiği konulardır. Zira kaidenin konusu bütüncül/ küllî bir emirdir ve bütün cüz’iyyâtının tamamı buna dâhildir. Bkz. ZERKEŞÎ, *el-Mensûr*, I, 13.

E. Kaide (قاعدة) ve Dabit (ضابط) Arasındaki Farklar

Geçmişte yaşamış olan büyük âlimler, dâbit hakkında bütün yönleriyle bir tanım yapmadıkları gibi, ضابط ile قاعدة ve أصول arasındaki münasebete de dikkat çekmemişler, herhangi bir ayrıma tabi tutmadan ضابط ‘i de قاعدة ve أصول içinde ele almışlardır. Bunun nedeni, onların ضابط ‘i, usûl ve kâide aynı görmeleridir. Kâide ve ضابط arasında fark gözetilmesi ise son dönem âlimlerinin eserlerinde görülmektedir. Kelimenin sözlükteki aslı olan (ضبط) kelimesinin anlamı, bir şeyi bir veya iki elle kaçırmayacak şekilde tutmak demektir. Aynı kökten gelen (أضبط) kelimesi, iki eliyle birden çalışan kişiyi nitelendirmek için kullanılır. Kadın için امرأة ضابطاء denilir. Keza, rivayet, araştırma ve noktalama, harekeleme gibi hususlarda mübalağa ve titizlik göstermek de (ضبط) sözcüğüyle ifade edilir. *Kitâbu'l- Ayn* müellifi şöyle der: “(ضبط), bir şeyi elden bırakmamak ve bu tutumu her konuda terk etmemektir. Araplar رجل ضابط dediklerinde, bundan o adamın tuttuğunu bırakmayan güçlü ve kuvvetli biri olduğunu ifade ederler. رجل أضبط ve امرأة ضباط ile iki eliyle birden çalışan erkek ve kadını kastederler. (ضبط) kelimesinin ıstılâhî anlamı ise, sözü layıkı vechile işitmek, sonra o sözle murad edilen anlamı kavramak, sonra da sözü müzakere ile ezberleyip başkalarına nakledecek ölçüde zihnine sabitlemektir.³⁸

(ضابط) kelimesinin tanımı ilimden ilime farklı olabilmektedir. Örneğin, fukahanın tarifıyla hadis ulemasının tarifi aynı değildir. Nitekim hadis ulemâsına göre (ضبط), “râvînin işitip ezberlediği hadisi başkalarına nakledeceği ana kadar uyanık bulunması” halidir. Böyle olan râviye dâbit sıfatı verilir.³⁹ İşte bu (ضبط), hadis âlimlerince bir hadisin kabul edilme şartlarından sayılır ve bu şart yok ise, o kişi veya onun hadisi makbul addedilmez.

Fıkıh âlimlerine göre (ضابط) ise, birkaç anlamda kullanılmıştır. Kemâleddin ibn-i Hümâm’a göre, ضابط kâide ile eşdeğerdir; aralarında bir fark yoktur. O ve onun gibi olan âlimler kâidelerden bahis açtıkları zaman, aynı bağlamda ضابط ve usûlü de zikrederler. Yani bu üç kelime arasında bir ayrıma gitmezler.⁴⁰ Bazılarına göre ise

³⁸ HİLÂL, Heysem, *Mu'cemu Mustalahi'l- Usûl*, Dâru'l- Cîl li't- Tıbâati ve'n- Neşri ve't- Tevzî', 1. Basım, 1424/2003, s. 189; FERÂHİDÎ, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l- Ayn*, 1. Basım Thk.: Abdülhamîd el-Hezâvî, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, III, 29.

³⁹ HATÎB, Muhammed el-Accâc, *Usûlü'l- Hadîs*, Dimaşk, s. 123.

⁴⁰ İBNU'L- HÜMÂM, Kemâlüddîn, *et-Takrîr ve't- Tahbîr fî Şerhi't- Tahrîr*, Mektebetü Mişkâti'l- İslâmiyye, I, 34.

ضابط, kaideden farklıdır; şöyle ki ضابط sadece bir konuyla alakalı olabilirken, kâide ise birden çok konuyla alakalı olabilir.⁴¹

Değerlendirme

Mezkûr bilgilerden anlaşıldığına göre ضابط, kâide ve asıldan bir derece daha alt basamakta kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle ضابط, asıl ve kâideden daha hususi bir kavramdır. Yani ضابط belirli konular arasında özel olarak biriyle alakalı iken, asıl ve kâide ise daha geneldir. İkisinin ittifak ettiği nokta ise, hepsinin alt kolları ve cüz'ıyyâtı olan birer küllî kazıyye/önerme olduğudur. Buna göre kâide ile ضابط arasındaki farkları şöyle ifade edebiliriz:

Bir ضابط altında sadece tek bir konuda cüz'ıyyât vardır. Kâide ve asılın altında ise aynı zamanda pek çok konu ve cüz'ıyyât bulunur. Kâide ve asıllar konusu ulemânın çoğunluğu arasında ittifak konusu teşkil etse de, bu durum bazı kaide ve asıllarda âlimlerin ihtilaf etmediği anlamına gelmemelidir. Çünkü bir kısım âlimler bazı meselelerin kâide ve usulden olduğu kanaatini taşıırken, diğer bazı âlimler ise bunları usûl ve kâide olarak kabul etmezler. Kâideler ve asıllar kapsadıkları furû' ve cüz'ıyyâtındaki ortak illeti muhafaza ederken, ضابط 'lerde ise durum böyle değildir. Sadece fer'ıyyâtı birbirine bağlayan ve onları ortak bir anlamla sabitleyen bir alaka/bağ bulunmasıyla, o furûun ve cüz'ıyyâtın ضابط üzerinde birleşmesi mümkündür. Nitekim İbnu's- Sübkî bu konuda şöyle demiştir: “Birçok suretleri kapsayan dâbite gelince: Eğer onu zikretmekten murat aynı hükümden ortaklaşan müşterek miktar ise, bu anlaşılabilir bir şeydir. Ama eğer maksat suretleri, bu suretlerin çıkış noktasına ve kaynağına bakılmaksızın herhangi bir şekilde sabitlemek (ضبط) ise, bunun adı ضابط'tir. Aksi durumda buna kâide denilir.”⁴²

Fıkhî anlamdaki küllî kaideyle, normal kâide ve dâbit arasındaki fark, umum- husus münasebeti arasındaki fark gibidir. Yani her küllî kaide, aynı zamanda bir kâide ve dâbit olmasına karşın her kâide ve ضابط küllî olma özelliğine sahip değildir. Küllî kâide bu özelliğini 'kül' kelimesinden almaktadır. Buna göre kâidenin külliyet dairesi birden çok fıkıh babını içerecek şekilde genişledikçe, buna kâide denir. Külliyet dairesi daraldığında ve sadece bir konuya taalluk ettiğinde, buna da

⁴¹ EBU'L- BEKÂ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kureymî, *Küllıyyât: Mu'cemun fi'l- mustalehât ve'l- furûki'l- luğaviyye*, Thk.: Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısırî, Tsz., s. 728.

⁴² SÜBKÎ, Tâciüddîn Abdulvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve'n- Nezâir*, Lübnan, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, I, 11.

ضابط denilir. Binaenaleyh fikhî kâide veya dâbit hakkında denilenler, kâide veya dâbit nevinden olması itibariyle fikhî olan külliyyât hakkında da doğrudur.⁴³

F. Tefsir Kâidelerinin Önemi

Malumdur ki her ilmin kendine mahsus kâide, esas ve usulleri vardır ve furû' ve cüz'iyât bu usûl ve kâideler üzerine bina edilir. Usûl, fıkıh, mantık ve lügavî vb. ilimler bu babda zikredilebilir. Eğer usûl ve kaideler olmasaydı ilimler birer oyuncağa veya bilmeceye dönüşürdü.

Hal böyle olunca, usûl ve kâidelere dair ilimlerin dikkat çekilmesi gereken çok önemli yanları olduğu da kuşku götürmez bir gerçektir. Zaten usûl ve kaideler çok önemli olmasaydı yüzyıllardan beri gündemde kalmaz ve ebedileşmez ve temeli olmayan binalar gibi kaybolup giderdi. Şimdi bu bağlamda tefsir kâidelerinin önemine dair bazı âlimlerin görüşlerine yer vermek istiyoruz:

Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, her ne kadar Hâlid ibn Osman es-Sebt'in *Kavâidü't- Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* adlı eserindeki gibi yeterli miktarda olmasa da, "*el-Kavâidü'l- Hisân li Tefsîri'l- Kur'an*" adlı eserinde tefsir kaideleri hakkında şöyle der:

"Kur'an tefsirine dair olan bu usûl ve kâideler çok değerli ve yararlıdır. Okuyucuya ve tefekkür edenlere Kur'an'ı anlama konusunda yardımcı olur. Zira Kur'an'ı ve onu tebliğ edeni rehber edinmek onu tavsif etmekten daha değerlidir. Evet, bu usûl ve kâideler, bu bahislere yer vermeyen tefsirlerin de insanlar tarafından anlaşılmasına kapı açacaktır."⁴⁴

Sa'dî diğer bir münasebetle usûl hakkında şöyle der:

"Tefsir usûllerinden biri de şudur: Eğer ayet-i kerimelerin delalet ettiği anlamları tamı tamına ve içerik olarak anladıysan, bil ki bu anlamların lâzımları, ayetin tamamlayıcı anlamları, şartları ve tâbileri de bu manaya bağlıdır. Zira bir haberi tamamlayan şey de habere tâbidir. Keza bir hükmü tamamlayan şey de o hükme bağlıdır. Zahiren çelişki ve zıtlık gibi anlaşılabilir ayetlerde esasında çelişki ve tenâkuz yoktur. Doğrusu, yapılması gereken bunların her birinin bulunduğu bağlama uygun anlamlara hamledilmesidir. Mef'ullerin müteallaklarının hazfedilmesi vs. bunlar, mananın genel oluşuna delalet eder. Çünkü hazfin en önemli faydalarından biri budur. Zaten ayetlerin lafzî sıyakının ve mevcut karinenin delalet etmediği hazif caiz değildir."⁴⁵

Zerkeşî'ye göre ise, farklı konuları aynı kural ve kanunlar altında birleştirmek, o mevzuları ezberlemek ve iyice anlamak için daha etkili bir yoldur ve

⁴³ İBN-İ HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, Tsz., VIII, 48.

⁴⁴ SA'DÎ, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah, *el-Kavâidü'l- Hisân li Tefsîri'l- Kur'an*, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, s. 7.

⁴⁵ SA'DÎ, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah, *Teysîru'l Kerîmi'r- Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l- Mennân*, Thk.: Abdurrahman b. Muallâ el-Luveyhik, Riyad, Mektebetü'l- Abikân, 1. Basım, 1422/2001, s. 941.

ayrıca bu durum, Kur'an'ın hakîm özelliğinin de bir yansımasıdır. Çünkü hakîm (bilge) olan kişi bir bilgiyi öğretmek istediğinde hem icmal, hem de tafsile yer verir. Zira insan ruhu icmalle şevklenir, tafsille de tatmine erer.⁴⁶

Şeyhu'l- İslam İbn Teymiyye'ye göre, bir insanın ilme ve adalete istinat ederek konuşabilmesi için, cüz'î konulara merci olacak ve sonra o cüz'î meselelerin nasıl vâki olduğunu tanımlayabileceği usul ve kaidelere sahip olması gerekir. Aksi halde hem cüz'iyât hem de külliyyât mevzularında cehalet ve yalan gayyasına düşer ve bundan da dehşetli bir karmaşa doğar.⁴⁷

Değerlendirme

Zikri geçen önemli âlimlerin ifadelerinden anlaşılana şudur: Her şeyin bir usûl ve kâidesi olmalıdır ki, furû ve cüz'iyât konusunda o usul ve kaidelere müracaat edilebilsin. Nitekim bu gerçek insanlar arasında dolaşımda olan şu cümlede dahi kendini göstermektedir: إِذَا سَاءَتِ السَّنَةُ فَلَا قِيَمَةَ لِلْأَشْهُرِ “Yıl kötü olduktan sonra ayların kıymeti hiç yoktur.” Bu söz, temelinde veya aslında bozukluk bulunan işler hakkında darb-ı mesel kabilinden ifade edilir. Bu darb-ı mesel de kendi çapında kâide ve usulün önemine delalet etmektedir.

Bu nedenle Araplar Kur'ân-ı Kerîm'i kendi fitrî yetenekleriyle anlıyorlar ve onun anlam ve hedeflerini net biçimde idrak edebiliyorlardı. Onların idrak ve anlayışlarını bir kısım çirkin bid'atler ve batıl inançlar kirletmiyordu. Bununla birlikte onlar, bazı dakik ve derin Kur'an metinlerini anlama noktasında bazı duraksamalar yaşıyorlardı. Fakat onların bu duraksamaları çok uzun sürmüyor, bu durumlarda anlayamadıkları hususları Allah Elçisi'ne sorarak müracaat ediyorlardı. Allah Resulü de onlara gizli kalan ve anlamakta zorlandıkları incelikleri izah ediyordu. Çünkü Resulullah asıl ve başvuru kaynağı olduğu gibi aynı zamanda bir mübeyyin idi. Nitekim şu ayet bu hususta delildir: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ “Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirilene insanlara açıklayasın.”⁴⁸

Müslümanlar ilk dönem itibariyle bu şekilde yaşadılar; ancak zamanla gelen yeni nesiller, farklı gruplara ayrıldılar ve bir kısım dinde aslı olmayan bid'atler icat ettiler. Neticede zifiri karanlık geceler gibi fitneler zuhur etti; hatta zorlama

⁴⁶ ZERKEŞÎ, *el-Mensûr fi'l- Kavâid*, I, 65- 66.

⁴⁷ İBN-İ TEYMİYYE, Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, Haz.: Abdurrahman b. Kâsım el-Âsımî, Tsz., XIX, 203.

⁴⁸ Nahl, 16/44.

yorumlarla ayetleri tevil eden ve bu tevillerle amel eden Müslümanlar bile oldu. Bu fitnelerden kurtulmanın da yegâne yolu Allah'ın kitabı ve Resulü'nün sünnetine yeniden dönmektir.

Bunların yanı sıra, hadis ilminde derinleşen bir grup Müslüman vardı ki, sahip oldukları birtakım usul, kaide, ahkâm ve akâid ile Kur'an ve sünneti birbiriyle irtibatlandırmaya çalıştılar. Bu durum ise, iki grup arasında görüş ayrılığına yol açtı. İşte tam bu zamanda furûa dair hükümler konusunda başvuru kaynağı olacak usul ve kaidelerin vazedilmesine ihtiyaç duyuldu.⁴⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse, mezkûr beyanlardan anlaşılan şudur: Allah'ın Elçisi (s.a.s) hükümlerle ilgili meselelerde yegâne merci idi. Ondan sonra gelenler ise, ihtilaf ettiklerinde Kur'an'a, kâide ve usûle mürâcaat ediyorlardı. Çünkü usulden mahrum olan vusûlden mahrum olurdu.

G. Tefsir Kâidelerinin Ortaya Çıkışı

Tefsir kâidelerinin ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili olarak tam bir zaman belirleme imkânına sahip değiliz. En azından biz yaptığımız araştırmada bu konuda ilk defa kimin eser telif ettiğine dair bir bilgi vermenin zor olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu mesele hakkında yeterli ve doyurucu bilgiye rastlayamadık. Ancak tefsir kaidelerinin doğuşunun tâbiûn döneminde yaşanan bir kısım problemlerin zuhurundan sonra gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Ne var ki tâbiûn asrındaki tefsir kâideleri henüz etbâu't- tâbiîn döneminde olduğu gibi geniş ve detaylı değildi. Çünkü her gelen yeni neslin marifet ve bilgi ufku bir öncekinden daha geniş olmuştur. Özellikle etbâu't- tâbiîn fethedilen farklı kültür coğrafyalarına dağılmışlar ve buralarda yeni kültür ve farklı hayat tarzlarıyla karşılaşmışlardı. Bu bağlamda *Usûlü't- tefsîr ve kavâiduh* adlı eserin müellifi şöyle der:

“Etbâu't- tâbiîn dönemi, Ümeyyeoğullarının sonlarına, diğer bir ifadeyle Abbâsilerin başlangıcına kadar olan zaman dilimidir ki, İslami ilimlerin tedvîn ve tasnifinin ilk adımları bu asırda atılmaya başlanmıştır. Aslında Kur'an-ı Kerim tefsiri ve tefsir metotları Peygamber asrında tasnif edilmemiş halde ve sınırlı olarak mevcuttu. Daha sonraki süreçlerde âlimler, uzmanlaşarak ilimleri hızlı bir şekilde birbirinden ayırmaya başladılar. Bu faaliyet sonucunda Hadis âlimleri ve eserleri, Tefsir âlimleri ve eserleri, Kıraat âlimleri ve eserleri ve Fıkıh âlimleri ve eserleri ortaya çıktı. Bunun akabinde âlimler ilimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için bu ilimlerle ilgili ayrıntıları, kâide ve usulleri vâzetmeye başladılar. Örneğin Fıkıh için “Usûl-i Fıkıh İlmi”, Arap dili için “Nahiv Kâideleri”, hadisler için “Hadis Istılahları İlmi” ve tefsir için de “Tefsir

⁴⁹ ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, Kâhire, Mektebetü Vehbe, I, 17.

Kâideleri” vazedildi. İşte “Tefsir Kâideleri” veya diğer ilimlerle ilgili kâideler birbiriyle iç içe girmiş olarak neşet etmeye başlamıştır.”⁵⁰

Başta da ifade ettiğimiz gibi tefsir ilminin usul ve kâidelerine ilişkin olarak tedvin edilmiş olan ilk eserin kime ait olduğunu söyleyebilmek çok zordur. Fakat şunu kesin olarak ifade edebiliriz ki, bu ilimler, kâideler ve usûller, Sahabe döneminden Etbâu’t- tâbiîn dönemine kadar gelen pek çok kudretli âlimin vücuda getirdikleri çalışmaların neticesinde ortaya çıkarılmıştır. Çünkü onların aydınlık tarihleri, bize, Kur’an-ı Kerim’in anlaşılmasına ilişkin olarak vazedilen usûl ve kâidelerin, Nebevî metoddan sonra ikinci esas olduğunu gösteren örnekler sunmaktadır.

Burada şu mülahazayı da kaydetmeden geçemeyeceğiz: Yukarıda zikri geçen görüşler genel anlamda tefsir kâidelerinden bahsetmekteydi. Ancak bağımsız olarak “tefsir kâideleri”nin ortaya çıkışına dair ikna edici ve yeterli malumata rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ne var ki Hâlid b. Abdurrahman el- Ak, *Usûlü’t- tefsîr* adlı eserinde, “kavâidü’t- tefsîr” veya buna yakın bir başlık altında üç tane eserin fihristlerine vakıf olduğunu, bu kitaplardan birinin müellifinin Hicri 621 senesinde, diğerinin de Hicri 777’de vefat ettiğini kaydeder.

Bu bağlamda şunları ifade edebiliriz: Tefsir kaideleri ilminin ilk nüveleri Allah Resulü’nün elinde zuhur etmiştir. Nebi’den sonra tefsir imamları olan sahâbenin elinde, akabinde de tâbiûn döneminde görülmeye başlanmış; netice itibariyle tefsir kâideleri ilminin doğuşu, tefsir ilmiyle eş zamanlı olmuştur. Ancak tefsir kâideleri tefsirler içinde dağınık şekilde bulunuyordu. Daha sonra tefsir kitaplarının artmasıyla tefsir kaidelerine dair birikim de çoğalmış oldu.

Hicri ikinci asırda tefsir kâideleri yeni döneme girmiş, bunların bir kısmı usul alanında bir ilk olan Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde ve yine ona ait olan *Ahkâmu’l- Kur’ân*’da görülmektedir.

⁵⁰ ‘AK, Hâlid b. Abdurrahman, *Usûlü’t- Tefsîr ve Kavâiduh*”, Dâru’n- Nefâis, Tsz., s. 34. Burada İmam Şâfiî’nin, usûl-i fikh ve kavâid-i tefsîr ilimlerinde yazılmış ilk eser olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserine atıfta bulunmamız uygun olacaktır. Çünkü İmam bu kitabında, Kur’an, sünnet, beyanın mertebeleri, nâsîh ve mensûh, âm, hâs, mücmel, mufassal, emir ve nehy gibi pek çok usul konusundan bahsetmiştir. Bunların tamamı da tefsir fikh usulünün müşterek konularıdır. Nitekim İmam Cüveynî “Şerhu’r- Risâle”sinde şöyle demiştir: Usul ve usule ait eser ve bilgileri İmam Şâfiî’den önce kimse ele almamıştır. Ondan önce bu ilimler dağınık şekilde mevcut iken, o usule ait bu dağınık malumatı derledi ve usule dair eserini tasnif etti. Diğer taraftan müfessirler, yazdıkları tefsirlerin mukaddimelerinde kâide ve usûle dair pek çok husussa yer vermişlerdir. Bunları da Kurtubî, Mâverdî, ve İbn Âşûr’un tefsirleriyle, Zerkeşî’nin el-Burhân’ında ve Suyûtî’nin el- İtkân’ında görmek mümkündür. (Bkz. ‘AK, *Usûlü’t- Tefsîr*, s. 3.).

Üçüncü ve dördüncü asırda, tefsir, usul ve dilbilimi kitaplarındaki tefsir kaideleri daha geniş çerçevede tedvin edilmiştir. İbn-i Kuteybe'nin *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*'ı, Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı ve İbn-i Fâris'in *es-Sâhibî* adlı eserleri bu bağlamda zikredilebilir.⁵¹

Hicrî beşinci ve altıncı asırlarda ise tefsir, fıkıh usulü ve dilbilim alanlarında yazılmış pek çok eser bulunmaktadır. Bu cümleden olmak üzere, İbn-i Hazm'ın *el-İhkâm*'ı, Cüveynî'nin *el-Bürhân*'ı, Serahsî'nin *Usûl-i fikh*'ı, İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnu'l-Efnân*'ı, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı, İbn-i Atıyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz*'i vb. pek çok eser sayılabilir. Hicrî sekizinci asra gelince, bu asırda kâideler üzerinde çokça durulduğuna şahit oluyoruz. Şeyhulislam İbn-i Teymiyye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim'in yazdığı eserler, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhî'ti*, Kurtubî'nin *el-Cami' li ahkâmi'l-Kurân*'ı, İbn-i Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Zerkeşî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve *el-Mensûr fî kavâidi'l-fikh*'ı, İbn-i Receb'in eserleri vs. bu meyanda zikredilebilir. Böylece tefsir kâidelerinin, ikinci beş asır zarfında tefsir, tefsir usulü, fıkıh kâideleri ve usûlüne ilişkin eserlerin içinde dağınık şekilde mevcut olduğunu görüyoruz. Hicrî 14.asra gelince, tefsir kâideleri konusunda Abdurrahman es-Sa'dî tarafından müstakil olarak telif edilmiş olan *el-Kavâidu'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı esere vakıf oluyoruz.⁵² Tefsir kâidelerinin ortaya çıkışı hakkında ayrıntılı olarak verebileceğimiz malumat bunlardan ibarettir.

İ. Tefsir Kâidelerinin Kısımları ve Bunlara Dair Misaller

Tefsir ilminin bir kısım kâideleri vardır ve bunlar Allah'ın kitabını doğru biçimde anlamaya yardım eder. Bir müfessirin görevi bu kaideleri öğrenmek ve tefsir esnasında tatbik etmektir. Bunlar pek çok ilimde olduğu gibi belirli sayıda ve değerli kâidelerdir. Öncelikle tefsir kâidelerinin türlerini ve kaç kısım olduğunu ifade etmede yarar görmekteyiz.

Âlimler tefsir kâidelerini birkaç kısma ayırmışlardır. Bazıları onları genel ve özel olmak üzere ayırmışlardır. Kimisi, genel kâideler ve tercihe bağlı olan kâideler olarak taksime tabi tutmuşlardır. Bazısı da, kaideleri, ilimler arasındaki ortak kaideler, sadece tefsire mahsus olan kâideler, tefsir ve fıkıh arasındaki müşterek

⁵¹ SEBT, *Kavâidü't-Tefsîr*, I, 41.

⁵² SEBT, a.g.e., I, 43.

kaideler ve konulu tefsire has olan kaideler biçiminde ele almışlardır.⁵³ Bazı ulemâ ise tefsir kaidelerini çok daha geniş çerçevede ele alarak kategorize etmişler ve üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen kaideler şeklinde taksimata girişmişlerdir. Birinci kısım iki türe ayrılmıştır:

Birincisi: Bir konuya mahsus olmayıp, az veya çok ihtilaf edilen konuların kapsamına giren kaidelerdir. Bunlardan bazıları konuların geneline yani çoğunluğuna veya tamamına taalluk eden kâidelerdir.

İkincisi: Bir konuyla sınırlı olan kaidelerdir. Bu kaideler de kendi içinde farklılık gösterir. Bunlardan bazıları pek çok cüz'ıyyâtı ihtiva ederken, bazıları da pek az cüz'ıyyâtı kapsar. Bu ikinci kısım da ikiye ayrılır: 1- Üzerinde ittifak edilen veya çok az ihtilaf bulunan kâidelerdir. Bu tür kâideler genellikle haberî cümlelerle ve kat'îlik ifade eden kiple ifade edilir. Sözelimi, التأسيس مقدّم على التوكيد “Bir şeyi temellendirilmesi, onu tekitten öncedir” kaidesinde olduğu gibi. 2- Üzerinde güçlü bir görüş ayrılığı bulunan ve bu şekilde tanınan kâidelerdir ki, soru kipiyle ifade edilir. Örneğin, هل الأمر يقتضي تكرار؟ “Emir tekrarı gerektirir mi?” kuralı buna misal verilebilir.⁵⁴

Yukarıda zikrettiğimiz tefsir kaidelerine dair misallere gelince, şu önemli hususu belirtelim ki, burada kâidelerden murâdımız, müfessirin bir Kur'an ayetini tefsir ederken ihtilaf esnasında iki anlamı ayırt etmede kullandığı kâidelerdir. Kâidelerin tatbiki sırasında âlimlerin bu konudaki görüşlerine yer verilecektir. Şimdi bu kaidelerden bazılarını ve bunlara ilişkin örnekleri sunmak istiyoruz:

المعهود من ألفاظ القرآن كلها أنها تكون دالة على جملة معان-
lafızları, birçok anlama delalet eder.”⁵⁵

إذا عُرف التفسير من جهة النبي فلا حاجة إلى قول من بعده-
gelen bir tefsir varsa, ondan sonra başka görüşe ihtiyaç duyulmaz.”

قول الصحابة مقدّم على غيرهم في التفسير ، وإن كان ظاهر السياق لا يدلّ عليه ؛ لأنهم أعلم -
Sahâbe kavli, siyak zahiren delalet etmese bile, tefsir konusunda diğerlerinden önce gelir. Çünkü sahabe Kur'an'ın anlamları, iniş sebepleri ve maksatları konularında daha bilgilidirler.

إعراب القرآن ينبغي أن يكون على أفصح الوجوه ، ولا يفسّر بمجرد الاحتمال النحويّ الإعرابيّ -
Kur'ân'ın i'râbı en fasih olan veche

⁵³ MUBÎDÎ, *Kavâidü't- Tefsîr*, s. 397.

⁵⁴ SEBT, a.g.e., I, 51-52.

⁵⁵ İBN-İ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Celâu'l- Efhâm Alâ Hayri'l- Enâm Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, Tsz., s. 308.

mebnî olmalıdır. Kur'an, kelama yüklenen mücerret i'rab ve nahive göre tefsir edilemez. Bu şekilde yapılan tefsir sadece onun herhangi bir anlamı olmuş olur.”⁵⁶

“إنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ”⁵⁷ ayeti bu kaide için örnek olarak zikredilebilir. İbnü'l- Kayyim, bu ayet hakkında görüş bildirenlerin görüşlerini, “Burada mevsûf hazfedilerek, onun yerine sıfatın ikame edilmesi söz konusudur. Sanki şöyle denilmektedir: “Allah'ın rahmeti iyilik yapanlara yakın bir şeydir” diye belirttikten sonra bu görüşün sahih olmadığı kanaatini taşır ve bunlara karşı şöyle cevap verir: Evvela ‘şey’ malumattan daha genel bir ifadedir. Yani şey denildiğinde, vâcibi de mümkün olanı da kapsar. Binaenaleyh, burada ayete ‘şey’ kelimesinin takdir edilmesinin, bırakın en yüksek belagat ve fesahate ulaştırdığını, ayete fazladan bir fesahat ve belâgat kattığı dahi söylenemez. Sözelimi حائض وطامث وطاق شيء getirilerek شيء شيء طالق denilmesinde hangi belagat ve fesahatten söz edilebilir? Eğer bu şekilde söylenilseydi, işitenler bunu çirkin bulacaktı. Şu halde kelama fayda sağlamayan bir şey nasıl takdir edilebilir? Çünkü kelimenin ‘şey’ olması malum ve genel bir konu olup, ne medhe, ne de zemme ve ne kemale ve ne de eksikliğe delalet eder.⁵⁸

Burada dikkat edilmesi gereken hassas nokta şudur: Allah kelamının sadece nahiv ve i'rab kurallarına dayalı olarak tefsir edilmesi ve ilahi kelama buna göre anlam verilmesi caiz değildir. Kur'an i'rabı ile iştilal eden pek çoklarının düştüğü hatalardan biri de bu konudur. Zira onlar ayeti oluşturan terkinin irabını yapmak suretiyle tefsir etmeye çalışırlar. Bu terkipten de uygun olan herhangi bir mana anlaşılabilir. Bu tarzda yapılan tefsir büyük bir hatadır ve dinleyeni, bu terkip diğer bir konteks veya diğer bir kelimada bu anlama gelse de, Kur'an'ın muradının ondan başka olduğuna dair kesin kanaate sevk eder. Çünkü Kur'an'ın, şu ayetin kıraatında olduğu gibi, bazılarının onların verdiği anlama gelmesi gerekmez: والأرحام إنَّ الله كان عليكم رقيباً Ayetteki⁵⁹ الأرحام kelimesi başındaki vâvın kasem vâvı olması sebebiyle mecrur okunmuştur. Bazılarına göre والمسجد الحرام ayetindeki⁶⁰ لكن الراسخون في به deki mecrur zamire atıftan dolayı mecrurdur. Keza

⁵⁶ TAYYÂR, Müsâid, *Fusûlün fi Usûli't- Tefsîr*, Riyad, Dâru'n- Neşri'd- Düvelî li'n- Neşr ve't- Tevzi' 1. Basım, 1413/1993, s. 89.

⁵⁷ A'râf, 7/56.

⁵⁸ İBN-İ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tefsîru'l- Kayyim*, Thk.: Muhammed Hâmid el-Fikâ, Beyrut, Dâru'l- Mektebeti'l- İlmiyye, s. 268-269.

⁵⁹ Nisâ, 4/1.

⁶⁰ Bakara, 2/217.

المقيمين⁶¹ العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة kelimesi kasev vavı sebebiyle mecrurdur. Bu ve buna benzer örnekler çoktur. Zira Kur'an'ın kendine mahsus bir örfü ve bilinen manaları vardır ki, onu başka türlü tefsir etmek uygun olmadığı gibi, caiz de değildir. Çünkü Kur'an'ın anlamlarının anlamlara nisbeti, lafızlarının lafızlara nisbeti gibidir. Hatta daha da büyüktür. Nasıl ki Kur'an'ın lafızları, lafızların kralları, en yüceleri ve en fasih olanlarıdır ve en büyük âlimlerin dahi fesahatine erişemediği en yüksek fesahat mertebesini haizdir; aynen öyle de, Kur'an aynı zamanda en yüksek, en muazzam ve en değerli anlamları hâvidir. Binaenaleyh Kur'an'ı, ona layık olmayan anlamlarla tefsir etmek ve birtakım i'rab ve nahiv kurallarıyla sınırlı olarak izah etmek caiz değildir.⁶²

İbn-i Kayyim yukarıdaki misalle ilgili mülâhazalarını zikrettikten sonra şöyle der:

“Bu kaideyi tefekkür et ve daima aklından çıkarma. Çünkü birçok müfessirin zayıf ve çürük görüşlerini tanıma konusunda ondan yararlanacak ve Allah'ın muradının bu zayıf tefsirler ve izahlar olmadığını kesin olarak bileceksin. Tefsir usulü konusunda ileride daha geniş bilgi vereceğiz. Nitekim bu kaydettiğimiz husus da tefsir usulüne dair bir esastır.”⁶³

Konuya dair diğer bir örnek daha sunmak istiyoruz: ⁶⁴ ذلك الكتاب لا ريب فيه⁶⁴ ayeti hakkında Ebû Hayyân der ki: “Bizim tercih ettiğimiz görüş şudur: ذلك الكتاب , müpteda ve haberden oluşan müstakil bir cümledir. Çünkü kelamın zamire gerek duyulmadan anlaşılması mümkün ise, bu şekilde anlamak evlâdır. Nitekim biz Kur'an'ın i'rabında bu yolu izlemekteyiz. Yani kelamı anlamada idmâr (zahir takdir etme) yolunu tercih etmiyoruz. Ancak istisnai olarak tekellüften uzak ve Arap dili vecihlerine uyum gösteren hallerde idmâr yoluna gittik. Allah kelamına, İmru'l-Kays ve A'sâ'nın⁶⁵ şiirlerinde olduğu gibi lafız için muhtemel olan bütün anlamları vermedik. Mademki Kur'an en fasih kelimedir; o halde onun i'rabı da en fasih vecihlerle yapılmalıdır. Biz burada daha önce zikredilen pek çok şeyi hatırlatıyoruz ki, üzerinde düşünülün ve araştırmacılar bunlar arasından bir tercihte bulunabilsin.”⁶⁶

⁶¹ Nisâ, 4/162.

⁶² TEFSİRÜ'L- KAYYİM, s. 269.

⁶³ TEFSİRÜ'L- KAYYİM, aynı yer.

⁶⁴ Bakara, 2/2.

⁶⁵ İmru'l- Kays ve A'sâ, cahiliye şairlerindedir.

⁶⁶ TAYYÂR, a.g.e., s. 90.

vakit, bu ifade, ayetin, sadece bu sebebe mahsus olduğu anlamına gelmez. Bilakis ayetten murad lafızlardır. Bu nedenle, sebep her ne kadar hususi olsa da, lafızlar genel manada anlaşılır.⁷⁴

Bu kaideye, *إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَيْتَرُ* ayeti⁷⁵ örnek verilebilir. Bu ayet bir kavle göre Âs b. Vâil es-Sehmî, bir kavle göre Ukbe b. Ebî Muayt, diğer bir görüşe göre ise Kureyş'e mensup bir topluluk hakkında nazil olmuştur. İbn-i Cerîr Taberî der ki: Bana göre bu görüşlerin doğruya en yakını şöyle denilmesidir: Allah Teâlâ, Resulüne buğz eden kimsenin en zelil ve sayıca en az ve nesli en kesilmiş olduğunu haber vermiştir. Dolayısıyla, her ne kadar ayet belirli bir şahıs hakkında inmiş olsa da, ona buğz eden kim olursa olsun bu sifata sahip olmuş olur.

Muhammed el-Şenkîfî'nin *أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظِلْمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبُرُقٌ...* ayeti⁷⁶ üzerindeki değerlendirmesi de, sadedinde olduğumuz kâideyi açıklayıcı olması yönüyle anlamlıdır: “Bu ayet her ne kadar münafıklar hakkında nazil olmuşsa da, muteber olan sebebin hususiliği değil hükmün umumiliğidir.”⁷⁷

Değerlendirme

Kâidelerin kısımları ve türlerinden bahsettikten sonra, mezkûr taksimât hakkında kısaca şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Bu taksimât, birbiriyle iç içe girmiş ve bazen birbirinin tekrarı olabilen konulardır. Burada genel ve özel kâideleri reddetmiyoruz; çünkü bu taksimat, ya Arap dilinden, ya fıkıh usulünden, ya belâgatten veya Kur'an'ın tefsir edildiği diğer ilimlerden kaynaklanmaktadır. Buna göre zikri geçen kâidelerin tamamı az önce zikredilen bir tek anlama ircâ edilebilir. Yapılan bu ayırımlar aynı şekilde müfessirlerin nezdinde de mevcuttur. Nitekim müfessirler bazen ‘Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri’ derken, aynı muhtevayı bazen de ‘konulu tefsir’ adıyla öne çıkarırlar. Yani isimlendirmeler farklı olsa da muhteva aynıdır. Çünkü konulu tefsir, Kur'an'ı mushaftaki ayet tertibini esas alarak değil, ‘bir konudaki ayetleri ve tefsirlerini bir araya getirip, bu ayetlerdeki müşterek hükmü ve Kur'anî maksatları istinbat etmektir. Diğer bir ifadeyle konulu tefsir, meseleleri, bir veya birden çok suredeki Kur'anî maksatlara göre ele alan ve örneklerle ortaya koyan bir ilimdir. Örneğin, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri konusunda insanların en

⁷⁴ Bazen bir ayetin birden çok nüzul sebebi olabilir. Bu durumda, bunlardan birinin ayetin doğrudan sebep-i nüzulü olması ihtimal dâhilindedir.

⁷⁵ Kevser, 108/4.

⁷⁶ Bakara, 2/19.

⁷⁷ TAYYÂR, a.g.e., s. 99.

önünde gideni Hazreti Muhammed'dir. Keza ahkâm ayetlerinin tefsiri konusunda Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'an*'ı gibi pek çok eserler vardır. Yani nasıl ki tefsire ait isimler ve kavramlar varsa, aynı şekilde kâidelerle ilgili de isimlendirmeler ve kavramlar vardır. Allahu a'lem.

K. Tefsir Usûlü, Tefsir Kâideleri, Tercih Kâideleri ve Kur'an İlimleri Arasındaki Farklar

Tefsir usûlü, müfessirin Kur'an'ın anlamlarını ve tefsirdeki farklı görüşleri yazarken başvurduğu ilmî esaslardan ibarettir. Buna göre tefsir usulü şu iki durumda kullanılır:

Birincisi: Anlamın ilk olarak beyan edilmesi durumunda kullanılır. Buna göre, müfessirin tefsir usulünü bilmesi zayıf ve fâsit anlamlar zikretmesine engel olur.

İkincisi: Çeşitli görüşler arasında tercihte bulunma durumunda kullanılır. Çünkü bir görüşün tercih edilmesi, ancak ilmî kaideleri ve tercih ipuçlarını bilmekle olur. Aksi halde yani ilme dayanmaksızın ortaya konulan fikir ve görüşler makbul addedilmez ve Allah hakkında bilgisizce söz ortaya atılmış olunur.⁷⁸

Kur'an ilimlerine gelince, Zerkeşî bu konuda şöyle der:

“Kâdî Ebû Bekr ibnü'l- Arabî *Kânûnu't- te'vîl* adlı eserinde der ki: Kur'an ilimleri 7450 ilimden ibarettir. Bu ilimlerden 70'i Kur'an'ın kelimelerinin sayısına dairedir. Bunların da her biri dört kısma ayrılır. Nitekim selef âlimlerinden bazıları, Kur'an'ın her bir kelimesinin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de makta'ı olduğunu kaydetmişlerdir. Bu dört kısım mutlak anlamda her kelime için söz konusu olup, kelimelerin oluşturduğu terkipler ve aralarındaki irtibatlardan doğan anlamlar bunların dışındadır. Bunlar ise o kadar çok anlam ortaya çıkarır ki, sayısını Allah'tan başka kimse bilemez.”⁷⁹

Tercih kâidelerine gelince, şöyle ki: Tercih kâideleri müfessirlerin görüşleri arasında tercih yapma esnasında beyan edilen kurallardan ibarettir. Mücerret olarak ve herhangi bir âlimin tercihinin dayanmadan delilsiz şekilde yapılan tercih makbul değildir. Nitekim Şeyhu'l- İslam İbn-i Teymiyye şöyle der:

“Delillerin birbirine eşit olması halinde yapılacak mücerret ihtiyar ile yapılan tercihe gelince, buna hiçbir İslam âlimi sıcak bakmamıştır. Sadece bir grup kelam âlimi buna taraftar olmuştur. Şu halde zahiri ve batını delile dayanmayan mücerret ihtiyar ile yapılan tercihe hiçbir ilim ve zühd sahibi İslam büyüğü onay vermemiştir.”⁸⁰

⁷⁸ TAYYÂR, *et-Tahrîr fî Usûli't- Tefsîr*, s. 17.

⁷⁹ ZERKEŞÎ, *el-Bürhân*, I, 17.

⁸⁰ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, X, 472.

Tercihden muradımız, bir delil sebebiyle iki emareden birinin güçlü ve ağır basmasıdır. Tefsir faaliyetinde de bunun çok büyük önemi vardır. Hatta bu tercih anlamı sadece tefsir ilmiyle de sınırlı değildir. Usulcülerde, fukahâda ve diğerlerinde de söz konusudur. İbn-i Teymiyye bu konuda şöyle demiştir: Allah Teâlâ, emrettiği her şeyi ilme istinat ederek emretmiştir. İslam âlimi ise, kendisine gizli ve kapalı olan hususlarda delilleri inceler ve delillerden en üstün olanıyla amel eder. Kesin kanaate varılan emirlerde râcih ve üstün olan malumdur; ancak birinin diğerine tercih edilmesinde şüphe söz konusu ise, kendisi birinin râcih olduğunu zannetse bile, onunla amel edilmez. Râcih olduğuna dair zannı da, karşı tarafın deliline üstün olduğunu gösteren bir delile dayanmalıdır. Birinin diğerine rüchanı malum olmadığından, meselenin ilme dayalı bir tercihe ulaşması gerekir ki, Kur'an'ın ifadesiyle zanna değil ilme tâbi olunabilsin. Bu da ⁸¹ فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها⁸¹ ayetinde, ⁸² واتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ⁸² ilahi beyanında ve ⁸³ رَبِّكُمْ⁸³ fermanında buyrulduğu gibi en güzel olana tâbi olmaktır.

İki delilden birisi üstün ise ona uymak en güzeldir ki, bu malumdur. Burada müctehide düşen görev ise, diğer delillere üstün olduğuna kâni olduğu delile dayanarak amel etmektir. Bunun anlamı ise birbirine karşıt olan iki delilden en üstün olanıyla amel etmektir. Böyle olunca müctehit sadece ilimle amel etmiş olacaktır.⁸⁴ Bu iş de müctehidin sorumluluğundadır.

Tercih ve ihtiyar, ihtilaf bulunması halinde olur. Burada ihtilaftan muradımız, tefsirle alakalı görüşlerin farklılığıdır. Bu da kendi arasında ikiye ayrılır: Tenevvu' (çeşitlilik) ihtilafı ve tezat (karşıtlık) ihtilafı. Tezat ihtilafı birbirine zıt iki görüşün varlığıdır.⁸⁵

Tenevvu' ihtilafında tezat ve çelişki söz konusu değildir. Bilakis her iki görüşün de doğru olması mümkündür. Tenevvu' ihtilafı da kendi içinde dört kısımdır:

Birincisi: Tefsir edilen lafız birden çok sığata sahiptir. Bu durumda müfessirlerin ihtilafı sıfatlarda ve ibarelerde aranmalıdır. Buna göre her bir müfessir, tefsir edilen lafzı, bazı sıfatlarıyla ifade etmiş olur.

⁸¹ A'râf, 7/145.

⁸² Zümer, 39/18.

⁸³ Zümer, 39/55.

⁸⁴ İBN-İ TEYMİYYE, a.g.e., XIII, 63.

⁸⁵ HİNDİ, Muhammed b. Zeylaî, *İhtiyârâtü ibn-i Teymiyye ve Menhecuhu fi't- Tercih*, II, 8.

İkincisi: İki görüşten her biri diğèrinin anlamına gelir; ama kullandıkları kelime ve ifadeler farklıdır. Yani müfessirler aynı anlamı yakın kelimelerle ifade ederler.

Üçüncüsü: Tefsir edilen lafzın genel olması, bu nedenle de, her müfessirin misal kabilinden o lafzın bir nev'ini zikretmesidir.

Dördüncüsü: Tefsir edilen lafzın birden çok anlam taşıması nedeniyle, her müfessirin bir anlamı zikretmesi veya öne çıkarmasıdır. Buna göre bazen ayet üzerinde söylenen bütün anlamların murad edilmesi caiz olabileceği gibi, bazı durumlarda da caiz olmayabilir. Zaten sahabe ve tâbiûnun Kur'an tefsiri üzerindeki ihtilaflarının çoğu, İbn-i Teymiyye'nin örneklerle ortaya koyduğu üzere, bu neviden, yani tenevvu' ihtilafı türündendir.⁸⁶

Değerlendirme

Yapılan açıklamalardan ortaya çıkan şudur: Kur'an ilimleri, tefsir kâidelerinden ve tefsir usulünden daha genel ve kapsamlıdır. Zira Zerkeşî'nin ifadesinde de görüldüğü üzere, Kur'an ilimlerinin 7450 olması, onun pek çok ilmi kapsadığını ve bu bağlamda tefsir kaidelerini ve usulünü de içine aldığı gösterir.

Tayyâr, tefsir usulünün Kur'an ilimlerinden başka bir şey olduğunu söylemiştir. Bunun nisbete bağlı bir ihtilaf olduğu açıktır. Çünkü usul, tefsire nisbet edilmektedir. Tefsir ise Kur'an ilimlerinin bir parçasıdır. Buna göre tefsir usulü de Kur'an ilimlerinin bir cüz'ü olmaktadır. Tefsir kaidelerine gelince, bunlar ise tefsir usulü kavramıyla benzerlik arz etmektedir. Nitekim Şeyhu'l- İslam İbn-i Teymiyye, Kur'an'ı anlamaya ilişkin küllî kâidelere, Kur'an tefsirinin ve anlamlarının bilinmesine, tefsir ilmine dair nakledilen haberler ve bunlar arasından akla uygun olanlarla, hak ile batıl olanların ayırtilmesi ve farklı görüşleri birbirinden ayırıcı kesin delil konularındaki suale, tefsir usulündeki küllî kaidelerle cevap vermiş ve cevabında tefsir kaidelerine benzer ifadeler kullanmıştır. Tefsir usulü adının yer aldığı ilk eseri telif eden kişi ise *el-Fevzü'l- Kebîr fî Usûli't- Tefsîr*'iyle Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176H) olmuştur. Bu isimle daha sonra pek çok eser telif edilmiştir.⁸⁷

⁸⁶ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmû'l- Fetâvâ*, XIII, 333; HİNDÎ, Muhammed b. Zeyleî, *İhtiyârâtü İbn-i Teymiyye fî't- Tefsîr ve Menhecuhu fî't- Tercîh*, II, 7-8.

⁸⁷ TAYYÂR, *et-Tahrîr fî Usûli't- Tefsîr*, s. 17.

Öte yandan tercih kâideleri bir ayet veya kelimenin tefsirinde ihtilafların bulunması halinde kullanılırlar. Tefsir kaidelerine ise, bir meseleyi tefsir kaidelerine dayandırmak istediğimizde müracaat ederiz. Kısaca ifade etmek gerekirse, Ubeyr'in dediği gibi, tefsir kaideleri tercih kaidelerinden daha kapsamlıdır. Zira tefsir kaideleri, müfessirin tefsirinde kullandığı kesinleşmiş hususlardır ve müfessir bu kaideleri Kur'an'ın anlamlarını istinbat için devamlı istihdam ettiği bir yönteme dönüştürür. Buna karşın tercih kaideleri ise tefsir kaideleri üzerine bina edilir ve tefsir kaidelerinin bir ürünüdür. Örneğin, Kur'an'da yer alan bir ayetin manasının Kur'an üslubundaki genel kullanımına hamledileceğine ilişkin kaideyi ele alalım. Bu tefsir kaidesine, ihtilaf durumunda, tercih kaidesi bina edilir. Yani bir ayet hakkındaki Kur'an'ın genel kullanımına uygun olan bir görüşü tercih, başka kıstaslara göre tefsir etmekten evlâdır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'da en çok kullanılan ve cârî olan anlamın öne çıkarılması tercihe şayandır. Binaenaleyh her bir tercih kaidesi, aslında aynı zamanda bir tefsir kaidesidir. Keza her tefsir kaidesi de bir tercih kaidesi olmaya elverişli olup, ikisi arasında zaman zaman tedâhul/ iç içelik söz konusudur.⁸⁸

L. Tefsir Usûlünün Önemi

Tayyâr şöyle der: Tefsir usulü, yukarıda zikrettiğimiz üzere, her iki durumda da kullanıldığına göre, bu durum tefsir usulü disiplininin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Çünkü tefsir usulü müfessiri Kur'an'ı hatalı anlamaktan korur ve ona zayıf görüşleri ilmî bir şekilde ayıklama imkânı verir.

Şu halde tefsir usulü, tefsire dair görüşlerin ölçülüp tartıldığı ve sahih olanın olmayanından ayırt edildiği bir kıstas hükmündedir. Şayet tefsir usulü olmasaydı, sağlam olan görüşlerle sakat olanları tefrik etme imkânımız olmayacaktı.

Hazreti Âişe'nin (r.anhâ) rivayet ettiği şu hadis konumuza ışık tutması yönüyle çok anlamlıdır:

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات، “Allah'ın Resulü, فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب”⁸⁹ okudu. Hz.Âişe der ki: Allah'ın Elçisi sonra şöyle buyurdu: Kur'an'dan müteşabih olan ayetlerin peşine düşenleri gördüğünde, işte onlar bu ayette anlatılan kimselerdir, onlardan sakın!⁹⁰

⁸⁸ BİNTİ UBEYR, Abdullah en-Naîm, *Kavâidü't- Tercihî'l- Muallakati bi'n- Nass inde İbn-i Âşûr fî Tefsîrihi: et-Tahrîr ve't- Tenvîr (Dirâse Te'sîliyye Tatbikiyye)*, Dâru't- Tedmuriyye, 1. Basım, 1436/2015 s. 123.

⁸⁹ Âi-i İmrân, 3/7.

⁹⁰ BUHÂRÎ, “Tefsir” 1.

Hadisin manası usul bilmenin önemine işaret etmektedir. Yani, muhkemle müteşâbih olan ayetleri tefrik edecek bir usul ve kıstas bulunmazsa, müteşabihten nasıl kaçınılabilir?

Değerlendirme

İlmî veriler bize tefsir usulünün iki aşamalı olarak uygulanması gerektiği sonucuna götürmektedir.

Birincisi: Sahih olan görüşün sahihliğinin bilinmesi ve buna dair delil getirilmesi,

İkincisi: Hatalı olan görüşün hatasının bilinmesi ve buna dair delil getirilmesi.

Müfessir bu iki işlemi uygulayarak doğru olan görüşü hatalı olandan ayırt etmiş olur. Zira muhkemi müteşabihten ayıran veya ayıklayan bir ölçü olmadığı takdirde, müteşabihata düşmekten nasıl sakınılacağı izahtan vareste bir husustur.⁹¹

M. Hadislerde ve Selef-i Sâlihînın Haberlerinde Tefsir Usulü Örnekleri

1. Hadislerde ve Selef-i Sâlihînın Haberlerinde Tefsir Usulü

Allah Elçisi'nin beyanlarında ve sahâbe, tâbiûn ve onların izleyicisi olan etbâu'ut- tâbiînın tefsirlerinde, bu ilmin bazı meselelerine işaretler vardır. Tefsir usulüne dair örneklerin istinbat edildiği haberleri aşağıdaki gibi kısımlara ayırabiliriz:

Birincisi: Doğrudan tefsir usulü konularına temas eden haberler,

İkincisi: Tefsir usulünün bazı meselelerine işaret eden haberler. Özellikle seleften bazılarının diğer bazı seleften gelen haberler üzerindeki değerlendirme ve tashihleri bu cümleden olarak zikredilebilir.

Üçüncüsü: Tefsir usulünün bazı konularına ilişkin tümevarım yoluyla çıkarılan haberler.

Şimdi bunların her birine örnek vermek istiyoruz:

1. Buhârî, *Sahîh*'inde, Abdullah b. Ma'kil'den şöyle nakletmiştir:

“Ka'b b. Ucre'nin yanına oturdum ve ona fidye hakkında sordum. Dedi ki: Fidyeye meselesi özel olarak benim hakkımda, genel anlamda sizler için nâzil oldu. Allah Resulü'nün huzuruna vardım. O esnada bitler yüzüme düşmüştü. Allah Resulü buyurdu:

⁹¹ TAYYÂR, *et-Tahrîr fî usûli't- tefsîr*, s. 19.

Gördüğüm kadarıyla ciddi acı içindesin ve gördüğüm kadarıyla dayanamaz bir haldesin! Bir koyun bulabilir misin? Dedim: Hayır, koyun kesecek gücüm yok. Buyurdular ki: O halde üç gün oruç tut ya da her birine yarım sâ' olmak üzere altı yoksulu doyur.”⁹²

2. Buhârî, *Sahîh*'inde İbn-i Mesud'dan şöyle rivayet etmiştir:

“Adamın biri eşini öpmüştü. Bunun üzerine Allah Elçisi'nin huzuruna geldi ve durumu anlattı. Akabinde وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزَلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ayeti⁹³ nâzil oldu. Adam; Bu ayetin mesajı bana mı? diye sordu. O şöyle cevap verdi: “Ümmetinden onunla amel eden herkese.”⁹⁴

Bu iki örnekte, hem Peygamber'in hem de sahâbinin ifadelerinde “Lafzın umumi oluşuna itibar edilir, sebebin hususiliğine değil' kaidesine açık bir delalet vardır. Nitekim bu kaide esbâb-ı nüzûl konusunda en çok kullanılan kaidedir.

2. Tefsir Usulünün Bazı Meselelerine İşaret Eden Haberler

Bazı haberlerden hareketle tefsir usulüne dair bir kısım meseleler istinbat edilebilir. Bununla ilgili bazı örnekleri şöyle sunabiliriz:

Taberî'nin Ebû Bişr'den senediyle rivayet ettiği hadis şöyledir:

“Saîd b. Cübeyr'e dedim ki, ayetinde kastedilen kişi وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ⁹⁵ Abdullah b. Selam mı? Dedi ki: Bu sure Mekke'de inmiştir. Şu halde Abdullah b. Selam nasıl olabilir? Saîd b. Cübeyr bu ayeti وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ şeklinde okurdu. Yani ‘Kitabın ilmi Allah katındandır’ derdi.”⁹⁶

Bu haber, Kur'an'ın nüzul tarihini bilmenin önemine ve bu bilginin sahih olanla zayıf olan görüşü ayırt etmede önemli bir fonksiyon eda ettiğine işaret eder. Rivayette, Saîd b. Cübeyr ayetin muradının Abdullah b. Selam olmasını kabul etmemiş, çünkü onun Medine'de Müslüman olduğunu, ayetin de o Müslüman olmadan önce indiğini gerekçe olarak zikretmiştir.

Kuşkusuz Saîd b. Cübeyr'in düşüncesi ve değerlendirmesi sahihtir. Ancak bu düşünce ayetin iniş sebebi veya muradının ayet kapsamına dâhil olmasına engel değildir. Bu nedenle Katâde, ilgili ayette geçen عِنْدَهُ kelimesini, dâl'in fethasıyla okunuşunu dikkate aldığı tefsirinde, ayetin umum ifade ettiğine ve dolayısıyla da Abdullah b. Selam gibi ehl-i kitabı da kapsadığına işaret vardır. Nitekim Taberî, senediyle Katâde'den şöyle rivayet etmiştir: “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ” ayetine⁹⁷ göre

⁹² BUHÂRÎ, “Tefsîr” (Bakara) 26.

⁹³ Hûd, 11/114.

⁹⁴ BUHÂRÎ, “Tefsîr” (Hûd) 6.

⁹⁵ Ra'd, 13/43.

⁹⁶ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, XVI, 500.

⁹⁷ Ra'd, 13/43.

Abdullah b. Selâm, Selmân-ı Fârisî ve Temîm-i Dârî söz konusu ilim sahiplerindedir.”⁹⁸

3. Tefsir Usulünün Bazı Konularına İlişkin Tümevarım (İstikrâ)

Yoluyla Çıkarılan Haberler

Bize ulaşan bilgi değeri olan haberlerin izini sürerek, tümevarım yöntemini kullanarak ve analizlerde bulunarak, bu ilme dair dağınık halde bulunan pek çok meseleye ulaşabiliriz. Şimdi bunu örneklerle açıklayalım:

Taberî, Arap dilinde en çok bilinenleri öne çıkarma yöntemini kullanır. Örneğin, *إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا*, ayetini⁹⁹ ele alalım: Taberî, “biz bu kıraatın dışındakileri uygun bulmuyoruz. Bu kıraatteki *إناثا* kelimesi *أنثى*’nin çoğuludur. Bütün Müslümanların elinde bulunan Mushaflarda da bu kıraat vardır ve bu konuda icmâ delili oluşmuştur. Ebû Ca’fer der ki: Tevillerin en tercihe şayan olanı ayetin tevili konusunda zikredilendir. Çünkü bize göre doğru olan kıraat, zikri geçen kıraattır. Bazıları da şu tevili yapmışlardır: Buradaki *إناثا* ‘den maksat, müşrik Arapların Allah’ın yanı sıra taptıkları tanrılarıdır. Bu tanrılara kadın isimleri veriyorlar; onları, Lât, Menât, Uzzâ, Nâile vb. isimlerle anıyorlardı. Bizim bunu ayetin tevili için uygun görmemizin nedeni, Arapların dilinde ve örfünde *إناث* kelimesinin en açık ve maruf olan anlamıdır. Hal böyle olunca, bize düşen ayetin tevilde en çok bilinen anlamı tercih etmektir.¹⁰⁰

Değerlendirme

Zikrettiğimiz görüşlerden sonra şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür: Öncelikle tefsir kaideleri ve tefsir usulüne ilişkin çerçeveyi geniş biçimde ortaya koyduk. İlk olarak verdiğimiz *العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص* kaidesinin, Peygamber (s.a.s) ile sahâbi arasında geçen konuşmalar neticesinde ortaya çıktığını, diğer bir ifadeyle, bu hadisin mezkûr kaidenin istinbatına sebep olduğunu görüyoruz. Bu kaideye göre sebebin hususi oluşuna değil, lafzın genel oluşuna itibar edilmesi gerektiği sonucu elde edilmiştir. Nitekim bu kaide esbâb-ı nüzul konusunda en çok kullanılan kaidelerdendir.

⁹⁸ TABERÎ, a.g.e., Aynı yer.

⁹⁹ Nisâ, 4/117.

¹⁰⁰ TAYYÂR, *et-Tahrîr fî Usûli't- Tefsîr*, s. 24

İkinci örnekte ise ‘*et-Tahrîr*’ adlı eserin müellifi şöyle demişti: Seleften bazılarının diğer bazı selef hakkındaki istidrâklarına, yani hatalı oldukları hususlardaki değerlendirmelerine dikkat edilmesinde yarar vardır. Çünkü değerlendirmeyi yapan kişi, hatalı olduğuna inandığı ve doğruluğuna kanaat getirdiği görüşün sebebini de beyan eder.

Üçüncü misalimize gelince, bu gibi bir kaide ancak seleftin tefsir birikimine ve Arapların lafızların kullanımlarına ilişkin kültürüne vakıf olmakla istinbat edilebilir. Bunun inkârı ise ancak basiret gözüyle yapılacak bir istikrâdan sonra mümkündür.¹⁰¹

N. Tefsir Usûlünün En Önemli Konuları

İlmî konulardan herhangi birini tefsir usulü çerçevesi içine almak ictihadi bir meseledir. Sözelimi iki şahıs, bir bilginin tefsir usulü alanına girip girmediği konusunda ihtilaf edebilir. Yahut bazı âlimler, kendi kanaatlerine göre bazı ilimleri tefsir usulüne dâhil edebilirken, diğer bazı âlimler ise farklı kanaate sahip olduklarından o ilimleri tefsir usulü içinde mütalaa etmeyebilirler. Şu halde biz tefsir usulü meselelerinin en önemli olanlarını üç kısımda ele alıyoruz:

Birincisi, tefsir kaynakları ve yöntemleridir ki, bunun içerisine, bütün alt bölümleriyle Kur’an’a hizmet eden dilbilimi ve diğer şer’î ilimler de dâhildir.

İkincisi, tefsirde ihtilafın sebepleri ve çeşitleridir. İhtilaf türlerine, bazı müfessirlerin, tefsirleri esnasında kullandıkları yöntem dâhil edilebilir. Zira müfessirler bazen bir anlamı bir örnek üzerinden ifade edebilmekte veya lafzın anlamına ait bir kesitle veya onun lâzımı ile ya da bunun dışındaki bir tabirle ifade edebilmektedirler.

Üçüncüsü, tefsir kaideleri iki kısımdır. Birincisi genel kaidelerdir ki, bunlara dair örnekleri arz ettik. İkincisi ise, tercih kaideleridir ki, müfessirlerin ihtilaflarına nasıl bir keyfiyetle yaklaşılacağına dairdir. Bunlar da özel kaideler sınıfına dâhil edilir. Özel kaidelerle ilgili örnekleri de aynı şekilde sunmuştuk.

O. Nebvî Tefsirle Alakalı Tefsir Kaidelerine Örnekler

Örnek 1: إذا عُرف التفسير من جهة النبي صلى الله عليه وسلم فلا حاجة إلى قول من بعده
“Eğer tefsirin Allah Resulü cihetinden geldiği biliniyorsa, onun üstüne bir söze hâcet

¹⁰¹ TAYYÂR, a.g.e., Aynı yer.

yoktur.” Bunu farklı bir şekilde şöyle de ifade etmemiz mümkündür: “Şâriin Kur’an’ın lafız ve tefsirine dair beyanı, diğer bütün beyanlara önceliklidir.”

Kanaatimizce bu kaide, usulcülerin, “Nassın olduğu yerde icihat yapılmaz” şeklindeki kaideyle de uyumludur. Burada ‘nas’ kelimesinden maksadımız ise, Hazreti Peygamber’in Kur’an ayetlerinin tefsirine dair açık ve tartışmasız beyanlarıdır. Şu halde herhangi müfessirin, Resul’un açıklaması bulunan bir meselede farklı bir tercihte bulunması veya farklı bir görüş ileri sürmesi caiz değildir.

Kâidenin şerhi: Nebi (s.a.s) vahiyle teyit olduğuna ve tebliğle alakalı konularda masum olduğuna göre, ona ait beyanların diğerleri üzerinde üstünlüğü ve ayrıcalığı söz konusudur. Çünkü onun dedikleri doğrudur; onun sözleri arasına yanlış giremez. Yine onun ifadelerinde, diğer insanların sözlerinde bulunmayan bir açıklık ve kolay anlaşılabilirlik vardır. Bu nedenle de onun sözleri diğerlerinden daha önde tutulmalıdır.¹⁰²

Şeyhu’l- İslam İbn-i Teymiyye şöyle der:

“Bilinmesi gerekli olan hususlardan biri de şudur: Şayet Kur’an’da ve hadislerde zikredilen lafızlar ve bunların maksadı Allah’ın Elçisi tarafından dile getirilmişse, bu hususta ne dilcilerin ne de diğerlerinin görüşleriyle delil getirmeye ihtiyaç vardır. Yine o şöyle der: “İman, İslam, küfür ve nifak isimleri ve lafızları konusunda Allah Elçisi öyle beyanlarda bulunmuştur ki, bunlar hakkında ne sarf ilmine ne de Arapların kullandıkları cümlelerden şahit getirmeye gerek vardır. Bu nedenle, bu isimlerin kitap ve sünnetteki müsemmalarına başvurmak gerekir. Zira bu iki kaynak yeterli ve her ihtiyacımızı giderici ölçüde zengindir. Bid’at ehlinin hilafına doğru olan yol ve yöntem de budur. Zira onlar kitap ve sünnetin lafızlarını kendi görüşleri istikametinde yorumlama metodunu izliyor, kelimelerin lügavi anlamlarını tevil ederek Allah ve Resulü’nün beyanlarından yüz çeviriyorlar. Onların dayanakları sadece akıl, lügat ve edebi eserlerden ibarettir.”¹⁰³

Bu konuyu Allah Elçisi’nin ‘iman’ kelimesine yüklediği genel anlam çerçevesinde örneklendirmemiz mümkündür. Mürcie mezhebi imanı mücerret bir tasdikten ibaret görmüştür. Amellere gelince, onlara göre imanın amelle ilişkisi mecazdır. Hâlbuki *الإيمان بضع وستون شعبة* “İman altmış küsur şubedir...” hadisi¹⁰⁴ onların bu iddiasına karşılık vermektedir. Burada mevzuu daha da tavzih etmek için Buhârî’nin Ebû saîd el-Hudrî’den rivayet ettiği şu hadisi de zikretmemiz yerinde olacaktır:

“Allah Elçisi şöyle buyurdu: Kıyamet günü Nûh çağırılır. Nûh da: Buyur Rabbim, emrine âmâdeyim, der. Ona: Ey Nûh, sen tebliğ ettin mi? der. O da ‘Evet tebliğ ettim’ karşılığını verir. Sonra onun ümmetine yönelir ve ‘Nûh siz tebliğ etti mi? diye sorar. Onlar da ‘Bize bir uyarıcı gelmedi’ derler. Rab, Nûh’a ‘Pekâlâ, sana kim şahitlik edecek? der. O da ‘Muhammed ve ümmeti şahitlik edecek’ diye cevap verir ve onun

¹⁰² SEBT, *Kavâidü’l- Tefsîr*, I, 149.

¹⁰³ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmû’l- Fetâvâ*, VII, 286, 287; SEBT, *Kavâidü’l- Tefsîr*, I, 149, 150.

¹⁰⁴ BUHÂRÎ, “İmân” 9.

ümmeti Nûh'un tebliğde bulunduğuna şahitlik ederler. Muhammed de size şahitlik eder. Aslında bu Nebevî beyan, *وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً*, "Ve işte böylece Biz sizi örnek bir ümmet kıldık ki insanlar nezdinde Hakk'ın şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin hakkınızda şahit olsun"¹⁰⁵ ayetinin anlamıdır."¹⁰⁶

Ayrıca bu hadis şu anlama da delalet etmektedir: Eğer bu hadisi tefsir sadedinde bir sahabiden veya tâbiîden ya da başka birinden nakledilen bir yorum varsa, bu yorum öncelikli olarak alınmalıdır. Mezkûr beyan Hz.Nuh kıssasına dair nebevî bir tefsirdir. Çünkü o dinin sahibidir ve başkalarına ait tefsirin onun önüne geçirilmesi düşünülemez.

Hazreti Peygamber'in Kur'an tefsirine dair beyanları farklı şekillerde görülmektedir:

Birincisi: Kur'an'ın Kur'an ile tefsir etmesidir. Sahabenin anlamakta zorlandığı ayette¹⁰⁷ geçen 'zulüm' kelimesine verdiği 'şirk' manası vermesi buna misaldir.

İkincisi: Bir ayetin tefsirine ilişkin açıklamada bulunmasıdır. Bu da iki şekilde olmuştur:

a. Önce tefsiri, daha sonra ise tefsir eden ayeti zikretmiştir. Örneğin miskinlik veya yoksulluğun hakikatini açıklarken, *لا يسألون الناس إلحافاً* "Onlar ısrar ederek halktan bir şey istemezler"¹⁰⁸ ayetini zikretmesi bu cümledendir.

b. Önce tefsir edici ayeti, sonra da ayeti zikretmesidir. Misal: *يوم يقوم الناس* "bütün insanların Rabbülâlemin'in divanında duracakları günde"¹⁰⁹ ayetini zikrettikten sonra, "O gün onlardan birisi tâ kulaklarına kadar ter içinde kalır" diyerek ayete açıklık getirmiştir.

Üçüncüsü: Bir ayetin anlaşılması sahabeye zor geldiğinde, ayeti açıklamıştır. Örnek: Sahabenin, neyin murad edildiğini anlamadıkları 'zulüm' ve 'beyaz iplik ve siyah iplik' lafızlarını onlara açıklaması; zulmün şirk demek olduğunu, beyaz iplik ve siyah ipliğin de gündüzün aydınlığı ve gecenin karanlığı anlamına geldiğini beyan etmesi gibi.

Dördüncüsü: Allah Resulü'nün sözünde ayet zikri geçmediği halde, müfessirin, ayeti tefsiri esnasında, onun ayetin tefsirine elverişli olan sözünü kullanmasıdır veya delil olarak sunmasıdır. Bu yaklaşımlar, müfessirin ayeti anlama

¹⁰⁵ Bakara, 2/143.

¹⁰⁶ BUHÂRÎ, "Tefsîr" (Bakara) 13.

¹⁰⁷ Lokman, 31/13.

¹⁰⁸ Bakara, 2/273.

¹⁰⁹ Mutaffifin, 83/6.

keyfiyetiyle alakalı olup, sanki Allah Resulü'nün o sözünün o ayete dair olduğunu zannetmesidir. Ama gerçek öyle değildir.¹¹⁰ Müfessirlerin bu yaklaşımları tolere edilebilir hatalardır. Çünkü bunu derken 'Hakikat budur' diye bilinçli bir tavır içinde olmazlar.

Beşincisi: Ashabına bir ayet hakkında soru sormuş, hemen akabinde ayeti kendisi açıklamıştır. Örnek: Bir gün ashabına 'kevser'in ne olduğunu sormuş, ardından, "Kevser Rabbimin bana vaat ettiği bir nehirdir. Onda çok muazzam hayır vardır" diye açıklamada bulunmuştur.

Altıncısı: Ashabının, bir ayetin tefsirine dair ihtilafına çözüm getirmek üzere açıklamada bulunmuştur. Örnek: İki sahabinin, takva üzere tesis edilen mescidin hangisi olduğuna dair ihtilaf etmeleri üzerine Allah Elçisi, "İşte o mescit, bu mescittir, Allah Resulü'nün mescididir" buyurmuştur.

Yedincisi: Ayetin ifade ettiği hüküm ifade etmek için, sadece onu okumakla yetinmesidir. Örnek: İçinde haram kılındığına dair beyan olduğu için faizden bahseden ayeti sadece okumakla iktifa etmesi gibi.

Sekizincisi: Kur'an'ı kendisi tevil ederek gereğince amel etmesidir. Örnek: Akrabalarını uyarmasını emreden ayeti, onları "Ey Fihri oğulları, ey Adiy oğulları" diyerek uyarmakla fiilen tefsir etmiştir.¹¹¹

Değerlendirme

Tefsir usulünün en önemli konuları bağlamında arz ettiğimiz bilgilerden hareketle şunu ifade edebiliriz: Tefsir usulünün anlamının tefsir kaidelerinin anlamından daha genel olduğu tartışmasından hareket edersek, bize göre tefsir usulünün kapsama alanı, tefsir kaidelerinin çerçevesinden daha geniştir. Ancak kuşkusuz bizim bu yorumumuz, kanaatimize göre tefsir ilmine nisbet ettiğimiz usul ve kaidelerle alakalıdır. Hakiki ilim ise Allah nezdindedir. Ancak 'asıl' ve 'kâide' kelimelerini mücerret ve hiçbir kelimeye nisbet etmeden kullanırsak, neredeyse bu ikisinin birbirinden farklı olmadığını görürüz.

Nebevî tefsirle alakalı tefsir kaidelerine örnekler konusundaki değerlendirmemiz şudur: Herhangi bir müfessirin, güvenilir delillere dayanmaksızın sadece kendi görüşleriyle Kur'an'ı tefsir etmesi caiz değildir. Bu hüküm tefsir meseleleri hakkında bütün müfessirleri içine alan genel bir hükümdür. Ama tercih

¹¹⁰ SEBT, *Kavâidü't- Tefsîr*, I, 137.

¹¹¹ SEBT, *Kavâidü't- Tefsîr*, I, 130, 142.

ehli olup da bazı meseleleri birbirine tercih edebilen müctehit ise bu hükmün kapsamına dâhil edilmez. Çünkü icthat delillere dayanılarak yapılan bir iştir. Haddi zatında, tefsir konuları hakkında bir müctehidin sadece kendi görüşüyle hüküm vermesi zaten düşünülemez.

Ö. Selefin Tefsirine Dair Örnek Tefsir Kâideleri

1. قول الصحابة مقدم على قول غيرهم في التفسير ، وإن كان ظاهر السياق لا يدلّ عليه ، لأنهم أعلم بمعاني القرآن ، والسبب الذي فيه نزل ، وما أريد به

“Zahiren siyakın delaleti olmasa bile, tefsir konusundaki sahabe kavli diğerlerinden önceliklidir. Çünkü sahabe Kur’an’ın anlamlarını, nüzul sebebini ve maksadını en iyi bilen şahsiyetlerdir.”

Diğer bir ifadeyle, selef bir ayetin tefsiri konusunda iki farklı görüş ortaya koymuşsa, onlardan sonra gelenlerin bir üçüncü görüş ihdas etmeleri caiz değildir.¹¹²

2. Kaidenin izahı: Bu kâide, ümmetin bu kurala uygun davranması gerektiği; aksi halde, üzerinde ittifak edilen delillerden icmânın değeri kalmayacağı anlamına gelmektedir. Çünkü selefin bir hususta ihtilafı da icma olarak kabul edilmelidir. Öyle kabul edilmediği takdirde, icmânın icmâ ile bozulması caiz olur ki, bu ise muhaldir. Bu kaidenin muteber görülmemesi halinde, özellikle çağımızda pek çok yeni hüküm ortadan kalkmış olacaktır.

Ne var ki bazı âlimler, selefin görüşü veya teveli haricinde yeni bir mezhep inşa edilmesine cevaz ve fetva vermişlerdir. Fakat bu fetva, selefin tefsir konusundaki görüşlerinin butlanına delil olmaz mı? Fetva verenler, bu soruya şu yanıtı vermişlerdir: Ümmet bir ayeti tevil etmişse, bakarız: Eğer bu tevil sahabenin görüşünü boşa çıkarıyorsa, o takdirde yeni tevil ihdas etmek caiz değildir. Şayet yapılan yeni yorumun selefin görüşüne zararı yok ise, ikinci bir yorumun ihdası caiz midir? Yani diğer bir ifadeyle, “Eğer selefin görüşleri dışındakilerin tamamı fasittir” diyorlarsa, yeni bir görüş ortaya atmak ve inşa etmek caiz olmaz. Eğer böyle demiyorlarsa, o takdirde herhangi bir görüşü selefin görüşüne öncelemek caiz midir? Çünkü diğer görüşün yani ihdas edilen görüşün içeriği, selef görüşünün fesadına delalet etmiyor. Bazıları buna şöyle demişlerdir: Seleften sonra yeni bir görüş ihdas edilmesi caizdir. Zira sahabe sonrası nesil olan tâbiûn selefin söylemediği tevilleri ortaya atmış olmalarına rağmen, onlar bu durumdan dolayı eleştirilmemiştir. Çünkü

¹¹² TAYYÂR, *Fusûl fî Usûli't- Tefsîr*, s. 88.

getirilen ikinci bir tevil selefte muhalefet anlamına gelmediği gibi önceki görüşün batıl olduğunu da ifade etmez. Hatta selefin ilk tevil, ihdas edilen ikinci tevili geçersiz kılmaz. Diğer bazıları ise, seleften sonra ne ikinci ne de üçüncü bir tevil ortaya atmanın caiz olmayacağı görüşündedirler. Onlara göre, şayet diğer bir tevile gerek olsaydı, onu talep etmekle mükellef olurlar ve o hükmü icat etmek için bütün gayretlerini ortaya koyarlardı.¹¹³ Nitekim Şeyhu'l- İslâm İbn-i Teymiyye bu hususta şöyle demiştir:

“Pek çoğu ‘Eğer ümmet ayetin tefsiri konusunda iki farklı görüş serdederek ihtilaf ederse, daha sonra gelenlerin üçüncü bir rey ihdas etmeleri caizdir’ demişse de, söz konusu ihtilaf ahkâma dairse ikiye ayrılmışlardır: Buna göre bazıları, Kur’an ve hadisin yorumu konusunda ümmetin dalalet üzerinde birleşmesini ve Allah’ın sahabe ve tâbiûnun anlamadığı bir ayet indirmiş olmasını tecviz etmişlerdir. Aslında onlar, Allah’ın diğer bir anlamı murad ettiğini söylüyorlar; ama bu sözü iyice düşünselerdi söylemezlerdi. Evet, doğru olan şudur: Ümmet dalalet üzerinde ittifak etmez ve ikisi de hata olan iki sözü söylemez. Üçüncü görüşün doğru olduğunu da ifade etmez. Fakat mezkûr iddiayı dillendirenler, kendilerine ters gelen görüşleri tevil etmeye alışmışlardır. Onlara göre tevil, bu anlamın bu lafızla murad edilmiş olması ihtimalidir. Hâlbuki bu şekilde tevil yapanlar, ayetin muradını beyan ettiklerinin ve dolayısıyla bir lafza bir anlam yüklemekle Allah’tan haber getirdiklerinin farkında değillerdir.”¹¹⁴

Şimdi yukarıda zikredilen kaideyle alakalı uygulamalı örnekler vermek istiyoruz:

1. Misal: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* “Allah’tan ancak kullarından âlim olanlar korkar” ayetinin¹¹⁵ tefsirine dair şu tefsirdir: İbn-i Kayyim der ki:

“Ali b. Ebî Talha’nın tefsirinde bu ayetin tefsirine dair İbn-i Abbas’ın şöyle dediği nakledilir: “Allah her şeye kâdirdir diyenlere diyorum. Bu anlatacaklarım, İbn-i Abbas’ın fıkhı, tevil ilmi ve esmâ ve sıfâta dair marifetini bir nebze ifade edecektir. Pek çok kelimeler ehlî, her ne kadar dilleriyle kabul ediyorlarsa da, bu sözün yani ‘Allah her şeye kâdirdir’ sözünün hakkını tam vermiyorlar. Sözgelimi kaderi ve kulların fiillerinin yaratılmasını inkâr edenler bu söze layıkı vechiyle iman etmiş olmuyorlar. Keza Rabbin zatıyla kâim olan fiillerini inkâr edenler de, onun kendi başına bir fiil işlemeye kadir olmadığını açıkça ifade ediyorlar. Her kim Allah’ın her an bir faaliyet içinde bulunduğunu ve dilediğini yaptığını kabul etmezse, onun her şeye kâdir olduğuna iman etmiş olmaz. Yine her kim kulların kalplerinin Rahmanın iki parmağı arasında bulunduğunu ve dilediği şekilde evirip çevirdiğini kabul etmez ise, -ki Allah hakiki anlamda kalpleri evirip çevirir; eğer kalbe istikamet vermeyi dilerse doğrultur, kaydırmayı dilerse de kaydırır- Allah’ın her şeye kâdir olduğuna inanmıyor demektir. Keza, Allah’ın yer ve gökleri yarattıktan sonra arşa istiva ettiğini ve her gece dünya semasına nüzul ederek “Kim benden isterse ona veririm, kim istigfarda bulunursa onu yarlıgarım” dediğini, onun ağacın yanına gelerek Musa ile konuştuğunu, yeryüzünde hiçbir sakin kalmadığında kıyamet günü öncesinde yeryüzüne ineceğini, kıyamet günü gelerek kulları arasındaki ihtilafı çözeceğini, kullarına gülerken tecelli edeceğini, onlara mukaddes zatını göstereceğini, ayağını cehennem üzerine koyup cehennemi daraltacağını ve bunun gibi şûn ve fiillerini kabul ve ikrar etmezse, Allah’ın her şeye

¹¹³ KELVEZÂNÎ, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Hanbelî, *et-Temhîd fî Usûli'l- Fıkh*, Thk.: Muhammed b. Ali b. İbrahim, Dâru'l- Medenî li't- Tıbbâ ve'n- Neşr ve't- Tevzî', 1. Basım, 1406/1985, III, 321.

¹¹⁴ İBN-İ TEYMİYYE, a.g.e., XIII, 59, 60.

¹¹⁵ Fâtır, 35/28.

kâdir olduğuna inanmamış demektir.” Ümmetin âlimi ve Kur’an’ın tercümanından gelen ne muazzam sözlerdir bunlar!”¹¹⁶

2. Misal: Taberî, *فيصرك اليوم حديد* “Şimdi artık gözün pek keskindir” ayetinin¹¹⁷ tefsiriyle alakalı olarak şöyle der:

“Dahhâk’tan bunun anlamının, ‘mizanın dili olduğu mervîdir. Dahhâk’ın şunu kastettiğini zannediyorum: İnsanın dünyada yaşadıklarına dair bilgisi ve marifeti onun hakkında adaletli bir şahittir. Bu nedenle onun gözü, adaletle ölçüp tartan ve kişi hakkında eksik ve fazlasıyla ne yapılması gerektiğini bilen mizanın diline teşbih edilmiştir. Keza dünyada işledikleriyle kıyamete ulaşan insanın ilmi de, onu hakkında mizanın dili gibi şahitlik edecektir.”¹¹⁸

3. Misal: Ebu’l- Leys, *وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا* “Allah yolunda malınızı harcayın da, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın ve ihsan bilinciyle davranın”¹¹⁹ ayeti hakkında şöyle demiştir:

“İbn-i Abbas’ın bu ayet hakkındaki kavli şudur: ‘Sadaka vermekten el çekmeyiniz, aksi halde helak olursunuz.’ Yani infaktan ve zayıflara yardım etmekten geri durmayınız. Zira fakir ve zayıflar sizden uzakta kalırlarsa, o zaman düşmanlar size galip gelirler ve tükenirsiniz. Diğer bir anlamı şudur: Sadakadan ve infaktan geri durursanız, sizin dışınızdakiler size mirasçı olurlar ve malınızın faydasından mahrum kalarak helak olursunuz. Bir anlamı da, hem dünyada bıraktıklarınız elinizden gider, hem de ahirette sevaptan mahrumiyet yaşarsınız, demektir.”¹²⁰

4. Misal: Cemâleddin el-Kâsımî, *قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت* “Allah buyurdu: “İblis! Benim ellerimle yarattığım mahlûkuma neden secde etmedin?” ayeti¹²¹ ve benzeri diğer ayetlerde geçen Allah’a yed/el isnad edilmesi konusunda şöyle demektedir:

“Hadis ehline göre –ki onlar ilk üç asır ve onların izinden gidenlerdir- bu sözler ifade edildiği gibi geçmektedir. İlahi kelam içindeki bu sözlere iman edilir ve ta’file götüren tevillerden ve temsile neden olacak keyfiyet isnadından kaçınılır. Nitekim el-Hattâbi gibi pek çokları, selef mezhebinin keyfiyet ve teşbihi reddetmekle birlikte bu ayetleri zahiriyle kabul etme noktasında icma ettiğini belirtmişlerdir. Şöyle ki: Sıfatlar konusundaki ifade ve kelam, zat hakkındaki söz ve kelamın bir fer’idir. Her ikisi de birbirini takip eder ve birbiriyle uyum halindedir. Nasıl ki Zatın isbatı, keyfiyetin değil varlığın ispatı ise; sıfatların ispatı da, aynı şekilde keyfiyetin değil varlığın ispatıdır.”¹²²

¹¹⁶ İBN-İ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Şifâu'l- Alil fi Mesâilil- Kadâ ve'l- Kader ve'l- Hikme ve't- Ta'lil*, Beyrut, Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 3. Basım, s. 54.

¹¹⁷ Kâf, 50/22.

¹¹⁸ TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l- Beyân an Te'vili Âyi'l- Kur'an*, Thk.: Abdullah b. Muhsin et-Türkî, XXVI, 164.

¹¹⁹ Bakara, 2/195.

¹²⁰ TAYYÂR, *Fusûlün fi Usûli't- Tefsîr*, s. 84.

¹²¹ Sâd, 38/75.

¹²² KÂSİMÎ, Cemâlüddîn, *Mehâsinü't- Te'vîl*, Thk.: Muhammed Fuad Abdalbâkî, 1. Basım, 1376/1957, s. 2060.

Değerlendirme

Mezkûr beyanlardan anlaşılabilirler özet olarak şöyle ifade edilebilir: Müfessir, selefî görüşlerine aykırı düşmeyen bir görüşü Arap dili ve inceliklerinin desteğiyle daha ziyade açıklama gayreti içinde bulunan kişidir. Şayet maksadı tefsir faaliyetlerine hizmette bulunmaksa, bunda bir beis yoktur. Aslında selefîn ortaya koyduğu tefsir, bazı kelime ve kavramların şerhinden öteye geçmez; daha doğrusu onların tefsiri küllî bir şerhten ibarettir. Tâbiûnun bir ayet hakkındaki tevillerinden istidlal edenleri eleştirenler gelince, onlara şöyle cevap verilebilir: Tâbiûn tefsirlerini sahabeden aldıkları için, tefsirde sahabe ve tâbiûn arasında aykırılık düşünülemez.

P. Usûl-ü Fıkıh İlmünde Yer Alan Tefsir Kâideleri

Müfessirin ilmî ve irfânî şartlarından biri de, tefsir yaparken, fıkıh usulü ilminde bahsi edilen bazı kaidelere olan ihtiyacıdır. Bu kaidelerin belli başlıları şunlardır:

a. Lafza ilişkin usûl kâidesi: Bundan murad, kuşku duyulması halinde, söz söyleyenin maksadını ortaya koyabilmek için başvurulmuş kâidelerdir. Buna usûl-i murâdiyye ismi de verilir. Bu da şu kısımlara ayrılır: Hakikatin asıl olması, umumun asıl olması, ıtlakın asıl olması, takdir etmemenin asıl olması ve karinesizlik ve icmâlin asıl olması.

Lafzın hakiki anlamının mı, yoksa mecâzi anlamının mı kastedildiği konusunda şüphe hâsıl olduğunda, mecaza hamledilmesi için bir karine de yok ise, o takdirde, “Asıl olan hakikattir” denilir. Yani bu durumda asıl olan, sözü hakiki manasına hamletmektir. Böylece söz, konuşan için dinleyene, dinleyen için de konuşana bir hüccet teşkil eder. Şu halde, ‘Belki de sen mecâzi anlamı kastettin’ diyerek, hakikate muhalefet etme konusunda mazeret geçerli olamaz. Keza konuşanın da dinleyene ‘Ben mecâzi anlamı murad etmişim’ demesi doğru değildir. Söz genel bir lafızla geldiğinde veya sözden umûm veya husûs kastedildiğine dair şüphe olduğunda, “Asıl olan umûmî olmaktadır” denilir. Böylece söz, umûmî olma noktasında hem konuşan hem de dinleyen için delil olur.

Bazısının kastedilmesi mümkün bir kısım halleri ve kayıtları olan mutlak bir lafız gelir de, kaydın varlığı ihtimali nedeniyle, bu kayıtların kastedilmesi konusunda

şüphe olursa, “Asıl olan ıtlaktır” denilir. Böylece söz, konuşan ve dinleyen hakkında hüccet olur.¹²³

b. Genel (عام) ve özel (خاص) kâide: Bundan maksat, Kur’an ayetlerinde âm ve hâssın varlığının önemsenmesi, bu ikisinden doğru olanının anlaşılmasına dikkat çekilmesi ve Allah’ın kelamında murad edilen anlamlara teveccüh edilmesidir. Zira hâs, âmıdan murâd edilene dair bir karînedir. Âm olan lafız ise, mefhûmuyla bu ünvana uygun olan bütün anlamları kapsar ve hükmü de buna göre sübut bulur. Hâssın âm olandan önce veya sonra gelmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Umuma delalet eden bir kısım özel lafızlar vardır. Bunlar ise maslahatın gereğine göre, ya vaz’ ile veya mutlak bırakmakla olur. Umuma delalet eden lafızlar, ya (كَلِّ), (جميع), (أَيُّ) ve (دائماً) gibi kelimeler olur; ya da, nefy ve nehy konteksinde nekire bulunması gibi lafzî durumlarla, lafzın başına lâmu’l- cins gelmesi, çoğul ve tekil şeklinde olur.

Âmın hâs ile tahsîsi konusunda verilen örneklerden biri, فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürünüz” ayetidir.¹²⁴ Aslında bu ayet, hâs olan Onlar, Mescid-i Haram’ın yanında sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla orada savaşmayın¹²⁵ ve ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمنن “iman edinceye kadar müşrik kadınları nikâhlaymayın”¹²⁶ ayetlerinin tahsîs ettiği âm bir ayettir. Ancak bu ayet hakkında müfessirler arasında ihtilaf söz konusudur. Bazıları ayetin bütün putperest müşrikleri ve kitap ehli olan kadınları kapsadığını söylemiş¹²⁷, daha sonra da وطعام الذين أوتوا الكتاب حلٌّ لكم وطعامكم حلٌّ لهم والمحصنات من ayetiyle¹²⁸ ehl-i kitap olan kadınlara tahsis edilmiştir. Diğerleri ise ayetin putperest olan müşrik kadınlara hâs olup, المشركات kapsamına ehl-i kitap kadınlarının girmeyeceğini belirtmişlerdir. Buna göre her ayet bir grup kadına tahsîs edilmiş olmaktadır.¹²⁹

¹²³ MERKEZÜ’L- MEÂRİF Lİ’T- TE’LİF VE’T- TAHKİK, *Esâsiyyâtü İlmî’t- Tefsîr*, Dâru’l- Meârifî’l- İslâmiyyeti’s- Sekâfiyye, 1. Basım, 1438/2017, s. 104.

¹²⁴ Tevbe, 9/5.

¹²⁵ Bakara, 2/191.

¹²⁶ Bakara, 2/221.

¹²⁷ Selef bu ayeti mensuh olduğunu ifade eder. Onların nesihinden muradı cüz’î nesihettir ki, bu da bir cüz’ün ayetin kapsamından çıkarılmasıdır. Nitekim müşrik kadınlar hakkındaki umumiyet, والمحصنات واطعام الذين أوتوا الكتاب من ayetindeki (Mâide, 5/5) tahsisle kaldırılmıştır.

¹²⁸ Mâide, 5/5.

¹²⁹ TAYYÂR, *et-Tahrîr fî Usûli’t- Tefsîr*, s. 45; Ayrıca bkz. ESÂSİYYÂTÜ İLMÎ’T- TEFSİR, s. 5.

Tahsîsin tanımını ise şöyle ifade edilmiştir: Âm olan bir lafzın bir delile mebni olmak şartıyla umumilikten çıkarılarak, umum kapsamına giren bazı fertlerin murad edilmesidir.

R. Kur'an Ayetleri Işığında Usul ve Fıkıh Kâidesi Örnekleri

Fıkıh, usûl ve şer'î hükümlere dair kâidelerin pek çoğu Kur'an ayetlerinin tefsirinden istinbat edilir ve ortaya konulur. Şimdi bunları örnekler vererek sunacağız.

a. Usûl kâideleri: Örneğin, *مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ* “Sana emrettiğim halde, secde etmene mani nedir”¹³⁰ ayetinde, emrin vücuba delalet ettiği anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerin delaletinde vücub emir sigasıyla ifade edilmiştir. Emrin vücubiyet ifade etmesinin karineleri ise, kınama ve tehdittir. Yani ayetlerin kaide konusunda delil getirilmesi, tam olarak bu şekilde tefsir edilmesine bağlıdır.

b. Fıkî kâideler: Örnek olarak, dinde zorluk ve sıkıntının olmaması kaidesi, *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “Allah sizin hakkınızda kolaylık ister, zorluk istemez”¹³¹ ayetine bina edilmiştir. Aslında bu kaidenin ana delili *وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ* “Din konusunda, size hiçbir zorluk da yükledi”¹³² ayetidir. Keza kâfirlerin nihâi anlamda müminlere karşı galip gelemeyecekleri kaidesi, *وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* “Allah kâfirlere müminler aleyhinde asla hâkimiyet vermeyecektir”¹³³ ayetinin delaletiyle vazedilmiştir. Bu fikhî bir kaide olup, dinde zorluk ve sıkıntı olmadığı kaidesi gibidir. Zorluk olmaması kâidesi, mükellefi zora ve sıkıntıya sokacak hiçbir hükmün meşru olmadığını ifade etmektedir. Bu ve benzeri pek çok fikhî ve usulî kaide vardır ki, bunların istinbatı, ilgili ayetlerin tefsir edilmesine bağlıdır.

Şer'î ve fer'î olan hükümler ortaya konulurken delil getirilen ayetler ise pek çoktur. Abdest, gusül, teyemmüm, namaz, oruç, hac, cihad, evlenme, miras, hadler, diyetler ve benzeri burada sayılamayacak ölçüde çoktur; ancak konumuzun dışına çıkma endişesiyle tamamına yer vermemiz mümkün değildir.¹³⁴

¹³⁰ A'râf, 7/12.

¹³¹ Bakara, 2/185.

¹³² Hac, 22/78.

¹³³ Nisâ, 4/141.

¹³⁴ MÂZENDERÂNÎ, Şeyh Ekber es-Seyfî, *Dürûs fi'l- Kavâidi't- Tefsîriyye*, II, 25.

Değerlendirme

Burada karşımıza çıkan sonuç şudur: Gerek usul ve gerek se fıkıh kaidelerinin Kur'an tefsirinden ayrılması mümkün değildir. Zira her ikisi de tefsire ait ilkeleri dikkate almaktadır. Özellikle de fıkıh ve usul ilmi, sebab-i nüzul ve ayetlerin anlamlarında görülen ihtilaflarda, tıpkı belağat, sarf ve nahiv gibi ilimlerin hizmetine benzer çok önemli fonksiyon icra etmektedir.

S. Kur'an Ayetlerinden Usul Kaideleri Çıkarılmasının Niteliği ve Buna Dair Uygulamalar

Burada öncelikle usule dair icthadi tefsir kaideleri çıkarımını gösteren uygulamalar sunulmalıdır ki, kaidelerin Kur'an tefsiri temelinde nasıl istinbat edildiği net biçimde anlaşılabilsin.

1. Uygulama: Emrin vücuda delalet ettiğine dair maddenin delaleti, Kur'an ayeti ve usule dayalı icthad faaliyetiyle gerçekleşmektedir. Fakîh ilk iş olarak, مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ “Sana emrettiğim halde, secde etmene mani nedir”¹³⁵ ayetinden, emrin vücuda delalet ettiği maddesini, emre muhalefet edilmesine karşı kınama ve tehdit karinesiyle vuzuha çıkarmaktadır. İkinci olarak fakîh, aranan manayı ayetin zahiriyle delillendirmektedir. Zira Allah'ın مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ kelimasında emrin vücuda delaleti açıktır.¹³⁶

Keza Kur'an'daki إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا “Allah size, emanetleri ehline vermenizi emreder”¹³⁷ ayetinde emaneti sahibine geri vermenin vacip olduğu açıktır. Ayet emaneti geri iade etmenin vucubuna dair hüccet olduğuna göre, emaneti iade etmek de vaciptir. Yapılan bu icthadi faaliyet birkaç öncül üzerine bina edilmektedir. Bunlardan ikisi küçük, biri ise büyüktür:

İlk ayette emrin vücuda delaletinin açık oluşu, birinci küçük öncüdür. Ayetten Allah'ın muradını ortaya çıkarma arzusuyla yapılan bu çıkarımda bir problem görünmemektedir. Yapılan iş Kur'an'ın tefsirinden başka bir şey değildir. Bu çıkarımla alakalı olarak daha önce, ayetin, matlub olan manaya, emre muhalefete karşın kınama ve tehdit karinesiyle delalet ettiğine işaret olunmuştu. Bu bağlamda, hususi bir karineyle istidlalde bulunmak uygun değildir; istidlal için uygun olan, mutlak olma ve karinesizlik halidir.

¹³⁵ A'râf, 7/12.

¹³⁶ MUBÎDÎ, *Kavâidü't- Tefsîr*, s. 13.

¹³⁷ Nisâ, 4/58.

İkinci ayetin emaneti geri iade etme konusunda zâhir oluşu ve bu anlamın ayetten çıkarılmış olması ayetin tefsiri demektir. Çünkü yapılan iş, Allah'ın muradını ortaya çıkarma işidir. Ancak bu çalışma, ilk ayetin tefsir edilmesi ve ayetten istenilen anlamın tam olarak vuzuha kavuşturulmuş olmasıyla mümkündür. Ayetten talep edilen anlam ise, işaret edilen problem göz ardı edilerek, emir maddesinin ıtlak ve karinesizlik durumunda vücuba delaletidir ki, bu da ikinci küçük öncüdür.

Büyük olan öncüle gelince, “zâhir olan her şey hüccettir” öncülüdür. Böylece fakîh, ikinci ayetin emaneti sahibine geri vermek hususunda hüccet olduğu sonucunu çıkarır ve herhangi bir şer'î hüccet olmaksızın emaneti vermenin vacip olduğuna dair görüş bildirir.¹³⁸

2. Uygulama: Haber-i vâhidin hüccet oluşu kaidesinin Kur'an ayetinden istinbatı ve bu kaidenin icthad ile nasıl oluştuğudur.

Öncelikle fakîh, *إن جاءكم فاسق بنبأ فتنبؤوا* “Eğer size bir fâsık bir haber getirirse iyice doğruluğunu araştırın”¹³⁹ ayetindeki şart mefhumunun delaletiyle kâideyi ortaya çıkarır ki, bu kâide, istinbatın büyük öncülüdür. İkinci olarak ise fakîh, bu öncülle, haber-i vahidin dayandığı fetvaya istidlalde bulunur. Sözgelimi fetva, karı ile koca arasında riba muamelesinin cevazına dair olsa, o takdirde fakih: “Mezkur ‘haber getirme’ ayeti, şart ifade eden anlamıyla, âdil olanın getirdiği haberin hüccet oluşu zahirdir. Adil olanın haberi ise, zahiren, karı ve koca aracında cereyan eden faizin cevazına delalet eder. Çünkü ‘Her zâhir hüccettir’. Buna göre karı ile koca arasındaki faizin caizliği hüccete bina edilmiş oldu. Dolayısıyla bu şer'an caiz olmuştur” der. Keza, mezkûr *نبأ* kelimesinin geçtiği ayetten, âdil olan kişinin haberinin hüccet oluşu istinbat edilirken, yapılan işin Allah'ın bu ayetteki muradını ortaya çıkarma niyetine bina edilmesinde de bir sorun yoktur. Çünkü Allah'ı muradını ortaya çıkarma isteği Kur'an tefsirinden başkası değildir.¹⁴⁰

3. Uygulama: Kâfirlerin müminlere hâkimiyet kurabilmek için ‘yol bulamaması’ kâidesi, rlere müminler “Allah kâfi ¹⁴¹ *ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا*” ayetinden istinbat edilmiştir. Bu ayetin, kâfirlerin sultasına tabi bir yönetimin caiz ve meşru olmadığına delil getirilmesi, ancak tefsir konusunda araştırma yapıldıktan ve farklı ihtimaller bertaraf edildikten

¹³⁸ MÂZENDERÂNÎ, a.g.e., II, 29.

¹³⁹ Hucurât, 49/6.

¹⁴⁰ MÂZENDERÂNÎ, a.g.e., II, 29.

¹⁴¹ Nisâ, 4/141.

sonra olabilir. Bu noktada fakih, yaptığı istinbat kıyasını ayetin tefsiriyle temellendirir ve ilgili ayeti nükleer enerjinin meşru olmadığına delil getirir.

Öncelikle ayette “سبيل” kelimesinin nekire gelmesi umum ifade eder. Bu umum ise kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hangi yönetimle olursa olsun egemen olmalarının meşru görülmediğini açıkça beyan eder. Buna da, birinci uygulamada geçtiği üzere, büyük öncül olan “Her zahir hüccettir” öncülünü ekler ve bu iki öncülü birleştirerek ‘Kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya yol bulamayacakları” kaidesine ulaşır. Sonra diğer bir kıyas daha yapar ve onunla da, nükleer enerji üretmeyi engellemenin haram olduğuna istidlalde bulunur. Kâideyi kıyasın büyük öncülü yapar ve “Kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hükümlerlik kurarak onlara nükleer enerji kullanmayı yasaklaması gayr-i meşrudur” sözüyle istidlalde bulunur. Bu ise ‘kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya yol bulamayacakları” kaidesinin sonucu olmuş olur. Bu öncüllerle de fakih, ‘kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya yol bulamayacakları” ayetinin, yukarıdaki yasaklamaların Şâri’ nezdinde caiz ve meşru olmadığına delil teşkil ettiği sonucunu çıkarır.

4. Uygulama: Fakih, “güç yetirilen bütün silah ve techizatla kâfirlere karşı hazırlık yapmak ve nükleer enerji ve hatta nükleer silah üretmek” kaidesine ilk olarak şöyle delil getirir:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ “Düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın. Savaş atları yetiştirin ki bu hazırlıkla Allah’ın düşmanlarını, sizin düşmanlarınızı ve onların ötesinde sizin bilemeyip de, ancak Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutup yıldırasınız”¹⁴² ayeti Müslümanların kâfirlere karşı ellerinden gelen bütün güçleriyle hazırlık yapmaları, bu bağlamda silah ve başka konularda yeni icatlara imza atmaları, bunları üretmeleri ve böylece kâfirlere üstün gelmelerinin vacip olduğunu açıkça beyan etmektedir.

İkinci olarak fakih, büyük öncül olan “Her zahir hüccettir” öncülü ile diğer öncülden, kâfirlere karşı hazırlık yapılması sonucunu çıkarır ve bunun Müslümanlar üzerine vacip olduğunu dile getirir. Sonra diğer bir kıyas daha oluşturur ve bu küllî hükmü kıyasın büyük öncülü yapar. Bundan hareketle, nükleer enerji üretimi ve kullanımının vacip olduğu sonucuna varır.

¹⁴² Enfâl, 8/60.

Kuşkusuz öncüllerin kaidelerden istinbatı ve bununla bağlantılı olan nükleer enerji üretmeyi ve kâfirlere karşı kullanmayı yasaklamanın meşru olmaması, bilakis bunu yapmanın Allah'ın muradını ortaya çıkarma adına vacip olması gibi hususlar, usul kaidelerinin Kur'an ayetlerinin tefsirlerine dayandırılmasına ilişkin bazı örneklerdir. Diğer usul kaidelerinin istinbatı aynı yöntemle Kur'an ayetlerinin tefsirinden yararlanarak çıkarılabilir.¹⁴³

Değerlendirme

Bahsedilen görüşler daha yakından ve derinlemesine incelendiği zaman, bunların usul âlimlerine göre kıyas merkezli olduğu anlaşılacaktır. Mezkûr örnekte Şeyh Mâzenderânî, sadece ayetlerden usul ve fıkıh kaidelerinin nasıl çıkarılacağını ve yerinde sunduğu misallerde kıyası öğretmeyi hedeflemiştir. Onun 'büyük öncül' ve 'küçük öncül' dediği, usulcüler nezdinde kıyasın şartları arasında sayılan 'asıl' ve 'fer'dir. Gerçek ilim Allah katındadır.

Ribadan bahsettiği örnek ise faizin mutlak anlamda cevazına delil olamaz. Ancak, bu konular sadece, Kur'an ayetlerinden fıkıh ve usul kaideleri çıkarmanın niteliği ve buna ilişkin pratikleri anlatılırken zikredilir. Çünkü pek çok ayet vardır ki faizi kesin bir şekilde haram kılar. Müslümanlar da faizin haramlığı konusunda farklı düşünmemişlerdir. Biz ribanın haram kılındığını derken onun kullanılmasını kastederiz, yenmesini değil. Çünkü bazı âlimler zaruret halinde faizin yenebileceğine cevaz vermişlerdir. Zira zaruretlere haramları mübah kılar.

Ş. Tefsir Kâidelerini Derlemenin Zarureti

Allah'ın rızasına götüren yolları kolaylaştıracak tefsir kaidelerinin vazedilmesi Müslümanlar üzerine bir görevdir. Zira tefsir kaideleri Kur'an'ı tefsir etme konusunda birer ölçüt ve kanun konumundadırlar. Sadece bu husus bile tek başına bu kaide ve usullere önem verilmesi için yeterli bir sebeptir.

Değerlendirme

Muhammed el-Mubîdî bu konuda şöyle demektedir: "Allah kelamının anlamlarını idrak etmeye çok ihtiyacımız olduğunu ifade etmeliyiz. Bu sebeple en öncelikli muhtaç olduğumuz şey ise, Kur'an ayetlerini şahsî görüşlerden korumamızı

¹⁴³ MUBÎDÎ, a.g.e., s. 12-15; MÂZENDERÂNÎ, a.g.e., II, 30- 31.

sağlayacak ve Kur'anın getirdiği semavi ilkelere bulaştırılmaya çalışılan bütün fikri kaymaları önlememizi temin edecek olan kaideler ve usuldür. Sonra tefsir ilmi ve usulü, ilmi bir dikkat ve hassasiyetle önem verilmesi gereken ilk ilim olmalıdır ki, Allah kelamının manaları ve emir ve yasaklardan istinbat edilen muradı ilahi ve saymakla bitmeyecek olan Kuran'ın sırları anlaşılabilsin.”¹⁴⁴

T. Tefsir Kâideleri Hakkında Telif Edilen Bazı Eserler

Daha önce de belirtildiği üzere tefsir kaideleri pek çok kitap içinde serpiştirilmiş ve dağınık olarak bulunan bilgilerden ibarettir. Henüz diğer ilimler gibi telif edilme seviyesine ulaşmamıştır. Bu nedenle kitaplar arasında gezinirken muttali olduğumuz bazı eserlere işaret etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu kitapların müellifleri tefsir kaideleriyle Kur'an ilimlerini karışık bir şekilde veya iç içe sunmuşlardır. Nitekim çalışmamızın başlarında Kur'an ilimleriyle tefsir kaideleri arasındaki farkları belirtmiştik. Bu kitaplarda bazı meselelere tefsir kaidesi olmadığı halde tefsir kaideleri olarak yer verilmiştir. Belki bunlardan, müfessir için onun kültürünü arttırıcı nitelikte tamamlayıcı bilgiler olarak istifade edilebilir. Nitekim Şeyh es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l- hisân* adlı eserinde bu konularda pek çok bilgi vermektedir. Son bölümde buna dair örnekleri sunacağız. Şimdi konuya ilişkin telif edilen kitapların arzına geçebiliriz:

1. Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci (ö. 879H): *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Bu kitap fıkıh usulü ilmiyle çok yakından ilgilidir. Özellikle tefsir ilmine hizmet eden konulara yer verilmiştir.

2. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (ö. 1379): *el-Kavâidü'l- hisân li tefsîri'l-Kur'an*. Bu eser birçok defa neşredilmiştir.

Şeyh Hâlid b. es-Sebt şöyle der:

“Bu eserde müellif, örnekleriyle birlikte yetmiş bir kaide zikretmiştir. Müellifin zikrettiği kaideleri okuduktan sonra pek çok çeşit olduğunu gördüm. İçinde bazıları var ki, hakikaten tefsir kaidesidir. Bunların içinde yer alan bazı kaidelere tefsir kaideleri değil de Kur'an kaideleri demek daha uygun olacaktır. Sözelimi, bir kısım konularda Kur'an'ın izlediği metod incelenirken zikredilen va'd ve va'id, iman ehli ve zıddı gibi mukabele üslubu kullanılmasına işaret etmesi, örnek olarak zikredilebilir. Keza kitapta fevâid veya letâif kabilinden bir kısım inceliklerin anlatıldığı bölümler vardır ki, bunlar tefsir kaideleri sınıfına girmez. Eserde Kur'an'dan istinbat edilen bazı fikhî kaideler de mevcuttur.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ MUBÎDÎ, *Kavâidü't- Tefsîr*, s. 12- 15.

¹⁴⁵ SEBT, *Kavâidü't- Tefsîr*, I, 44.

3. Hâlid b. Abdurrahman b. el-Ak: *Usûlü't- tefsîr ve kavâiduh*. Matbû olup, konusu Kur'an ilimleridir. Tefsir kaidelerinden pek çok yerde bahsetmekte, özellikle de kıraat ve resmu'l- Kur'an'la alakalı kaidelere yer vermektedir.

4. Abdurrahman Habenneke el-Meydânî: *Kavâidü't- tedebbüri'l- emsel li kitâbillahi azze ve celle*. Matbû bir eserdir. Müellif kitapta okuyucunun Kur'an'ı tefekkür edeceği birçok konuya yer vermiştir. Bu konular ise daha ziyade Kur'an ayetleriyle alakalı bazı hikmetlerle birlikte, nasihat ve öğütlerden oluşmaktadır.

Bu kitap inşâî bir üslupla yazılmıştır. İlave olarak örnekler vardır; ancak verilen örneklerde ilmi bir ölçüt gözetilmemiştir. Fakat kitap tefsir kaideleri bakımından ciddi anlamda incelendikten sonra konumuzla ilgili çok az konu içerdiği görülecektir.¹⁴⁶

U. Kur'an Tefsiri Tasavvurât Mı, Yoksa Tasdikât Kapsamına Mı Girer?

Kur'an tefsiri insan düşüncesinin ürünü müdür, yoksa iman edilmesi gereken hakikatler midir? Tefsir ilmi konusunun hangi kategoriye girdiği ulemâ arasında tartışmalıdır. Bazılarına göre tefsir ilmi tasavvurât kısmına girer; çünkü tefsir ilminin maksadı Kur'an'ın lafızlarının anlamlarını tasavvur etmektir. Bunlar ise lâfzî tariflerdir. Bir grup ulema bu görüşü savunmuş ve şöyle demişlerdir: 'Her ilmin kendine ait meseleleri olur' şeklindeki söylem şer'î hükümlere ilişkin ilimler için geçerlidir. Edebî ilimlere veya dilbilimlerine gelince, bu söyleme uymaz. Çünkü dil, lafızlar ve anlamlarını konu edinir. Tefsir ve hadis de böyledir.¹⁴⁷

Es-Seyyid Muhammed el-Alyân'ın¹⁴⁸ da içinde yer aldığı bir grup alim ise tefsir ilminin tasdikât nevine girdiği görüşündedir. Onlara göre tefsir ilmi lafızların ne anlam ifade ettiğine dair hükümler içerir. Binaenaleyh tefsir bir kısım meselelerden ibarettir. Örneğin, *يا أيها الناس*, hitabının Mekke ehline, *يا أيها الذين آمنوا*, hitabının da Medine Müslümanlarına yönelik olması gibi konular tefsir alanına girer. Keza *الاسم* 'in anlamı müsemmâya delalet edendir, *الله Zât-ı Akdes'tir*, *الرحمن* iyilik

¹⁴⁶ SEBT, *Kavâidü't- Tefsîr*, I, 45.

¹⁴⁷ ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve 'l- Müfessirûn*, I, 25.

¹⁴⁸ Bu yazarın terceme-i haline dair bilgi bulamadık.

yapan demektir gibi hususlar tefsir kapsamında yer alır. Kuşkusuz bunlar cüz'î önermelerdir.¹⁴⁹

Değerlendirme

Naklettiğimiz görüşleri değerlendirdiğimizde, tefsirin tasavvurât konularından tamamıyla uzak olduğunu kesinlikle ifade edebiliriz. Örneğin, şayet tefsir ilminin tasavvurât nevinden olduğu faraza kabul edilirse, bunu iddia edenler gerçekten abesle iştiğal etmiş olurlar. Çünkü tefsir ilmi beşerin gücü nisbetinde Allah'ın muradına delalet etmesi bakımından Kur'an'ın durumlarını araştıran bir ilimdir. Beşeri güç ve tâkat derken, bu gücün sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen ve tefsirlerine itimat edilen büyük müfessirlerin yöntemini izleyerek sarfedilmesi gerekir. Yapılacak olan tefsir faaliyetinde ise, bir kısım kaide ve kurullarla istidlalde bulunulması zorunludur. Keza Kur'an'ın hallerinden bahsederken, bu kapsamın içine diğerlerinin hallerini araştıran ilimler girmediğini ifade etmiş oluyoruz. Allah'ın muradı derken, Allah'ın maksadı demek isteriz ki, Kur'an tefsiriyle hiçbir alakası olmayan diğer ilimler bu kapsama dâhil olmaz. Vallahu A'lem

Ü. Tefsir Tevkîfî Midir?

Tefsirin tevkîfî olup olmadığı meselesinin ortaya çıkışı, bazı sahabenin tefsir konusunda çok bir şey söylememiş olması veya birazdan zikredeceğimiz bazı sebeplerden dolayı tefsire çok ehemmiyet vermemiş olmalarına bağlanabilir.

Bazı sahabiler Allah Resulü'nden gelen açık bir nas olmadıkça tefsirden kaçınırlardı. Zaten Hz. Peygamber de insanları bundan menetmişti. Hazreti Peygamber'den nakledilen açık bir delil olmaksızın tefsir yapılmasına karşı çıkanların başında Hz. Ebu Bekir gelmektedir. Nitekim Taberî ve Suyûtî'nin Muammer'den naklettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmekten kaçınır ve onu tefsir etmeyi yalan ve Allah'a karşı iftirada bulunmak şeklinde düşünürdü. Hatta o Kur'an'ı tefsir etmeyi onu kendi görüşüne göre yorumlamak sayardı. Örneğin, *وفاكهة وأبًا* ayetinde¹⁵⁰ geçen *أبًا* kelimesinin¹⁵¹ tefsiriyle ilgili ona isnad edilenler zikredilebilir. Taberî Suyûtî aynı kıssayı Hz. Ömer'e isnad ederek de nakletmiştir.

¹⁴⁹ EBÛ ALYÂN, Muhammed, *el-Lü'lüü'l- Manzûm fî Mebâdii'l- Ulûm*, Tsz., s. 160- 161.

¹⁵⁰ Abese, 80/31.

¹⁵¹ MÂZENDERÂNÎ, a.g.e., I, 159.

İbn-i Kesîr, Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmekten kaçınma konusunda sahabeye nisbet edilen bilgileri şöyle izah etmiştir: Sahabe tefsir etmekten kaçındıkları ayetlerin tefsirine muttali olmadıkları için tefsire mesafeli durmuş olabilirler. Onların tefsiri boşu boşuna reddetmiş oldukları düşünülemez. Zira Kur'an tefsiri konusunda sahabenin pek çoğundan gelen rivayetler onların tefsirde birikim sahibi olduklarını gösterir. İbn-i Kesir bu düşüncesini şöyle gerekçelendirir: Bilgisizce söz söylemek çirkin olduğu gibi, bildiği konuda susmak da çirkin görülür. Zira Kur'an'da Allah Teâlâ, ilmin beyan edilmesini ve asla gizlenmemesini emretmiştir: **لَشَيْبَةً لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ** "Onu kesinlikle beyan edeceksiniz ve gizlemeyeceksiniz"¹⁵² demiştir. İbn-i Cerir Taberî ise sahabenin tefsirden kaçınmasını tefsirin hakkını verememe endişesinden doğan sorumluluk duygusu ve Allah'a karşı iftira imtihanıyla karşı karşıya kalma korkusu olarak izah etmiştir.

Değerlendirme

Bu konudaki mülâhazamızı şöyle ifade edebiliriz: Sahabenin Kur'an'ı tefsir etmekten sakınması Kur'an'ın bütünüyle ilgili değil, sadece âşinâ olmadıkları ayetlere mahsustur. Diğer taraftan tefsir, Taberî ve İbn-i Kesir gibi pek çok âlimlere göre tevkîfidir. İbn-i Kesir'in gerekçe ve görüşünün doğru olduğunu ifade edebiliriz. Doğrusu sahabenin çoğu tarihin de tanıklık ettiği üzere tefsir alanına girmiş ve Hz. Ali ve Hz. İbn-i Abbas ve Hz. İbn-i Mesud gibi sahabiler tefsirde öne çıkmıştır.

Meseleyi birtakım endişelerle izah eden İbn-i Cerir Taberî'nin görüşüne gelince, sahabenin endişesi Allah'a karşı ne kadar saygılı olduklarını ve bilgi sahibi olmadıkları konulara daldıklarını gösterir. Bundan dolayı bir şeyin Kur'an ve sünnette tefsirini bulamazsak, o hususta sahabenin görüşlerine başvururuz. Zira onlar Kur'an'a dair gördükleri hadiseler ve kendi şahıslarıyla alakalı özel durumların yanında, tam bir anlayışa, doğru ilme ve salih amele haiz olduklarından tefsir konusunda daha yüksek bir idrake sahiptirler. Özellikle de hulefâ-i râşidîn ve Abdullah b. Mesud gibi önde gelenleri ve âlimleri böyle idiler.¹⁵³

Bu malumattan hareketle varacağımız sonuç, sahabenin bazısının tefsir konusunda susması, ya bilmediklerinden ya da Allah'a karşı iftirada bulunma endişesindedir. Ayrıca idareci konumunda bulunan Hz. Ebu Bekir gibi sahabiler ise

¹⁵² Âl-i İmrân, 3/187.

¹⁵³ İBN-İ KESİR, İmâdüddin Ebu'l- Fidâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm*, Dâru'l- Kütübi'l- Mısriyye, 1. Basım, Tsz., I, 7.

halkın sorunlarıyla ilgilenmekten, ilme ve ilmi meselelerde derinleşmeye zaman bulamamışlardır. Vallahu A'lem.

V. Tefsir Kaideleri İ'mâl-i Rey Kabilinden Olabilir Mi?

Bu üçüncü bölüme başlamadan önce tefsir kaidelerine ilişkin esaslı bir soru sorup, bu soruyu cevaplamamız yerinde ve faydalı olacaktır: Acaba tefsir kaideleri belirli delillere istinadı sonucunda mı, yoksa müelliflerin salt kendi görüşlerini uygulaması kabilinden mi ortaya konulmuştur?

Öncelikle bu soruyu daha anlaşılır hale getirmek için şerh etmemiz gerekir. Yani bu tefsir kaideleri Kur'an, sünnet ve selefin sözlerine dayandırılmaksızın ve ansızın mı ortaya çıkmıştır? Yoksa mesele daha mı farklıdır?

Bu soruya cevap verirken, öncelikle soruda geçen 'rey' yani 'görüş' kavramı üzerinde bir nebze durmamız gerekir. Görüş iki kısımdır:

Birincisi: Övgüye layık olan görüştür. Bu tür görüşler, kitap, sünnet ve selefin görüşleri gibi vahyin aydınlığıyla aydınlanmış olan yorumlardır. Bunların yanı sıra tefsir usulü, sarf, nahiv, beyan ve fıkıh usulü gibi disiplinlere dayanan görüşlerdir. Bu tür görüşlerin kabul edilmesinde bir problem bulunmamaktadır.

İkincisi: Fâsit olan görüştür. Dini metinleri kendi hevasına uydurmak için eğip büken bidatçilerin görüşleri bu türdendir. Keza Kur'an ayetlerini, ayetlerin nazil olduğu ortam ve şartlardan soyutlayıp sadece dil kaidelerine göre tefsir edenler, şâriin hitap üsluplarına dikkat etmeksizin yorum yapanlar ve tefsirde siyak konusunu önemsemeyenler de fâsit görüş sahipleridir. Bu şekilde yapılan tefsir ve yorumlar merdud olup kabul edilemez. Bu tür yorum yapanlara cehennem vaat edilmiştir. Aslında bu konuya girme maksadımız, konunun genişçe ele alınacağı yer burası olmadığından, geniş bilgi vermekten ziyade, çok dalmadan kısa bir işarette bulunmaktı.¹⁵⁴ Böylece Allah'ın kelamını tefsir ederken sahih kuralları kullanmanın doğru bir yol ve yöntem olduğunu daha iyi anlama imkânı elde etmiş olduk.

Kâfiyeci bu soruya cevaben şöyle demiştir:

“Biz rey tefsiri yapanların sadece kendi görüşleriyle yaptıklarını kabul etmeyiz. Aksine onlar rey tefsirinde bulunurken, Kur'an'ın nazmı, sarf, nahiv, iştikak, beyan, meânî ve bedî' gibi pek çok kurallardan istifade ederler. Keza rey tefsirinde Arapça kelimelerin ve terkiplerin durumları, Arapların kullandığı kelime ve terkiplerin anlamları vardır. Yine aynı şekilde rey tefsirlerinde, Kur'an'ın manalarının beyanı değil, Allah'ın muradına delalet etme bakımından Kur'an'ın hallerine dair beyanlar mevcuttur.

¹⁵⁴ SEBT, *Kavâidü't- Tefsîr*, I, 48- 49.

Şu halde rey tefsirleri yalnızca rey ile yapılan tefsir demek değildir. Tercihe şayan olan rey usule ve kaidelere arz edilip de makbul görülendir.”¹⁵⁵

Tefsir kaidelerine ilişkin yazılan kitaplarda yer alan kaidelere bakıldığı zaman iki özellik göze çarpmaktadır:

Birincisi: Bazı müellifler kaideleri çok geniş bir şekilde ifade etmekte, kullanılan kelimeleri azaltma yoluna gitmemektedirler. Bazıları ise gayet kısa ve muhtasar kaideler yazmıştır ki, asıl olan da budur.

İkincisi: Bazı ilim ehli de kaideleri, ister üzerinde ittifak bulunsun isterse de ihtilaf edilmiş olsun, haberî cümleler şeklinde kalıba dökerek ifade etmişlerdir. Bazıları ise ihtilafı olan kaideleri, eğer ihtilaf çok güçlü ise, soru cümlesiyle ifade etmişlerdir.¹⁵⁶

Değerlendirme

Konuyu özetleyecek olursak, tefsire ait konu ve hükümlerin mücerret akla ve nefsin isteklerine göre yazılması caiz değildir. Bu tavır insanı mezmum olan ‘bilgisizce söz söyleme’ yanlışına sevk eder. Bundan da hevaya tabi olma doğar ki, Allah’ın kitabını kendi hevamıza göre anlamamız memnûdur. Şu halde dikkat kesilmemiz gereken husus Allah ve Resulünün maksatları ve uzak tevillere sapmadan bu maksatların delalet ettiği hakikatlerdir. Sonuç olarak Kur’an’ı bu dirayet yöntemiyle ile tefsir edenleri kendi arzu ve isteklerine göre teville gidenler olarak mütalaa etmek ve onlara rey tefsircisi demek uygun değildir.

¹⁵⁵ KÂFİYECİ, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t- Tefsîr*, Thk.: Mustafa Muhammed Huseyn ez-Zehebi, Mektebetü’l- Kuds li’n- Neşr ve’t- Tevzî’, 1319 /1901, s. 55.

¹⁵⁶ SEBT, *Kavâidü’t- Tefsîr*, I, 48.



İKİNCİ BÖLÜM

TABERÎ VE ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRLERİ ÖRNEĞİNDE MÜTEKADDİMÛN VE MÜTEAHHİRÛN MÜFESSİRLERİNİN ORTAYA KOYDUKLARI TEFSİR KÂİDELERİNİN MUKÂYESESİ

I. TABERÎ ve ÂLÛSÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

A. Taberî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İmam Taberî, tedvîn asrından itibaren tefsir ve tercih kaidelerinin kullanılmasında en başta gelen temel referans kabul edilir. Zira tefsir kitaplarını incelediğimiz kadarıyla bu alanda onun önüne geçen bir başka müfessir göremiyoruz. Taberî, tefsir kaidelerini en çok kullanan müfessirlerden sayılır. Onun tefsiri derinlemesine ele alındığı zaman, üzerinde yoğunlaştığı kaidelerden birini zikretmeden tercihte bulunmadığı görülecektir. Bunu tefsirin başındaki şu ifadelerinden anlayabiliyoruz: “Bu eserimizde bize ulaşan delillerin ittifak edilenlerini ve ihtilaf edilenlerini haber vereceğiz. Her mezhebin gerekçelerini beyan edeceğiz ve bize göre sahih olanı mümkün olan en veciz ve en muhtasar biçimde açıklayacağız.”¹⁵⁷

Bu ifadeler bize açıkça şunu gösterir: Bir tefsir âlimi tefsir ve tercih kaideleriyle donanmış olmalıdır ki, bazı görüşleri diğer bazısına tercih etme ihtiyacı duyduğu zaman veya bir mesele bir kaideye isnadında yahut da bir konu tercih kaidelerinden biriyle diğerine tercih etme durumunda diğer bazı görüşlere itirazda bulunabilsin. Aksi halde tefsirinde şüpheler oluşur ve ilminde zafiyet hâsıl olur. Binaenaleyh, onun kısa terceme-i haline yer verdikten sonra tefsir kaidelerini ele alış keyfiyet ve yöntemini arz etmek istiyoruz:

İmam Taberî'nin tam ismi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Yezid b. Cerîr el-Âmulî' et-Taberî'dir. H.224 yılında Taberistan'ın Âmul şehrinde doğmuş ve H.310 senesinde de Bağdat'ta vefat etmiştir. Ebû Şuayb el-Harrânî, Yahya b. Muhammed

¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I, 7.

el-Buhturî ve Yusuf b. Yakub el-Kâdî önde gelen talebelerindendir. Hocalarından bazıları ise, Bişr b. Muâz el-Akdî (Ebû Sehl el-Basrî ed-Darîr), Muhammed b. Musa el-Hareşî, Muhammed b. el-Müsennâ b. Ubeyd b. Kays b. Dinar el-Anzî ve diğerleridir.¹⁵⁸

Kıraatleri bilen, tefsirde imam, hadis ilminde çağdaşlarının önünde ve tarihçilerin de önderi olarak nitelenir. Kendine ait görüş ve tercihleri olan ve pek çok tabii ve mukallidi bulunan bir âlimdir.

Câmiu'l- Beyan an Te'vili Âyi'l- Kur'an tefsirine gelince, ne ondan önce ne de ondan sonra böyle bir tefsir telif edilmemiştir. Müfessirler hala onun rivayet tefsirine ihtiyaç duymaktadır. Tefsirinin öne çıkan özellik ve meziyetleri şunlardır:

1. Tefsiri Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîne dayanır.
2. Rivayette isnad zinciri yöntemini takip eder.
3. İ'râb vecihlerini beyan eder.
4. İlgili görüşleri zikreder ve kendi tercihini belirtir.
5. Ayetlerden şer'î hükümler çıkarma konusunda çok dikkatli ve titizdir.

Bu tefsir çok yakın bir zamana kadar kayıp durumdaydı. Hâil¹⁵⁹ emirlerinden Hamûd b. Ubeyd er-Reşîd'in yanında bir nüshası bulunmuştur.¹⁶⁰

İbn-i Teymiyye onun tefsirinin insanların elinde bulunan tefsirlerin en doğrusu olduğunu kanaatindedir. Çünkü onda selefin görüşleri sağlam senetlerle zikredilir. Tefsirinde bid'at yoktur. Ayrıca ona göre Taberi, tefsirinde, üzerinde töhmet bulunan Mukâtil b. el- Bükeyr ve el-Kelbî gibi kimselerden nakilde bulunmaz.¹⁶¹

Bu tefsir öğrencilere dikte ettirme yöntemiyle H.283 yılından başlamak suretiyle H.290 senesinde tamamlanmıştır. Daha sonra H.306 yılında kendisine okunmuştur. Âlimler bu tefsirden hep övgüyle söz etmiştir. Taberî tefsirine yazdığı mukaddimede Kur'an ilimleri alanına giren bazı konulardan bahsetmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Kur'an'ın nâzil olduğu lügat, yedi harf, mu'rab, tefsir yöntemleri ki, -bunu 'Kur'an'ı tevil etme bilgisine ulaştıran vecihler' başlığıyla vermiştir-, Kur'an'ın rey ile tevili, tefsirde rivayeti makbul ve makbul olmayanlar vb.

¹⁵⁸ ZEHEBÎ, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirîn*, I, 205.

¹⁵⁹ Suudi Arabistan'da bulunan çok eski bir şehirdir.

¹⁶⁰ ZEHEBÎ, a.g.e., I, 207; RÛMÎ, *Buhûs fî Usûli't- Tefsîr*, s. 145.

¹⁶¹ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, XIII, 285.

Daha sonra Kur'an'ın isimleri, sureleri ve ayetlerinden bahsetmiş, Fâtihanın isimlerinin tevili, istiâze ve besmele konularını zikretmiştir. Tefsirine Fâtiha suresi ile başlayıp, Nâs suresiyle son vermiştir.

Tefsirini yapmak istediği ayetleri bölümlere ayırır ve ayetleri cümle cümle tefsir eder. Cümlenin tefsirine onun öz anlamını zikrederek başlar. Eğer cümlenin tefsiri konusunda ihtilaf varsa, cümlenin anlamını kendi tercihini belirtirken verir. Şayet tevil ehli arasında herhangi bir ihtilaf yoksa ayeti bütün olarak tefsir eder ve sonra şöyle der: Tevil ehli de bizim dediğimiz gibi ifade etmiştir.¹⁶²

Tevil ehli arasında bir ihtilaf varsa, icmali tefsiri yapar, daha sonra tefsirine delil getirir ve şöyle der: Tevil ehli bu ayetin tevili konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları bizim dediğimiz şekilde tevil etmiştir.

Bazen tefsir ettiği maktain hemen akabinde tevil ehlinin ihtilafına yer verir. Daha sonra da kendi tercih ettiği görüşün icmali tefsirini beyan eder.

Onun yöntemlerinden biri de, kendisi her kavli verirken, فقال بعضهم diyerek izahta bulunur, sonra da ذكر من قال ذلك 'bu görüşe sahip olanların zikri' der ve görüşleri kendisine ulaşan senetlerle sıralar. Daha sonra diğerleri veya başkaları da şöyle demiştir diyerek onların görüşlerini ifade eder. Bu görüşlerin hepsini sunduktan sonra doğru gördüğü tevili tercih eder. Bu tercihini de, 'Ebu Cafer şöyle der', 'Bana göre beni görüşüm doğruya uygun' diyerek, tercihteki dayanağını da zikreder. Onun tercih dayanağı ise genellikle ilmî bir tercih kaidesidir ki, onu diğer tefsirlerden ayıran meziyetlerden biri budur.¹⁶³

Tefsirde Arap dili âlimlerinin isimlerini nadiren zikreder. Genellikle onları öne çıktıkları ilme veya doğup büyüdüğü şehre nisbet eder. Sözgelimi i'rapla alakalı rivayetlerin çoğunda 'Bazı Basra nahivcileri şöyle demiştir' gibi ifadeler kullanır.

Taberi tefsirinde israiliyat rivayetlerini vermekten kaçınmamıştır. Çünkü o rivayetleri seleften nakledilen haberler yoluyla almıştır. Mücmel olan ayetleri mübeyyin olan ayetle açıklamıştır.

Arap dilcilerinin görüşlerini selefte ait görüşlerinden sonraya bırakır. Bazen kendi tercihini zikrettikten sonra dil âlimlerinin ifadelerine yer verir. Anlam itibariyle doğruluk payı olsa bile, dilcilerin seleftin tevillerine muhalif olan görüşlerini kabul

¹⁶² TAYYÂR, *Makâlât fî Ulûmi'l- Kur'an ve Usûli't- Tefsîr*, Dâru'l- Muhaddis li'n- Neşr ve't- Tevzi', 1. Basım, 1425, s. 309.

¹⁶³ TAYYÂR, a.g.e., s. 310; TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, I, 207.

etmez.¹⁶⁴ Üçüncü bölümde, tefsir ve tercih kaideleri mevzuunda izlediği yöntemi zikredilecek İmam Taberî hakkında vereceğimiz malumat kısaca bunlardan ibarettir.

B. Âlûsî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı, Ebu's- senâ es-Seyyid Mahmûd Şihâbuddîn el-Âlûsî'dir. H.1217 yılında Bağdat'ın Kerh¹⁶⁵ şehrinde doğdu. Pek çok ilimde derinleşen Âlûsî, Bağdat bölgesinin allâmesi ünvanını kazanmıştır. 5 Zilkade 1270 tarihinde Cuma günü vefat etmiş, Kerh'teki Kerhî kabristanında bulunan ailesinin yanına defnedilmiştir. Birçok telif eserleri mevcuttur.¹⁶⁶ Abdurrahman Âlûsî, oğlu Nu'mân Hayruddîn el-Âlûsî ve el-Ahres namıyla bilinen Abdulğaffar Abdulvâhid b. Vehb öne çıkan öğrencilerindendir.¹⁶⁷ Babası Abdullah b. Mahmûd el-Âlûsî ve Abdullah el-Ömerî ise hocalarıdır.¹⁶⁸

Âlûsî birçok alanda uzman bir âlim olup, bir sahada konuştuğunda dinleyenler onun o alanda mütehasıs olduğu zannına kapılırdı. Zehebî onun hakkında şöyle der: "O Irak'ta bulunan âlimlerin hocası ve o dönemin nadir simge şahsiyetlerinden biriydi. Birçok ilme sahip olmuş, aklî ve naklî ilimlerde allâme düzeyine çıkmış bir âlimdi. Usul ve fûrû çok iyi kavramış, aynı zamanda muhaddis ve müfessirdi."¹⁶⁹

Onun tefsiri olan '*Rûhu'l- Meânî fi Tefsîri'l- Kur'ani'l- Azîm ve's- Seb'i'l- Mesânî*'ye gelince, bu tefsirde birçok ilim vardır. Tefsirinde pek çok yerde mütekaddimûnun yöntemlerini izlediği görülür.¹⁷⁰

Tefsiri diğerlerinden farklı kılan yönlerden biri de işâri yorumlara çok yer vermesidir. Bundan dolayı onu işâri tefsirler grubuna dâhil edenler olmuştur.¹⁷¹ Keza

¹⁶⁴ TAYYÂR, a.g.e., s. 312; ZEHEBÎ, a.g.e., I, 207.

¹⁶⁵ Kerh kelimesi kâf harfinin fethası ve râ'nın sükûnuyla okunur. Kelimenin aslının Arap dilinde ne anlama geldiği bilgisine muttali olamadım. Araplar 'su ve benzeri şeyleri inek ve davarlar için bir yere topladı' anlamına كذا موضع كذا من البقر والغنم إلى موضع كذا denilir. İlk zamanlar Kerh Bağdat'ın merkezindeydi. Şu an ise harabe vaziyetindedir. Bkz. HAMEVÎ, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l- Büldân*, Beyrut, Dâru'l- Fikr, 1397/1993, IV, 448.

¹⁶⁶ er-RÛMÎ, *Buhûs fi't- Tefsîr ve Menâhicih*, s. 158.

¹⁶⁷ KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l- Müellifîn*, Beyrut, Mektebetü'l- Müsennâ ve Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1414/1993, II, 174.

¹⁶⁸ KEHHÂLE, a.g.e., II, 174.

¹⁶⁹ ZEHEBÎ, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I, 251.

¹⁷⁰ Âlûsî, tefsirinde ehl-i sünnet yolunu tutmuştur. Hatta bazen Mutezile gibi farklı mezheplerin görüşlerini eleştirdiği, Şîa'nın görüşlerini tenkit ettiği görülür. Tefsirde ayrıca kevnî ilimlere, uzam bilimlerine ve nahiv meselelerine de yer vermiştir. Ahkâm ayetlerinde fukahamı görüşlerini delilleriyle zikreder, İsrailiyyat rivayetlerini ve tefsirde yer verilmesini de eleştirir.

¹⁷¹ İşari tefsir, ayetleri zahir anlamları dışında ama zahir anlamla çalışmıyacak biçimde, yalnız süluk ve tasavvuf erbabına zahir olan anlamlarla tefsir etmektir. Bkz. RÛMÎ, a.g.e., s. 145.

Âlûsi yalnız mütevatir kıraatlerle yetinmez, diğer kıraatlere de yer verir. Ayet ve sureler arasındaki münasebetler, esbâb-ı nüzul ve şiirle istişhad gibi konulara önem vermediği görülür.¹⁷²

Hülasa Âlûsî'nin tefsiri hakkında şunları ifade edebiliriz: Onun yöntemi genel anlamda Taberî'den çok farklı olmamakla birlikte bazı detaylarda ondan ayrıldığı söylenebilir. Mesela o, Taberî'nin yaptığı gibi tefsir rivayetlerini senetleriyle birlikte vermez. Bu nedenle Zehebî onun hakkında şöyle demiştir: “Doğrusu bu tefsirin müellifi elinden gelen bütün gayreti gösterip, rivayet ve dirayeti birleştiren kapsamlı bir tefsir ortaya koymuştur. Diğer yandan tefsirde son dönemlerde yaşamış olan müfessirlerin görüşlerine de yer verilmiş ve kendisinden önce yazılan muteber tefsirlerin geniş bir özeti hükmüne geçmiştir.¹⁷³

Âlûsî'nin bu tefsire yazmaya başlaması ise H.1250 yılının Recep ayında bir Cuma gecesinde gördüğü rüya üzerine olmuştur. Rüyasında Allah Teâlâ ona gökleri yeri birbirine katlamasını ve enine ve boyuna onları birbirinden ayırmasını emretmiş. O da bir elini semaya kaldırmış, diğerini ise suyun bulunduğu yere indirmiş. Uykudan uyandığında bu rüyasını çok önemseyerek, tabirini araştırmaya koyulmuş. Bazı kitaplarda bu rüyanın bir tefsir telif edilmesine işaret olduğunu görmüş ve mezkûr senenin Şaban ayının on altıncı gecesinde yazmaya başlamış. O sırada otuz dört yaşındaydı. Dönem olarak Osmanlı sultanlarından Sultan Mahmud Han dönemi idi. Tefsirin sonunda, tefsirin yazımı sona erdiğinde ne isim vereceği konusunda sultanın vezirine danıştığını, onun da ‘*Rûhu'l- Meânî fî Tefsîri'l- Kur'ani'l- Azîm ve's- Seb'i'l- Mesânî*’ adını verdiğini kaydeder.¹⁷⁴

Yöntem olarak Âlûsî, önce ayetten murad edilen manayı tefsir eder, daha sonra diğer âlimlerin görüşlerini serdedir. Sonra bu görüşler içinden kendi tercihini, uygun gördüğü tefsir kaidesine mebni olarak ifade eder. Tefsir kaidesini bazen zikreder, bazen de zikretmez. Ama çoğunlukla kaideyi dile getirir. Ne var ki tefsirde dile getirilen kaide ancak dikkatle bakıp düşününce idrak edilebilir.

¹⁷² ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l- Müfessirîn*, I, 252.

¹⁷³ ZEHEBÎ, a.g.e., I, 252.

¹⁷⁴ ÂLÛSÎ, Ebu'l- Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l- Meânî fî Tefsîri'l- Kur'ani'l- Azîm ve's- Seb'i'l- Mesânî*, Beyrut, İdâratü't- Tıbâati'l- Münîriyye- Dâru İhyâi't- Tûrasi'l- Arabî, I, 3- 4.

II. TABERÎ VE ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRLERİNDE FARKLI YORUMLANAN KÂİDELER

A. ¹⁷⁵ “Kur’an Ancak İ’rab Vecihlerinin En Fasihine Hamledilir” Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

1. Kaidenin Şerhi

Bu kaide, tefsirle çok alakadar olan dilbilimsel söz dağarcığıyla ilgilidir. Daha önceki bölümde tefsir kaideleri vazedilirken, Arap Dili ve Belağatı gibi pek çok ilimlerden istifade edildiğine değinmiştik.

Yukarıdaki kaideyi daha anlaşılır kılabilmek için şerh etmek gerekirse şunları ifade edebiliriz: Arapların kullandıkları kelime türleri kendi içinde de farklı derecelere sahiptir. Bazı kelimeler vardır ki, çok açık ve çok fasih olup beyana ihtiyaç duymaz. Derece itibariyle bazı kelimeler ise daha az fasih, diğer bazıları daha az fasihtir. Allah’ın kelimelerinde geçen kelimelere gelince, açık ve anlaşılır olduklarından, onların zayıf bir şekilde ve keyfiyette i’rab edilmesi caiz değildir. Diğer yandan fesahat noktasında müsavi olan iki kelime, en fasih olan hangisi ise ona hamledilir.

2. Mezkûr Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: ¹⁷⁶ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه “Sana haram ayda savaşmanın hükmünü sorarlar”¹⁷⁶ ayetiyle alakalı pek çok ihtimaller vardır ve bu misali de bütün ihtimallere hamletmek mümkündür. Burada قتال kelimesindeki kesrenin i’rab vecihleri hakkında ulemânın farklı görüşleri vardır:

a. Bu kesre bedel-i iştimâle delalet eder. Nitekim bedel mübdelün minhin bir parçası değil de ona ait bir özellik ise buna bedel-i iştimâl denir. Örneğin أعجبنى زيد علمه أو حسنه “Zeyd’in ilmi veya güzelliği hoşuma gitti” cümlesindeki ilim ve güzellik kelimelerinde olduğu gibi.¹⁷⁷ İmam Âlûsî de قتال’in bedel-i iştimâl olduğu görüşünde olup şöyle demiştir:

¹⁷⁵ EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Tefsîru’l- Bahri’l- Muhît*, Thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu’rid, Dâru’l- Kütübî’l- İlmiyye, 1413/1993, I, 12.

¹⁷⁶ Bakara, 2/217.

¹⁷⁷ İBN-İ HİŞAM, Ebû Abdullah Cemalüddin b. Yusuf, *Evdahu’l- Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik*, Beyrut, Menşûrâtü’l- Mektebeti’l- Asriyye, III, 12.

“Muhakkak ki, قتال, الشهر, kelimesinden bedel-i iştimaldir. Zira nekire olan bir kelime mevsuf veya âmil olursa, marife bir kelimededen bedel kılınması caizdir. Bedel-i kül olsaydı Fahreddin Râzî'nin de ifade ettiği gibi mezkûr kelimenin sıfat kılınması zorunlu olurdu. Abdullah b. Mesud قتال عن şeklinde okumuştur. Yani onun ayeti يسألونك عن الشهر الحرام وعن قتال فيه biçiminde okuduğunu kastetmiştir. Bazıları bu kıraatı ‘tekrîre/yineleme’ye hamletmiştir.”¹⁷⁸

b. Taberî ise قتال kelimesinin kesre oluşunu عن cer harfinin tekrarına hamletmiş ve Abdullah b. Mesud kıratının da bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Buna da Rebî'in يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ayeti hakkındaki şu görüşünü şahit olarak zikretmiştir: Yani ‘Sana haram aylarında savaşı soruyorlar’ veya diğer bir ifadeyle ‘Sana haram aylarda savaşmanın hükmünü soruyorlar’ demektir. Sonra Rebî: ‘Ayeti aynı zamanda o قتال عن şeklinde okurdu’, demiştir.¹⁷⁹ Yani Taberî, ayetin يسألونك عن الشهر الحرام ويسألونك عن قتال فيه şeklinde tekrar edilmemesi için Allah Teâlâ'nın عن harfi ceriyle iktifa ettiğini demek istemiştir. Dilcilere göre ‘tekrîr’in anlamı da budur.

c. Diğerleri ise قتال ‘in en yakınındaki mecrur kelimeye yakınlığından (mücaveret) dolayı kesre kılındığı görüşündedirler.

Bu konuya dair değerlendirmemizi şöyle arz edebiliriz:

Taberî ve Âlûsî, bu konuda aynı delil olan Abdullah b. Mesud kıraatına dayanmalarına rağmen farklı yorum yapmışlardır. Zira Taberî قتال فيه ibaresindeki kesrenin tekrîr olduğunu söylerken, Âlûsî ise mezkûr kesrenin bedel-i iştimalde delalet ettiğini ifade etmiştir. Fakat iki görüş arasında iç içelik (tedâhul) söz konusudur. Şöyle ki: Âlûsî'nin tahlilinde, Taberî'nin dediği vechin de bir i'rab vechi olduğuna dair telmih vardır. Şu halde İmam Taberî'nin görüşü de ayetin hamledilebileceği sahit bir görüştür. Durum her ne kadar böyle olsa da, bu çalışmadaki maksat, tefsir konusunda, sahit irab vecihlerinin hamledildiği doğru vechi beyan etmektir.

Kaidenin uygulanması noktasından bakılırsa, Taberî'ninkinden daha açık olması ve âlimlerin çoğunluğunun da bu görüşte olmaları sebebiyle Âlûsî'nin görüşünün tercihe şayan görünmektedir. Nitekim İbn-i Hişam en-Nahvî ve Muhyiddîn ed-Dervîş de bu görüştedir. Buna göre ayetin doğru i'rabı şöyle olmalıdır: يسألونك عن الشهر الحرام cümlesi, istinafiye cümlesi olup i'raptan mahalli yoktur ve haram aylarından olan Recep ayında savaşmanın hükmünü beyan etmek amacıyla sevk edilmiştir. يسألونك cümlesi de fiil, fâil ve mef'ûlün bihten oluşmaktadır. Câr ve mecrur يسألونك kelimesine mütealliktir. الحرام kelimesi sıfattır. قتال ise الشهر kelimesinden bedel-i iştimaldir. فيه deki câr ve mecrûr ise قتال 'ın sıfatına

¹⁷⁸ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l-Meânî*, II, 108.

¹⁷⁹ TABERÎ, *Câmiu'l-Beyan*, III, 647.

mütealliktirler. Ay hakkında soru sorulması o ayda vuku bulan savaşın sorulması anlamınadır. Buna göre anlam “Sana haram ayında savaş hakkında sorarlar” şeklinde olur.¹⁸⁰

Üçüncü görüş ise Ebû Hayyân’a göre hiçbir vecihle doğru değildir. Ebû Hayyân şöyle der:

“Ebû Cafer şöyle demiştir: Ne Allah’ın kitabında ne de herhangi bir kelimada bir şeyin mücaveretle i’rabı (açıklanması) caiz değildir. ‘Cerr-i civara göre i’rab etmek hatalıdır. Yalnızca Arapların şâz olan şu sözünde civâr vâkidir: هذا حجر ضرب خرب (Bu kelerin harap olmuş deliğidir). Bunun yanlış olduğuna delil ise Arapların tesniye şeklinde ifade ettikleri هذا حجر ضرب خربان (Bu ikisi kelerin harap olmuş iki deliğidir) cümlesidir. Bu ise ‘ikvâ’ yani şiirdeki kafiyeyi arttırma veya azaltma makamında bir ifadedir. Binaenaleyh Allah’ın kelamındaki hiçbir ifade şaz ve fasih olmayan kullanımlara değil ancak en fasih ve en sahih olanlarına hamledilebilir.”¹⁸¹

Bu da işaret etmektedir ki, kesreyi mücaverete hamletmek ne Allah kelamında ne de diğer kelimelerde doğrudur.

2. Misal: *الذي له ما في السماوات وما في الأرض* ayetinin¹⁸² başındaki lafzatullahın kesre oluşuyla ilgilidir. Bazı müfessir alimlerin bu konudaki görüşü şöyledir: *الله* kelimesi ondan önce gelen bir bedele delalet eder ki, o bedel ise *العزیز الحميد* ‘dir. Nitekim *‘el-Muharraru’l- vecîz fî tefsîri’l- kitabi’l- aziz* tefsirinin sahibi İbn-i Atıyye bu görüştedir.¹⁸³

Diğer bir kısım âlimler ise ayetteki *الله* lafzının öne alınmış mevsuf, muahhar sıfatın da *العزیز الحميد* olduğunu savunmuşlardır. Ebu’l- Bekâ¹⁸⁴ da bu görüştedir.

Bazıları da mezkûr ayetteki *الله* lafzının atf-ı beyan olduğu görüşündedirler. Yani buna göre *الله* kelimesi *العزیز الحميد* kelimelerini beyan etmek üzere gelmiştir. Bu da şu demektir: Azîz ve Hamîd olan Allah’tır. Zemahşerî de bu görüştedir.¹⁸⁵

Âlûsî ise bu ayette geçen lafz-ı celalenin kesre olmasından ziyade ref’inin daha uygun olacağını düşünür ki, bu da Nâfi’ kıraatıdır. *الله* lafzı merfu olursa, ayet *الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض* şeklinde okunur. Devamla Âlûsî şöyle der: “Ref’

¹⁸⁰ İBN-İ HİŞÂM, *Evdahu’l- Mesâlik*, III, 402- 403; DERVÎŞ, Muhyiddin, *İ’râbu’l- Kur’ani’l- Kerim ve Beyânuh*, Dâru ibn-i Kesîr, 1420/1999, I, s. 283.

¹⁸¹ NEHHÂS, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ’râbu’l- Kur’an*, Tsz., I, 30.

¹⁸² İbrahim, 14/2.

¹⁸³ İBN-İ ATIYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru’l- Vecîz fî Tefsîri’l- Kitabi’l- Aziz*, Thk.: Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, I. Basım, Beyrut, 1402/2001, III, 322.

¹⁸⁴ Ebu’l- bekâ hakkında geniş bilgi için bkz. BAKIRCI, Selami, “Ebu’l- Bekâ el-Ukberî”, DİA, İstanbul, 2012, s. 66 vd.

¹⁸⁵ el-ÂLÛSÎ, *Rûhu’l- Meânî*, XIII, 182.

kıraatına göre Allah lafzının mübteda, الذي له ‘nun da onun haberi olması caiz görülmüştür.”¹⁸⁶

Buna göre i’raba uygun olan vecihlerin en tercihe şayan olanı, الله lafzının mecrur değil merfu olmasıdır. Çünkü Âlûsî’nin yorumunu başka bir ihtimale irca etmemiz mümkün değildir.

Taberî ise görüşlerden birini tercih etmeyip, her ikisini de aynı derecede görmüştür. O şöyle demiştir:

“Bu hususta kıraatler ihtilaflıdır. Medine ve Şam kıraatlerinde ayet, الذي له الله lafzının ref’iyle okunmuştur. الله lafzı mübteda, sonra gelen cümle ise ona haber kılınmıştır. Irak, Kûfe ve Basralılar ise الله lafzını kesreyle yani, الذي له ما في السموات وما في الأرض şeklinde, Allah lafzını önceki العزيز الحميد ‘e tabi kılarak okumuşlardır.”¹⁸⁷

Taberî devamla şöyle der:

“Doğrusu her iki kıraat da meşhurdur. Her ikisi de kıraat imamları tarafından okunmuştur. Ama anlamca birdirler. Kâri hangisiyle okursa doğru okumuş olur. Ref’ ile okumak da cer ile okumak da caizdir. Cer ile okuyanlar, önceki ayete bağlamayı, ref’ ile okuyanlar da الله lafzını önceki ayetten ayırmayı murad etmişlerdir. Nitekim إن الله اشترى النّابيين الثّانين العابدين ayetine bağlanarak الثّانين العابدين şeklinde okunmamıştır. Çünkü sonra gelen ayetin istinafiye olduğu kabul edilmiştir.”¹⁸⁸

Mezkûr ayetle ilgili olarak Taberî ve Âlûsî’nin görüşleri üzerindeki mukayeseyi şöyle yapmamız mümkündür: Âlûsî ile Taberî arasında görülen fark, Âlûsî’nin iki kıraatten en meşhur olanını tercih etmesidir ki, o da ref’ ile okuyanların kıraatıdır. Onun kanaatine göre tercihe şayan olan الله lafzının merfu okunmasıdır.

İmam et-Taberi ise iki kıraat arasında, Âlûsî gibi bir tercihte bulunmamıştır. Çünkü ona göre her ikisi de meşhur olup ikisini de okumak ve ikisiyle de amel etmek caizdir. Herhangi bir tercihte bulunak da gerekmez. Binaenaleyh, ona göre bu kıraatın i’rab vecihleri açısından diğer kıraatten daha sahih olduğunu kesin olarak ifade edemeyiz.

Biz de Taberî’nin düşündüğü gibi düşünüyoruz. Zira her iki kıraat da ulema arasında meşhur ve mütevâtirdir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur.

Yusuf Halef b. el-Îsâvî şöyle der:

“Eğer Kur’an’daki bir i’rab yedi kıraat içinde farklılık gösterirse, bir i’rabı diğerine üstün tutmam. Ama Kur’an değil de insanların kelimasında ise en güçlü olanını tercih ederim.” Yine o şöyle der: Her birisi neredeyse diğer kıraati boşa çıkaracak şekilde iki kıraatten birini diğerine tercih etmiştir. Bu doğru değildir. Çünkü her ikisi de mütevâtirdir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ ÂLÛSÎ, a.g.e., XIII, 182.

¹⁸⁷ TABERÎ, a.g.e., XIII, 589.

¹⁸⁸ TABERÎ, a.g.e., Aynı yer.

¹⁸⁹ ÎSÂVÎ, Yusuf b. Halef, *İlmü İ’râbi’l- Kuran*, Dâru’s- Sumey’î, 1. Basım 1428/2000, s. 358.

Binaenaleyh mezkur örnekte, Âlûsî'nin yaptığı tercihin kayda değer görünmemektedir. Zira her iki kıraat da mütevatir olduğundan, aralarında bir tercih yapılması anlamlı değildir. Bu konuya daha açık misal daha vermek istiyoruz:

كَلِّهِ ayeti¹⁹⁰ meşhur on kıraat imamlarının çoğu tarafından كَلِّهِ lafzının nasbıyla okunmuş, Ebû Amr ve Yakub tarafından da ref' ile yani كَلِّهِ şeklinde okunmuştur.

Bazı âlimler ref kıraatını problemlili görmüşlerdir. Çünkü onlara göre كَلِّهِ eğer kelamın başında değilse, onda gâlip olan tebaiyyettir. Buna göre onlar cumhurun nasb kıraatını tercih etmişlerdir. Ayrıca bu tercih konusunda da icma oluşmuştur.

İbn-i Atıyye ise bu noktada şöyle demiştir:

“Kَلِّهِ lafzı tekidi daha güçlü ifade ettiğinden, insanlar cumhurun kıraatını tercih etmişlerdir. Doğrusu, iki kıraat arasında zıtlık bulunmadığı gibi, aralarında tercih yapmayı gerektiren bir durum da söz konusu değildir. Zira كَلِّهِ lafzı diğer isimler gibidir ve kendisinden sonra âmiller gelir. Burada كَلِّهِ öncesine tâbi' değil, bilakis mübteda olup, haberi ise كَلِّهِ dir.”¹⁹¹

Zikri geçen hususları Ebû Hayyân'ın şu sözleri de teyit etmektedir:

“Mütevâtir bir kıraatı bir diğerine tercih etmek caiz değildir. Müfessirlerin va nahivcilerin iki kıraat arasında tercihte bulunmaları uygun değildir. Çünkü kıratların tamamı sahih ve Allah Resulü'nden mervî oldukları sabittir. Her bir kıraatın Arap dili açısından anlamlı bir yanı vardır. Bu nedenle birinin diğerine tercihi mümkün değildir.¹⁹² Keza ben yapılan tercihleri anlamlı görmüyorum. Çünkü hepsi Kur'an olarak tevatürle nakledilmiştir. Dolayısıyla bir kıraatın diğerine tercihi söz konusu olamaz.”¹⁹³

B. ما أبهم في القرآن فلا طائل في المعنى يترتب على ذكره

Bırakılan Konuların Anlamı Hakkında Uzun Uzadıya İzaha Gerek Yoktur¹⁹⁴

Kaidesinin Taberî ve Âlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

1. Kaidenin Şerhi

Bu kaidenin herhangi bir ilimle alakalı olduğuna dair bir muttali olamadık; ancak pek çok kitapta bu kaideye yer verilmektedir.¹⁹⁵ Burada öncelikle yapmamız gereken مَبْهُم kelimesini tarif etmektir. 'إبْهَامٌ' kelimesinin aslında gizlilik ve kapalılık

¹⁹⁰ Âl-i İmran, 3/154.

¹⁹¹ İSÂVÎ, a.g.e., s. 260.

¹⁹² EBÛ HAYYÂN, *el-Bahru'l- Muhîr*, II, 265.

¹⁹³ EBÛ HAYYÂN, a.g.e., II, 506.

¹⁹⁴ ZERKEŞÎ, *el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'an*, I, 155; ŞENKÎTÎ, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cenkî, *Advâu'l- Beyân fî İdâhi'l- Kur'an bi'l- Kur'an*, Vakfu Müesseseti Süleyman b. Abdülaziz er-Râcihî el-Hayriyye ve Dâru Âlemi'l- Fevâid li'n- Neşr ve't- Tevzi', IV, 43.

¹⁹⁵ Bkz. SUYÛTÎ, *el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'an*, IV, 81; ZERKEŞÎ, *el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'an*, I, 155.

anlamı vardır. Mesela açık olmayan gizli bir yol için طريق مبهم denilir. Anlaşılmayan mesele için الأمر المبهم, keza delili olmayan meseleler hakkında مبهات المسائل ve bir türlü açılmayan kapı için de الباب المبهم denilir.¹⁹⁶ Mübhemin terim anlamı ise, “Kur’an’da bilinen ismi dışında vârid olan insan vb. her şeydir.”¹⁹⁷

Kaidenin daha anlaşılabilir hale gelmesi için bazı açıklamalar yapmakta yarar görüyoruz: Mübhemden maksat, Allah Kur’an-ı Kerim’de beyan etmediğinden bizim tarafımızdan bilinmesi imkânsız olan isim, mekân vs. hususlardır. İki kısma ayrılabilir: Birincisi, Allah’ın açıklamadığı konulardır ki bunları araştırmanın hiçbir yararı yoktur. Bizim burada kastettiğimiz de bu kısımdır. Diğeri ise Allah’ın bir ayette mübhem bırakıp başka bir yerde beyan ettiği şeylerdir. Mevzu bahis edeceğimiz konu bu değildir. Burada ihtilafın aslında Taberî ve Âlûsî arasında cereyan etmiş olan muhalefet değil, onların kaidenin tatbiki mevzuundaki ihtilaflarıdır. Kaldı ki bu iki âlim pek çok konuda ittifak etmişlerdir. İşte bu nedenle bu konuyu ifade etme gereği duyduk.

2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: Taberî ولا تقربا هذه الشجرة cümlesiyle¹⁹⁸ alakalı olarak şöyle demektedir:

“Allah Teâlâ onlara yemelerini yasak ettiği ağacı beyan ettikten sonra ولا تقربا هذه الشجرة yani bu ağaca yaklaşmayın buyurmuştur. Ancak Allah Kur’an ile muhatap olan bizlere, Âdem’in cennetteki hangi ağaca yaklaşmasını yasakladığına dair ne açık bir nas ne de bir delalet ve işaretle herhangi bir açıklama yapmıştır. Doğrusu bu konuda şöyle denilmesidir: Allah Teâlâ, Âdem ve eşine cennetteki belirli bir ağaçtan yemeyi yasaklamıştı. Ama onlar Allah’ın kendilerine koyduğu bu yasağa muhalefet ettiler ve Kur’an’da belirtildiği üzere o ağaçtan yediler. Bizim ise o ağacın ne ağacı olduğu konusunda hiçbir bilgimiz yoktur. Çünkü Allah ne Kur’an ne de sünnette kullarına bu konuda bir delil vazetmemiştir. Peki şu bilgiler nereden gelmiştir ve kim tarafından getirilmiştir? Bir kavle göre o ağaç buğdaydır. Diğer bir görüşe göre o ağaç üzumdür. Bir başkasına göre ise incirdir. Bunların her birinin olması mümkündür. Çünkü bunu biri bilmiş olsa bu ilmin ona bir faydası yoktur. Bilmeyen birine de herhangi bir zararı söz konusu değildir.”¹⁹⁹

Âlûsî’ye gelince, o şöyle der:

“Allah Teâlâ bu ayetindeki yasaklama zahiren haram kılmak anlamınadır. Yasaklanan şey ise ağaçtan yemektir. الشجرة kelimesinin sonundaki ‘tâ’ vahdet/birlik ifade eder. Bu ise izâha yani uzaklaştırma makamına uygun bir tabirdir. Keza ‘tâ’den murad, nevi de olabilir. Ama Zemahşerî’nin dediği üzere, her iki takdirde de ‘lâm’ cins içindir. Ağacın ne olduğu konusunda ihtilaf vardır. Kimi buğday, kimi hurma ve kimi de kâfûr demiştir. Hz. Ali’ye nisbet edilen bir rivayete göre, o, ağacın incir olduğunu söylemiştir. Bunun gibi pek çok rivayetler vardır. Bu konuda yapılması

¹⁹⁶ İBN-İ MANZÛR, a.g.e., بهم mad., I, 280.

¹⁹⁷ SUYÛTÎ, *el-İtkân fî Ulûmi’l- Kur’an*, IV, 81.

¹⁹⁸ Bakara, 2/35.

¹⁹⁹ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyân*, I, 556.

gereken en doğru tesbit, Allah'ın kesin olarak beyan etmediği bu meselede kesin bir ifade kullanmamaktır. Kaldı ki bunun hiçbir faydası da yoktur.”²⁰⁰

2. Misal: Taberî'den başlamak üzere, Kurtubî ve İbn-i Kesir gibi mütekaddimûn âlimleri, tefsirlerinde gördüğümüz kadarıyla Hz. Nuh'un gemisinin yapıldığı ağacın türünden, geminin renginden, boyutlarından vb. gemiyle alakalı pek çok meseleyi tâbiûndan rivayet edilen uzun rivayet kıssalarla anlatmışlardır. Onlar sadece bu rivayetleri aktarmakla yetinmişlerdir ama Âlûsî'nin yaptığı gibi bu kıssa ve rivayetleri anlatmanın herhangi bir yararı olmadığı meselesine girmemişlerdir.

Nitekim İmam Âlûsî, Hz. Nuh'un gemisiyle alakalı kıssaya dair rivayetleri zikrettikten sonra şöyle demektedir:

“Bu konuya dair haberlerden oluşan gemiye, görebildiğim kadarıyla binmek uygun olmaz. Çünkü bu haber gemisi ayıp ve kusurdan uzak değildir. Fuzuli şeylere meyletmeyenlere yakışan, Hz. Nuh'un o gemiyi Allah'ın Kur'an'da anlattığı gibi yaptığına iman etmesi ve onun boyutları, yüksekliği, ahşabının cins ve rengi gibi detaylara dalmamasıdır. Çünkü bu detaylara ne kitapta ne de sünnette yer verilmiştir.”²⁰¹

En uygun olan, bu gibi sağlam delili bulunmayan kıssalardan, velev ki ednâ bir yararı olsa da kaçınmak ve bilgiye sahip olunmayan şeylerin peşinden gitmemektir.

3. Misal: *أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ* ayetinde²⁰², köye uğrayan şahsın kim olduğu ve uğradığı köyün neresi olduğuna dair meseledir. Bu konuyla alakalı pek çok isim zikredilmiştir. Üzeyr, Hıdır ve İrmiyâ gibi. Hatta İrmiyâ'nın Hızır olduğu rivayeti vardır. Zemahşerî'nin tercih ettiği görüş, köye uğrayan kişinin bir kâfir olup, en meşhur olanın da bu rivayet olduğudur.²⁰³ Bir kavle göre işaret edilen köy Beyt-i Makdis, diğer birine göre başka bir yerdir.

Âlûsî'ye göre köye uğrayan kişi Üzeyr b. Şerhiyâ'dır. Bu rivayet ise Hz. Ali'ye nisbet edilir. Uğranılan yer de Beyt-i Makdis'tir. Bu görüş ise Mücâhid'e dayandırılır. Âlûsî'nin delili ise ayette geçen *وَأَوْ* harfinin tahyîr (muhayyerlik) veya tafsîle delalet etmesidir.²⁰⁴ Dolayısıyla Âlûsî'nin uğranılan köyü belirleme konusundaki tafsili Beytü'l- Makdis, uğrayan kimse ise Üzeyr olmuş olmaktadır.

Taberî ise bu konuyu bilmenin bize bir fayda vermeyeceği görüşündedir. O şöyle der: Bu meselede denilebilecek en doğru söz 'Köye kimin uğradığı konusunda elimizde sahih bir beyan bulunmamaktadır' olmalıdır. O kişi Üzeyr olabileceği gibi,

²⁰⁰ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, I, 234-235.

²⁰¹ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XII, 45.

²⁰² Bakara, 2/259.

²⁰³ ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf*, I, 489- 490.

²⁰⁴ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, III, 20-21.

İrmiyâ da olabilir. Bizim o şahsın adını bilmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü ayetin maksadı insanlara o şahsın kim olduğunu anlatmak değildir. Maksat, Allah'ın kudretini inkâr edenlere, onun yaratıp vefat ettirdiği mahlukatını öldükten sonra diriltmeye muktedir olup, hayat ve ölümün O'nun elinde olduğunu ispat etmektir. Köyün ismi hakkından da aynı tesbitler geçerlidir.²⁰⁵

4. Misal: Vereceğimiz bu örnek, hurûf-u mukataa konusunda Âlûsî ile et-Tâberi'nin görüşlerinin karşılaştırılmasını konu edinecektir.

Hurûf-u mukataa, tek harften oluştuğu gibi (ط, طه, حم) iki (ق, ن, ص) üç (يس) (طسم, الر, الم) dört (المص, المر) ve beş (كهيصص) harften meydana gelenleri de vardır. Âlimler bu harfler konusunda birçok görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin çoğuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen açık ve doğru bir delil de bulunmamaktadır. Riyayetler genellikle bazı sahabilerin ictihatlarına dayanmaktadır.

Âlûsî'ye baktığımızda, huruf-u mukattaadan bahsettiği yerlerde Kur'an'ın mübhemâtına dair olan mezkûr kaideyle amel etmediğini ve bu meseleye dair rivayetlere pek girmediğini görüyoruz. Âlûsî bunun nedenini de insanları bu gibi konularla bıktırmamak şeklinde açıklamıştır. Bir yerde konuya kısaca şöyle temas etmiştir: “Bende ağır basan kanaat şudur: Bu meselenin hakikatini ortaya koymak pek çok ulemanın aciz kaldığı perdeli bir sır ve gizli ilimle olur. Nitekim İbn-i Abbas, bu harfleri anlamaktan aciz kaldığını ve hayalinin bile ulaşmakta yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Âlûsî şöyle der:

“Bizim gibi insanların bu harfleri bilmemelerinin zararı yoktur; zira biz öyle fiillerle mükellef kılınmışız ki, bunların hikmetine vakıf değiliz. Örneğin, şeytan taşlama, Safa ile Merve arasında sa'y ve reml gibi. Aslında bu gibi emirlere itaat etmek, kemal-i teslimiyet ve inkiyada daha ziyade delalet eder.”²⁰⁶

Âlûsî Kur'an'daki mübhem bırakılan bu harflerin bir kısım anlamları olduğuna işaret ettikten sonra, kendi ictihadı olduğu anlaşılan bir kısım diğer görüşleri zikretmeye başlar: “Acaba, yaptıklarından sorgu sual olunmayan Hak Teâlâ neden manasına vakıf olmadığımız şeyleri bize emretmesin veya emretmesi caiz olmasın? Böyle bir emirden maksat, memurun âmire karşı tam bir itaat, teslimiyet ve Hakîm ve Kâdir'in emirlerine imtisal vaziyetini almasıdır.” Daha sonra el-Âlûsî bu harflerin anlamlarına değinir: “Bu elif-lâm-mîm harfleri üç şeye işaret eder: Elif şeriata, lâm tarikata ve mîm de hakikate işaret eder. Bu durumda kul, sonu başlangıç noktasıyla aynı olan bir daireye benzer. Bu ise Allah'ın emrinde fâni olma

²⁰⁵ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, IV, 581- 582.

²⁰⁶ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, I, 98- 101.

makamıdır.” Bunları zikrettikten sonra el-Âlusi, Meryem suresinin başındaki كهيعص ayetinin anlamını Hz. Peygamber’e isnad ederek şöyle ifade eder: “Kâf, كاف; hâ, هاد; ayn, عالم; ve sâd ise صادق demektir.²⁰⁷

Böylece Âlûsî, Hz. Peygamber’in bu harfler konusunda söylemediği şeyleri ifade etmiştir. ‘Nebi’nin ve ashâbının demediği’ kaydını belirtirken maksadımız, onun Allah Resulüne nisbet ettiği bilgilere hadis kaynaklarında muttali olamadığımızı ifade etmektir.

Taberî de mübhem bırakılan konularla alakalı mezkûr kaide konusunda benzer tavrı takınmıştır. Hurûf-u mukattaa hakkında uzun uzadıya bilgiler vermiş, özellikle Bakara suresinin başında on bir kavle yer vermiştir. Taberî diğer surelerde ise Bakara suresindeki gibi bu konuda sözü uzatmamış, diğer hurûf-u mukataayı anlatırken, Bakara suresinde zikretmediği diğer görüşleri nakletmiştir. Tercihlerinde ise ulaştığı görüşü tahlil ederek şöyle demiştir: Sure başlarındaki harflerin tevili konusunda bana göre doğru olan görüş, Allah’ın bunları kesik harfler şeklinde yapması, bunları diğer harflerde yaptığı gibi birbirine bitişirmemesidir. Böyle yapmakla Allah bu harfleri bir tek manaya değil lutfuyla birçok manaya delalet ettirmek istemiştir.²⁰⁸

Taberî bir başka yerde ise şöyle der:

“Bu harflerin tevili konusunda bana göre doğru olan şudur: Bu harflerden her birisi cümmel hesabına²⁰⁹ göre birçok harfleri ihtiva eder. Keza benim Arap dilcilerinden naklen zikrettiğim şeyler hariç, diğer müfessirlerin dedikleri de bu şekildedir. Bahsettiğim Arap dilcileri o harflerin sure başlarındaki hece harfleri olduğunu ve bunların zikriyle yirmi sekiz harfin tamamının zikredilmesine gerek kalmadığını belirtmişlerdir. Mesela Bakara suresinin ikinci ayetini şöyle tevil etmişlerdir: “Bu kitap bu harflerden oluşan bir mecmuadır.” Bu hatalı ve fâsit bir görüştür. Çünkü bu ashâbın tamamının, tâbiinin ve onlardan sonra gelen ehl-i tevil ve tefsirin görüşleri dışına çıkan ters bir görüştür.”²¹⁰

Değerlendirme

Taberî ve Âlûsî, “Kur’an’da müphem bırakılan konuların anlamı hakkında uzun uzadıya izaha gerek yoktur” kaidesinin örnek olarak zikredilen ayet üzerinde işletilmesi konusunda ittifak halindedirler. Çünkü müfessirlerin pek çoğu ولا تقربا هذه الشجرة ayeti üzerinde uzun uzadıya durmuşlar ve ilme faydası olmayan pek çok görüşler serdetmişlerdir. Biz bu sebeple Taberî’nin “Bunların her birinin olması

²⁰⁷ ÂLÛSÎ, *a.g.e.*, XVI, 57- 58.

²⁰⁸ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, I, 22.

²⁰⁹ Hesâbu'l- cümmel matematiğin bir türüdür. Bu hesaba göre her bir ebced harfinin belirli bir sıraya göre sayı değeri vardır.

²¹⁰ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, I, 223.

mümkündür. Çünkü bunu biri bilmiş olsa bu ilmin ona bir faydası yoktur. Bilmeyen birine de herhangi bir zararı söz konusu değildir.” şeklinde ifade ettiği görüşünü tercih ediyoruz. Ama bu ve benzeri meselelerdeki görüşlerin insanlara faydalı olması için anlatılması ve öğretilmesi gerektiği görüşünü savunanlar da olabilir. Eğer onların naklettiği görüşler, Allah Resulü’nden, sahabeden ve ilim ehlinde gelen rivayetlere istinat ediyorsa herhangi bir sıkıntı yoktur. Eğer rivayetlere dayandırılmıyorsa kabul edilemez. Çünkü bu tutum, insanı şer’an yasaklanan ‘bilgisizce bir şeyin peşine düşme’ hatasına düşürür ve insanı علم لا تقف ما ليس لك به علم ayetinin²¹¹ hitabıyla karşı karşıya getirir.

Nitekim eş-Şenkîti’nin, ashâb-ı kehfın köpeğinin ismine dair söylemlerde bulunanlara karşı söylediği şu ifadeleri de yukarıdaki mezkûr kanaati teyit etmektedir: “Müfessirlerin ashâb-ı kehfın köpeğinin ismine dair ifadelerine gelince, bazıları Kitmîr, diğer bazıları ise Hamrân demişlerdir. Biz bu konuda yarar görmediğimizden dolayı sözü uzatmak istemiyoruz.

Evet, Kur’an’da birçok şey vardır ki Allah onları açıkça ifade etmemiştir. O konular ne Kur’an ne sünnette beyan edilmemiştir. Böyle konularda uzun uzun bahisler açmanın hiçbir yararı olmadığını düşünüyoruz. Birçok müfessirler bu gibi mevzularda ilimsiz ve faydasız şekilde uzun ve detaylı şeyler anlatıyorlar. Biz bunlardan yüz çeviriyoruz. Örneğin ashâb-ı kehfın köpeğinin rengi, israiloğullarının kestiği ineğin hangi parçasıyla maktûle vurulduğu, Hızır’ın öldürdüğü ve Hz. Musa’nın öldürülmesini yadırgadığı çocuğun adı, Hz. Nuh’un gemisinin hangi tür ağaçtan imal edildiği, geminin eni ve boyu gibi pek çok detaylar...Bu konular üzerinde genişçe durmanın hiçbir yararı yoktur; çünkü bunların gerçeğini ortaya çıkaracak delillere sahip değiliz.²¹²

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ ayetinde meselenin hakikati, karyeye uğrayan şahsın kim olduğunun kesin olarak bilinmiyor olmasıdır. Çünkü o şahsın kimliği hakkında kesin bilgi vermek ancak kesin bilgiyle olabilir. Taberî’nin dediği de mealen budur. Bu konuda bilgilenmeye ihtiyacımız yoktur. O meseleyi bilmemiz ilmimize katkı sağlamadığı gibi, bilmememiz de cehaletimizi arttırmaz. Bu bize mezkûr kaidenin ne kadar faydalı olduğunu, yani müphem bırakılan meselelerde kesin delil olmadan açıklama yapmaya çalışmanın ilme bir katkısı olmadığını göstermektedir.

²¹¹ İsrâ, 17/36.

²¹² ŞENKÎTÎ, *Advâu'l- Beyân*, IV, 58.

İbn-i Useymîn şöyle demektedir: Uğranılan karyenin tayini konusunda müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Ama bu ihtilafın altı dolu değildir. Çünkü bu meselede Hz. Peygamber'den gelen bir bilgi sabit değildir. Kıssanın maksadı ibret alınması olup, ne karyenin ne de karyeye uğrayan şahsın kimliğidir. Bize mübhem olarak gelen ve Allah Resulü tarafından açıklanmayan meseleleri biz de Allah'ın bildirdiği şekilde mübhem bırakırız.²¹³

Taberî ve Âlûsî hurûf-u mukattaa konusunda mezkûr kaide dışına çıkarak bu kaideyi işletmemişlerdir. Ancak konunun detayına inildiği zaman Taberî ve Âlûsî arasında şöyle bir fark olduğu görülmektedir: Taberî bu konuda ashab ve tâbiînden gelen rivayetlere istinat etmiş ve sure başlarında bu harflere anlam verirken bu rivayetlerdeki tevcihlerden birine yer vermiştir. Tercihe dair meselelerde biz Taberî'ye derin bir saygı duymakla beraber, onun bu konuda başarılı olamadığı kanaatindeyiz. Ancak bu, bizim sahabe ve tâbiînin görüşlerini hatalı bulduğumuz anlamına gelmemelidir. Bizden onlara karşı böyle bir tutum nasıl sadır olabilir? Biz onlardan nakledilen tefsirin me'sur tefsir türünden olduğunu kabul ediyoruz. Fakat bu meselede bizzat sahabe ve tâbiînin görüş ayrılığı içinde olmaları, bu konunun müphemler sınıfına dâhil olup, bilgisinin Allah'a münhasır olduğuna delildir. Nitekim İbn-i Kesir, Kurtubî ve Şevkânî gibi bir grup âlim aynı noktaya işaret etmiştir. Mesela Kurtubî ve Şevkânî, sure başlarındaki harfler konusunda tevil ehlinin, bu harflerin Allah'ın Kur'an'daki sırrı olduğunu ve Allah'ın kitaplarının her birinde bir sırrı bulunduğunu, bunların bilgisinin Allah nezdinde olan müteşâbihâta dahil olduğunu, bu nedenle, bu mesele hakkında konuşmak istemediklerini, sadece iman ettik demekle yetinmek gerektiğini ifade etmişlerdir.²¹⁴

Şevkânî ise sure başlarındaki harfleri tetkik etmek isteyenlere cevaben şöyle demiştir: “Bana göre bu konuda araştırma yapmak kayda değer bir fayda sağlamaz. Ama bu harfler konusunda şunları beyan edebiliriz: Eğer denildiği üzere bu harflerden murad insanları delille susturmak ise, onlara şöyle denilerek bu kolaylıkla sağlanır: Bu Kur'an sizin konuştuğunuz harflerden meydana gelmektedir. Farklı harflerden oluşmamıştır. Böylece bunu duyan her insan ciddi biçimde ilzam edilmiş ve susturulmuş olur. Ancak dinleyenlerin ilzam edilmesi veya susturulması onların Kur'an'ı anlaması demek olmadığı gibi, bu harflerle cahiliye Araplarına

²¹³ İBN-İ USEYMÎN, Muhammed b. Sâlih, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Kerîm*, III, 161.

²¹⁴ ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l- Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r- Rivâye ve'd- Dirâye min İlmi't- Tefsîr*, Thk.: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l- Vefâ, I, 101; KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'an*, Tsz., I, 237.

yapılan tehadinin de sonraki insanların hidayetine yararı olmayacaktır. Diğer taraftan, bu harflerin Arapların kullandığı harflerin yarısını teşkil ettiği ve bunların da Arap harflerinin sahip olduğu özelliklerin de yarısına denk geldiği meselesine gelirsek, bu da ne müslümanın ne de münkirin yararına olacak bir izahtır. Bu gibi izahlar, kullarının hidayeti için kitap gönderen Rabbin maksatlarından olamaz.”²¹⁵ Şevkânî, bu izahlarını şöyle noktalar: “Eğer bu dediklerimi anladıysan, bil ki bu sure başlarındaki harflerin anlamlarına dair Allah’ın muradı budur diyerek kesin bilgi verenler, ciddi bir yanlış içindedirler ve Kur’an’ı anlama konusunda çok fena saçmıyorlar.”²¹⁶

Kanaatimizce, eğer bu harfleri izah etmenin bir yararı veya izah etmemenin bir zararı olsaydı, en başta Hz.Peygamber ve onun ashabı bu konudaki beyan ve icthatlarıyla ümmeti bilgilendirirlerdi.

Sonuç olarak Taberî ve Âlûsî, mezkûr kaideyi bu konuda kullanmamışlardır. Biz onların tefsirle alakalı diğer görüşlerini kabul etmekle beraber bu konuda Kurtubî ve Şevkânî’nin dediklerine iştirak ediyor ve fevâtihu’s- süverin ilmini Allah’a havale edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

F. “الأصل هو عود الضمير إلى أقرب مذكور إذا لم يوجد دليل على خلاف ذلك” Aksine Delil Bulunmadıkça, Zamirin En Yakın Kelimeye Dönmesi Esastır” Kâidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

Bu kâidenin Arap dili kurallarından çıkarıldığı açık olup, bunu pek çok âlim kullanmıştır. Konuyu özetlerken bu meseleye dair bazı ulemanın görüşlerine yer vereceğiz. Öncelikle kâideyi açıklamamızda yarar vardır.

1. Kâidenin Şerhi

Bu kâide, Arap dilinde asıl olanın, bir zamirin en yakınındaki kelimeye döndürülmesi gerektiğini ifade eder. Âlimler ise Kur’an’da yer alan bazı zamirlerin ircâ edileceği kelime hakkında farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bu konudaki farklı görüşler içinde en tercihe şayan olanı ise zamirin en yakınındaki kelimeye döndürülmesi görüşüdür. Buna göre zamirin yakına döndürülmesi, uzağa ircâ edilmesinden daha evlâdır. Ancak bu kuralın işlemesi, zamirin yakınına veya uzağına ircâ edilmesine imkân veren bir karine olması durumunda değişir. Eğer zamirin

²¹⁵ ŞEVKÂNÎ, *Fethu’l- Kadîr*, I, 103- 104.

²¹⁶ ŞEVKÂNÎ, a.g.e., I, 104.

ircâıyla alakalı olarak aksi yönde herhangi bir karine veya başka bir kaide olursa, eğer cemetme imkânı varsa iki kaideyi cemetme yoluna, karine ile kâide arasında tercih etme yoluna başvurulur. Çelişen kaide veya karinenin hangisi delalet bakımından güçlü ise zamir ona hamledilir.²¹⁷

2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: Bu örnek, *وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ* ayetinde²¹⁸ bulunan *هم* zamirinin *وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ* ayetine²¹⁹ mi, yoksa *يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ* mi, yoksa *يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ* ayetine²²⁰ mi râci'olacağı meselesine dairdir.

Bu konuda Âlûsî'nin görüşü şudur: Mezkûr zamir genel anlamda *النَّاسُ* lafzına râci'dir. Delili ise kelamın hitaptan ğayba dönmesidir, şöyle ki: Allah Teâlâ *وَإِذَا قِيلَ لَهُم* şeklinde hitap üslubuyla değil, *وَإِذَا قِيلَ لَهُم* tarzında buyurmuştur. Bunda şöyle bir uyarı ve ikaz vardır: Yahudiler cehalet ve hamakatlarından dolayı doğrudan muhatap alınmaya layık değillerdi. Aksine hitabın aklını kullananlara yöneltilmesi gerekirdi. Ne var ki, ayetin Yahudiler veya müşrikler hakkında nazil olması zamirin onlara tahsis edilmesini gerektirmez.²²¹

Taberî ise zamirin en yakınındaki Yahudilere döndürülmesi görüşündedir. Ona göre en uygun olanı, *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* kavline râci olmasıdır. Çünkü zamir bu ayetin hemen akabinde gelmiştir. Buna göre ayetin Yahudilerden haber vermesi, daha önceki müşriklerden haber vermesinden daha uygun düşer. Çünkü ikisi arasında inkıta söz konusudur. Kaldı ki ayet, İslamiyete davet edilen Yahudilerin verdikleri tepki üzerine nazil olmuştur.²²²

²¹⁷ HARBÎ, Huseyn b. Ali b. Huseyn, *Kavâidü't- Tercih İnde'l- Müfessirîn -Dirâse Nazariyye Tatbikiyye-* Riyâd, 1. Basım, Dâru'l- Kâsim, 1417/1996, s. 221.

²¹⁸ Bakara, 2/170.

²¹⁹ Bakara, 2/165.

²²⁰ Bakara, 2/168.

²²¹ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, II, 40.

²²² TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, II, 42.

2. Misal: yetindeA ²²³فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةً مِنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ

Geçen قومه Kelimesindeki Zamirin Firavun'a mı, Yoksa Hz. Musa'ya Mı İrcâ Edilmesine Dairdir.

Taberî ve Âlûsî bu zamirin mercii konusunda farklı düşünmüşlerdir. Taberî zamirin merciiinin Hz. Musa olduğunu söylemiş, İbn-i Atıyye de aynı görüşü tercih etmiştir.²²⁴ Taberî gerekçesini şöyle açıklamıştır:

“Doğruya en layık olan görüş, zamirin Musa'ya râci kılınmasıdır. Zira ayette Musa dışında biri zikredilmemiştir. Yani zamir Musa'ya daha yakın olduğundan, uzak olan Firavun'a değil de ona ircâ edilmesi daha münasıptir.”²²⁵

Bir de ayette geçen ملئهم kelimesindeki هم zamirinin Firavun'a mı, yoksa ذرية kelimesine mi ircâ edilmesi gerektiği meselesi vardır. el-Âlûsi, zamirin merciiini Firavun olarak gösterirken, Taberî ise mercii Firavun değil ذرية şeklinde göstermiştir. Âlûsî bu görüşünü, Arapların büyüklere hitap ederken tazim ifadesi olarak sen değil siz şeklinde hitapta bulduklarını, bu nedenle burada Firavun için 'o' değil 'onlar' zamiri kullanıldığını belirterek izah etmiştir.²²⁶ Bunun Kur'an'daki misali ise şudur: Kâfir قال ربّ ارجعون لعليّ أعمل صالحًا في تركت²²⁷ ayetinde²²⁷ salih ameller işlemek üzere dünyaya yeniden dönmeyi temenni ederken, kendisinden cem' zamiriyle bahsetmiştir. Nitekim Seâlibî de aynı şekilde zamirin merciiinin Firavun olduğunu teyit etmiştir.²²⁸

Taberî ise هم zamirinin merciiinin ذرية olduğunu belirtmiş ve isabetli bulduğu bu görüşünü şöyle izah etmiştir:

“Firavun korkusundan ve onun neslinin ileri gelenlerden korkulması sebebiyle kimse Musa'ya iman etmedi' demek olur. Zira Musa'nın gönderildiği kavmin içinde babası Kıpti, annesi İsrâilî olanlar da bulunuyordu. Bu durumdakiler Musa'ya düşman idiler ve Musa'ya karşı Firavun'u destekliyorlardı. Neticede pek çoklarının Musa'ya iman etmemesi, Firavun ve önde gelen adamlarına karşı duyulan korkudan kaynaklanıyordu. Şu halde zamirin Musa ya da Firavun'a değil, ذرية 'e ircâ edilmesi uygun olacaktır.”²²⁹

Değerlendirme

وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ayetinde zamirin mercii konusu, Taberî'nin dediği üzere mezkûr kaidenin uygulanması ve âlimlerin bu konudaki teyidiyle ortaya

²²³ Yunus, 10/83.

²²⁴ İBN-İ CÜZEY, Ebu'l- Kâsim Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't- Tenzîl*, I, 386.

²²⁵ TABERÎ, a.g.e., XII, 247.

²²⁶ ÂLÛSÎ, *Râhu'l- Meânî*, XI, 168

²²⁷ Müminûn, 23/99, 100.

²²⁸ SEÂLIBÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l- Hisân fî Tefsiri'l- Kur'an*, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1. Basım, 1418/1997, III, 160; ÂLÛSÎ, a.g.e., XI, 168.

²²⁹ TABERÎ, *Camîu'l- Beyân*, XII, 249.

konmuştur. Âlûsî'nin, ayetteki هم zamirinin genel anlamda 'insanlar'a râci' kılınması görüşü doğrudan çok uzaktır. En uygun olanı, kanaatimizce zamirin en yakına iade edilmesidir. Bu şekilde ayetin anlamı daha net anlaşılacaktır. Kaldı ki burada zamirin ircâmı tartışmalı kılan başka bir zamir de bulunmamaktadır. Şu halde diyoruz ki, asıl olan zamirin en yakınına, yani يَا أَيُّهَا النَّاسُ hitabındaki muhataplara ircâ' edilmesidir.

Ebû Hayyân şöyle demektedir:

“Taberî'nin görüşü zâhir olandır. Bu ise iltifat babındandır. Hikmeti ise, onlar, eylemlerine taaccüb edilen gâib suretinde gösterildiler; yani hidayet ve nur olan şeriata ittiba etmeye davet edildiler, onlar ise babalarının dinine tabi olacakları yönünde cevap verdiler.”²³⁰

İbn-i Hazm da bu kâideyi destekler mahiyette şöyle demiştir:

“Zamir en yakına râci' olur, bundan başkası mümkün değildir. Çünkü zamir haber verilen veya emrediler şeyden bedel hükmündedir. Şayet zamir en uzak kelimeye ircâ edilecek olursa, kelimelerin anlaşılması zor hale gelir. Zira diller sadece beyan etmek için vazedilmiştir.”²³¹

Her iki ayette de zamirin en yakına ircâ edilmesi kaidesini isabetle tatbik eden Âlûsî olmuştur. Zira Taberî'nin, görüşünü 'ayette Musa'dan başkasının adının geçmemesi' şeklinde gerekçelendirmesi doğru görünse de, zamiri Musa'ya değil de Firavun'a ircâ etmeyi gerektiren delil yani karine vardır. Nitekim bu duruma kâideyi şerh ederken işaretle bulunmuştuk. Karîne ise, Firavunun zulmü altında bulunan israiloğullarına, kendilerini o durumdan kurtaracak bir çocukla müjdesi verilmesi, Musa zuhur edince de ona tâbi olmaları şeklinde cereyan eden malum kıssadır. Şu halde doğrusu, ikinci görüş olan, zamirin Musa'ya değil Firavun'a ircâdır. Burada Âlûsî'nin birinci meseledeki görüşünün kâideye ters düştüğü ileri sürülebilir. Buna karşılık şöyle cevap verilebilir: Evet, aynı şeyi Taberî de ikinci meselede uygulamış ve zamiri, ayette firavunun adı geçtiği için en yakına ircâ etmemişti. Şu halde onun da yapması gereken en güzel şey, zamiri ذَرِيَّةً 'e değil de en yakın olan firavuna ircâ etmek olmalıydı.

İkinci meselede ise, dediğimiz gibi, isabet eden Âlûsî'dir. Kavmi tarafından büyük görülmesi sebebiyle هم zamirini firavuna ircâ etmiştir. Hatta Âlûsî, kavminin firavuna karşı büyük bir korku içinde olması ve toplumdaki adetlere göre büyüklere çoğul zamirle hitap edilmesi sebebiyle mezkûr zamiri firavuna ircâ etmenin daha münasip olduğunu ifade etmiştir.²³²

²³⁰ EBÛ HAYYÂN, *el-Bahru'l- Muhît*, I, 655.

²³¹ İBN-İ HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî Usûli'l- Ahkâm*, IV, 2.

²³² ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XI, 169.

Kâide, asıl olanın, aksine bir delil bulunmadığı sürece, zamiri en yakına ircâ etmek olduğunu belirtmektedir. Âlûsî'yi teyit eden birinci meselede aksine delil mevcuttur. İkinci meselede ise kaideyi Âlûsî uygulamış; ancak bu hususta Taberî farklı bir tutuma girmiştir.

G. إذا تنازع معنى اللفظ ومدلوله الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية قدمت الحقيقة الشرعية
“Lafzın Anlamı Konusunda Şer’î Hakikat ile Lugavî Hakikati Çatışırsa Şer’î Hakikate Öncelik Tanınmalıdır”²³³ kâidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

Bu kâide belagat ve usul-ü fıkıh ilimleriyle alakalıdır. Çünkü kitaplarda bu başlık altında bir bab vardır ki, o da ‘Belagat âlimlerine göre hakikat ve mecaz’dır. Zira bu konu bir karine olmaksızın lafzın anlamını hakikatten çıkarıp, Şâriin muradı olmayan diğer bir anlama çevirmekle alakalıdır. Keza aynı başlık fıkıh usulü âlimlerinin eserlerinde de mevcuttur.

1. Kâidenin Şerhi

Arap dilinde bazı kelimeler vardır ki, zamanla şer’î bir hakikat halini kazanmıştır. Tefsir yapılırken bu kelimelerin olduğu gibi muhafaza edilmesi gerekir. Nitekim bizim bahsinde bulunduğumuz bazı kaideler zaman içinde meydana gelen benzer haller sonucu ortaya çıkmıştır. Kaide şudur: “Lafzın anlamı konusunda şer’î hakikat ile lugavi hakikat çatışırsa şer’î hakikate öncelik tanınmalıdır.” Zira Şâri’, lafızlara veya lafızların dil açısından delalet ettiklerine değil, şer’î hükümlerin beyan edilmesine ehemmiyet verir. Örneğin, namaz ve zekât gibi lafızlar bu cümleden zikredilebilir. Şayet muradın lügavî anlam mı, yoksa şer’î anlam mı olduğu konusunda ihtilaf şüphesi varsa, o takdirde şer’î anlam lügavi olana öncelenir.

2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: ²³⁴ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ayetindeki الزكاة lafzı üzerinedir. Taberî ‘zekât’ı tefsirine dair iki görüş zikretmiş, her ikisinin de kastedilmiş olması mümkün olan bu görüşlerden biriyle tefsiri tercih etmiştir.

²³³ ŞENKÎTÎ, a.g.e., III, 100; İBN-İ USEYMÎN, a.g.e., s. 27.

²³⁴ Fussilet, 41/6- 7.

Birinci görüş: Onlar ki, Allah'a kendilerini ve bedenlerini temizleyen itaat sunmazlar ve Onu birlmezler. Bu görüşü İbn-i Abbas ve öğrencisi İkrime'den naklen zikretmiştir. Rivayette kullanılan tabir şöyledir: هم الذين لا يشهدون : أن لا إله إلا الله

İkinci görüş: Allah'ın mallarına takdir ettiği zekâtı vermeyi kabul etmezler. Ehline de vermezler. Bunu da Katâde ve Süddî'den nakletmiştir.²³⁵

Taberî ayetin tefsiri sadedinde daha sonra şöyle der: Bu konuda denilenlerin doğrusu, “Onlar mallarının zekâtını vermezler” görüşüdür. Zira zekâtın en meşhur anlamı budur. Ayetin devamındaki هم كافرون و هم بالآخرة هم cümlesi de buna delil teşkil eder. Çünkü bu ayette zikredilen “kâfirûn/inkârcılar” Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet etmezler. Şayet الذين لا يؤتون الزكاة cümlesiyle murad edilenler Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet edenler olsaydı, o takdirde هم كافرون و هم بالآخرة هم cümlesinin anlamı kalmazdı. Zira malumdur ki Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet getirmeyenler, ahirete de iman etmezler. Dolayısıyla Allah'ın, الذين لا يؤتون الزكاة cümlesinin arkasından هم كافرون و هم بالآخرة هم cümlesini zikretmesi, ayetteki zekâtın maksadın malların zekâtı olduğunu haber verir.²³⁶

Âlûsî'ye gelince, o, ayette geçen zekâtın lügat anlamına hamledilmesi görüşündedir. Hatta bu misalle alakalı olarak Taberî'nin görüşüne aykırı olduğunu gösteren diğer bir tevcihte bulunur ve şöyle der: “Tıpkı benim daha önce zikrettiğim üzere, Taberî'den nakilde bulunan İbnü's- Sâib'in de dediği gibi zekât, şer'î manaya hamledilmiştir. Bir kavle göre zekât lügavî anlamda kullanılmıştır. Buna göre anlamı ‘onlar amellerini tertemiz hale getirmezler’ demektir. Bu ise Mücâhid ve Rebî'in kavlidir. Daha sonra Âlûsî, lügavî hakikati şer'î olana tercih ederek şöyle der: “Şu halde ayetin anlamı, ‘nefislerini şirkten arındırmazlar’ olur ve şu mesajı iletir: Allah Teâlâ'ya tevhid ve muhlisâne ibadetle yönelerek önceki hayatınızda yer eden şirkten dolayı ona tövbe edin. Eğer bunu yapmazsanız yazık size! Böylelikle lügavî hakikat şer'î hakikatin yerine konulmuş olmaktadır ki, lügavî hakikat zekât verilmesine engel olmaktadır. Zira zekât kelimesinin lügavî hakikatının anlamı tevhid ve ihlâs üzere dosdoğru yaşamak, şirkten uzaklaşmak ve nefsi arındırmaktır. Bu tevil Kuran nazmını birbiriyle telif etmek için daha uygun bir tevidir. Nitekim İbn-i Abbas'ın görüşü de Kuran nazmının gözetilmesine yöneliktir²³⁷ ki, kendisinin görüşü et-Taberî'nin de naklettiği üzere لا إله إلا الله 'ın manasının zekât olduğudur.

²³⁵ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, XX, 379.

²³⁶ TABERÎ, a.g.e., XX, 379.

²³⁷ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XXIV, 98.

Daha sonra Âlûsî, kendi görüşünü teyit etmek amacıyla إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ²³⁸ ayetiyle istiṣhadda bulunmuştur: Bu ayet müşrikler hakkında bir veyl-i cehennem, müminler için de bir tûbâ-i cennettir. Yine ayette iman ve istikamete teşvik etme ve bunlara ters durumlardan sakındırma sözkonusudur.²³⁹ Âlûsî, mezkûr teviliyle şer’î anlamdan çıkararak lügavî anlamı öncelemiştir.

Âlûsî’nin ‘müşrikler hakkında veyl-cehennem, müminler için de tûbâ-i cennet’ sözünün anlamı ise şudur: İbn-i Abbas’ın dediği gibi, Allah’a şirk koşan ve nefislerini tevhitte arıdırmayan müşrikler için veyl; Allah’a iman eden müminler için de tûbâdır. Sanki o, meseleyi asıl olan kelime-i şehâdete bina etmiştir. Zira bütün meseleler kelime-i şehadetle gerçekleşir. Vallahu a’lem.

2. Misal: ’ye Âlûsî ayetinin tefsiri hakkındadır.²⁴⁰ وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى²⁴⁰ göre Hz. İbrahim’in Kabe’yi bina ederken üzerine çıktığı taşdır. O şöyle demiştir: “مقام kelimesi mef’al vezninde ism-i mekândır. Yani ayakta durulan yer demektir. Yer ise İbrahim’in üzerine çıktığı taşdır. Pek çok müfessirin rivayeti bu şekildedir. Ayette geçen من nahiv âlimi Ahfeş’e göre teb’îz içindir veya فى manasındır.²⁴¹ Ama ilki yani teb’îze delaleti daha zâhirdir, فى anlamına gelmez. Sonra bunu izah için şu iki misali verir: أعطاني الله من فلان أختا صالحا ve اتَّخَذْتُ مِنْ فُلَانٍ صَدِيقًا ve Bu iki misalde من, arkadaş edinilen kişiyi ve Allah tarafından hibe edilen şeyi beyan içindir. مقام ise iki anlamdan birinde lügavî hakikattir, diğeri de herkesçe bilinen mecazdır. Lafzın her ikisine de hamledilmesi caizdir. Âlûsî’nin tercihi burada lügavî hakikattir.²⁴²

Taberî ise kendi tercihini belirtmeden önce bütün ihtilafları zikretmiş ve şöyle demiştir:

“Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre Ömer b. el-Hattab şöyle demiştir: Dedim ki, Ey Allah’ın Resulü, makamı namazgâh edinseniz olmaz mı? Bunun üzerine وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ayeti nazil oldu.” Sonra ehl-i tevil İbrahim’in makamı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. İbn-i Abbas, ‘Hac tamamen makam-ı İbrahîmdir’, demiştir. Atâ b. Ebî Rebâh ise ‘Ben onu kendime imam kıldım, onun makamı ise Arafat, Müzdelife ve cemerâttır’ diyerek ayeti tevil etmiştir. Şa’bî de benzer bir açıklamada bulunmuştur. Diğerleri de makam-ı İbrahîm’i harem olarak tevil etmişlerdir. Hatta Mücâhid, ‘Haremin tamamı makam-ı İbrahîm’dir’ demiştir. Bazıları ise, ‘bilakis

²³⁸ Fussilet, 41/8.

²³⁹ ÂLÛSÎ, a.g.e., XXIV, 98.

²⁴⁰ Bakara, 2/125.

²⁴¹ Ebu’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Belhî el-Ahfeş, nahivci bir dil âlimidir. Kıraatlerle ilgili tevcihleri de vardır.

²⁴² ÂLÛSÎ, a.g.e., I, 378.

makam-ı İbrahim mescid-i haramdaki makamdır' demişlerdir. Rebî' der ki: وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ رَبِّهِمْ مَوْجِدًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى 243

Daha sonra Taberî tercih ettiği görüşü açıklamıştır:

“Bize göre bu görüşlerin doğruya en yakın olanı şudur: Makam-ı İbrahim mescid-i haramda bu isimle bilinen makamın adıdır. Zira Ömer b. el-Hattab ve Câbir'den gelen rivayete göre Allah Resulü rüknü (hacer-i esvedî) selamladı ve üç kere remel ile, dört defa da normal yürüyüşle tavaf etti. Sonra makam-ı İbrahim'e gelerek وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ayetini okudu. Makamı kendisiyle Kabe arasına aldı ve orada iki rekat namaz kıldı.”²⁴⁴

3. Misal: خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم 245 dairdir. Bu misalde ise hem Taberî hem de Âlûsî mezkûr kaideye uymuşlardır. İlk olarak Taberî, ayeti şer'î değil, lügavî manaya hamletmiş; ayetin tefsirine dair çok gerekçe de sunmamıştır. وصلّ عليهم cümlesinin tefsirinde şöyle demiştir:

“Allah buyuruyor ki: ‘Onların günahlarını mağfîret etmesi için Allah'a dua et, onların günahları için istiğfarda bulun.’ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ cümlesinde ise Allah Teâlâ, ‘Senin dua etmek bağışlanma dilemen, onlar için bir huzur kaynağıdır. Çünkü Allah onları affetmiş ve tevbelerini kabul etmiştir. وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ yani ‘Onlar için dua ettiğinde Allah duanı işitir’ demektir. Daha sonra Taberî ayette geçen صلاة ‘in dua anlamını geldiğine daie birçok haberler zikretmiştir.”²⁴⁶

Âlûsî ise وصلّ عليهم kelamını ‘Onlar için dua et ve onların yarlıganmalarını dile’ şeklinde tevil etmiş ve ‘Burada akla gelen ilk anlam lügavî anlamdır ki, o da duadır. Her ne kadar İbn-i Abbas'tan gelen rivayete göre onun ayeti cenaze namazı şeklinde yorumladığı vârit ise de, bu uzak bir anlamdır.’ Âlûsî şöyle demiştir:

“Bundan dolayı bu ayet sadaka verenlere dua etmenin müstehap olduğuna delil getirilmiş, Şâfiî'nin de, sadaka veren kişiye hitaben ‘Allah, verdiklerinle seni mükâfatlandırınsın, verdiklerinle seni tertemiz kulsın ve elinde kalanları da senin için bereketli eylesin’ demeyi müstehap sayması da buna şahit olarak zikredilmiştir. Daha sonra Âlûsî, وصلّ عليهم cümlesinin anlamı konusunda en münasip olan görüşün dua olduğuna işaret etmiştir. إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ kelamının tefsiri sadedinde de ‘senin duan onların nefis ve kalplerine huzur verir, yani Allah'ın tevbelerini kabul ettiğine güven duyarlar’ demiştir.”²⁴⁷

Değerlendirme

الزكاة 248 ayetindeki وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ hakkında Taberî ve Âlûsî arasındaki görülen ihtilaf açıktır. Taberî ayetteki zekâtın anlamını, Âlûsî'nin aksine amelleri temizlemek değil, malların zekâtı şeklinde vermiştir. Bizim de tercihimiz Taberî'nin tercihi yönündedir. Çünkü onun ayette

²⁴³ BUHÂRÎ, “Tefsîr” (Bakara) 9, “Hac” 69; TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, II, 522- 528.

²⁴⁴ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, II, 528.

²⁴⁵ Tevbe, 9/103.

²⁴⁶ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, XI, 659.

²⁴⁷ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XI, 14.

²⁴⁸ Fussilet, 41/6- 7.

geçen zekâta dair tahlilleri delalet bakımından daha güçlüdür. Zaten ulemânın genel tercihi de bu yöndedir.

Allâme Şenkîti şöyle demektedir: Mâlikîlere, Hanbelîlere ve bir grup Şafîî âlime göre usulce kabul edilen şudur: Eğer lafız şer’î hakikatle lügavî hakikat arasında gelip giderse, o takdirde söz şer’î hakikate hamledilir. Lügavî hakikati önceleme tarafında olan Ebû Hanîfe’nin ve “Eğer lafzın hem şer’î hakikat hem de lügavî hakikat şeklinde anlaşılmaya ihtimali sözkonusu ise, o zaman aynı anda iki ihtimalden dolayı lafız mücmele dönüşür” diyenlerin hilafına bu bir gerçektir.²⁴⁹

İbn-i Useymîn ise şöyle demektedir: “Lügavî mânâ ile şer’î mânâ birbiriyle çeliştiğinde, şer’î anlamın gerektirdiği alınır. Çünkü Kur’an lügatin beyanı değil, şer’in beyanı için gelmiştir. Ancak lügavî anlamı tercih ettiren bir delil bulunması halinde lügavî anlam esas alınır.”²⁵⁰

Nitekim Şâriin hitabı hem lügatte hem de şeriatta hakikati olan bir lafız ile geldiğinde, vudû (abdest), zekât, salât ve savm gibi, bu takdirde lafzı şer’î örf hamletmek gerekir. Mezheplerin çoğunun tercihi bu istikamettedir.²⁵¹

Âlûsî’nin şer’î hakikatten lügavî hakikate meyletme sebebi, lügavî hakikati şer’î hakikate önceleyen Hanefî mezhebinden etkilenmesinin sonucudur.

Taberî’nin makam-ı İbrahim’e dair olan görüşü sahih olanıdır. Zira mezkûr kaideyi uygularsak, ilgili ayetin zahiri siyakından ilk anlaşılan da makamın mescid-i haram olduğudur. Nitekim İbn-i Teymiye de bunu tercih etmiş ve “Bu hüküm Mekke’deki İbrahim makamına mahsus olup, İbrahim’in Kabe’yi inşa ederken durduğu yerdir” demiştir. Bir kavle göre makamdan murad, meşâir yani Arafat,

²⁴⁹ ŞENKÎTÎ, *Advâu'l- Beyân*, III, 100. Ebû Hanîfe’nin lügavi hakikati şer’î olana öncelemesinde delili, şer’î anlamın mecaz olduğudur. Kelamın şer’î hakikat olması için onun mecaz olduğuna delil bulunmalıdır. Çünkü ona göre lafız aslen lügavi anlam için vazedilmiştir. Şer’î manaya intikal ettiğinde mecaz olmuş olur. Keza bazı usul âlimleri de ‘lafız şer’î hakikatle lügavî hakikat arasında gelip giderse, ikisi arasında tereddüt olduğundan dolayı, mücmel hale gelir’ demişlerdir. Zira Allah Resulü Araplarla onların dilleriyle hitap ettiği gibi, aynı zamanda şeriatin örfüyle hitap ederdi. Ancak bu ikisinden birini tercih ettirici karine bulunması durumu istisnadır. Ebu Hanîfe’nin getirdiği delile şöyle cevap verilmiştir: Lafız lügavi örften şer’î örf alanına nakledildiği zaman, lügavi anlam artık terk edilir ve lafız şer’î bir hakikate evrilir. Zira bir lafız mutlak anlamda zikredildiğinde akla ilk gelen, onu şer’î anlamıdır. Dolayısıyla lafız, şeraite nisbetle hakikat, lügate nisbetle de mecaz olmuş olur. Bkz. İBNÜ’N- NECCÂR, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali, *Şerhu'l- Kevkebi'l- Münîr el-Müsemmâ bi Muhtasari't- Tahrîr*, Tsz., III, 435. “Karîne olmadıkça mücmel sayılır” şeklinde görüşe de şöyle cevap verilmiştir: Şer’î hakikati tercih ettiren en güçlü karine, Allah Resulü’nün lügavî değil şer’î hakikatleri beyan etmek üzere gönderilmiş olmasıdır. Bkz. HARBÎ, *Kavâidü't- Tercih*, s. 407.

²⁵⁰ İBN-İ USEYMÎN, a.g.e., s. 27.

²⁵¹ İBNÜ’N- NECCÂR, *Şerhu'l- Kevkebi'l- Münîr*, III, 434.

Müzdelife ve Mina'dır. Meşâirin ibadet için tahsis edildiği ve Kabe'nin de tavafa mahsus olduğu konusunda Müslümanlar arasında bir tartışma yoktur.²⁵²

Bu bağlamda Taberî ve İbn-i Teymiyye makam-ı İbrahim'i mezkûr kaide gereğince şer'î anlamda kullanmışlardır. Lügavî anlamı ifade eden pek çok görüşler varsa da, kaide dikkate alındığında ayetin tevilinde kullanılmaları mümkün değildir. Hülâsa, Taberî ve İbn-i Teymiyye'nin beyanları teyit etmektedir ki şer'î anlam lügavî anlamdan evladır. Bu anlam kaideye ve kullanımına da muvafıktır.

Taberî ve Âlûsî'nin *خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم* ayetinde geçen 'salât' kelimesine şer'î değil de lügavî anlam yüklemeleri doğru olup, Abdullah b. Ebî Evfâ'nın Allah Resulü'nden naklettiği şu rivayet de bunun doğruluğunu teyit etmektedir: "Allah Resulü'ne bir kavmin zekâtı getirildiği zaman onlara dua ederdi. Hatta babam ona zekâtı getirdiğinde 'Allahım, Ebû Evfâ'nın ailesine salât eyle, onları bağışla' diye dua etmişti"²⁵³

İbn-i Useymîn'in tercihi de bu şekilde olup daha önce aktardığımız gibi, "Lügavî mânâ ile şer'î mânâ birbiriyle çeliştiğinde, şer'î anlamın gerektirdiği alınır. Çünkü Kur'an lüğatin beyanı değil, şer'in beyanı için gelmiştir. Ancak lügavî anlamı tercih ettiren bir delil bulunması halinde lügavî anlam esas alınır" sözü uyarınca, yani iki anlamın çatışması durumunda şer'î anlamın esas alınacağına misal olarak İbn-i Useymîn münafıklar hakkında *ولا تصل على أحد منهم مات أبدا*²⁵⁴ ayetini vermiştir: *صلاة* lügatte dua demektir. Ayetin buradaki şer'î anlamı ise cenazenin önünde durup belirlenen özel şekliyle onun için dua etmektir. Burada *صلاة* 'ın şer'î anlamı öncelenir; çünkü mütekellimin muradı ve muhatabın zihninde oluşan anlam budur. Münafıklar için genel anlamda dua etmenin yasaklanmasına gelince, onun delili farklıdır.

İbn-i Useymîn iki anlam yani lügavî ve şer'î anlam çatıştığında, lügavî anlamın öncelendiğine dair ise, ayetini *خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم*²⁵⁵ örnek olarak zikretmiş ve 'Burada *صلاة*'dan murad duadır' demiş ve yukarıda zikri geçen hadisi delil olarak sunmuştur.²⁵⁶

²⁵² VÂDÎÎ, Abdürrezzak Muhammed Hasen, "Kavâidü't- tercîh fi tefsiri ibn-i Teymiyye dirâse tatbikiyye", *Câmiatü'l- Kur'ani'l- Kerim ve'l- Ulûmi'l- İslâmiyye*, Külliyyetü'd- Dirâsâti'l- Ulyâ Şu'betü't- Tefsîr ve Ulûmi'l- Kur'an, s. 229.

²⁵³ MÜSLİM, "Zekât" 176.

²⁵⁴ Tevbe, 9/84.

²⁵⁵ Tevbe, 9/103.

²⁵⁶ İBN-İ USEYMİN, *Usûlün fi't- Tefsîr*, s. 28.

H. تفسير السلف اللغوي حجة يحتكم إليه لغة وتفسيرا “Selefin Lügavî Tefsiri, Lügat ve Tefsir Olarak Hakemliğine Başvurulan Bir Hüccettir”²⁵⁷ Kâidesinin Taberî ve Âlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

Bu kaide, usul âlimlerinin *العقل والسنة والكتاب* مطلقا لثبوت عدالته في الكتاب والسنة والعقل : يُقبل قول الصحابي مطلقا لثبوت عدالته في الكتاب والسنة والعقل : “Kitap, sünnet ve akıl bakımından adaleti sabit olduğundan sahabi kavli mutlak anlamda kabul edilir” kaidesiyle de alakalıdır. Kitaptan delili مِنَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ delili *السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ* ayetidir.²⁵⁸ Bu ayette Allah sahabeden razı olduğunu açıkça beyan etmiştir. Onun sahabeden razı olması ise sahabenin adil olduğuna delildir. Çünkü Allah fâsıklardan razı olmaz. Nitekim Allah Resulü onların diğer nesillere olan faziletini, onların en hayırlı nesil olduğunu, onlardan sonra arkalarından gelenler ve onlardan sonra onları izleyenler olduğunu beyan etmiştir. Şayet onlar adil olmamış olsalardı, Allah onları ‘en hayırlı olmak’ sıfatıyla anmazdı. Çünkü fâsıklarda adalet sözkonusu olmaz. Diğer taraftan akıl da sahabenin adalettaki ciddiyetlerine delildir, şöyle ki: Onların Allah ve Resulü’ne olan mutlak anlamdaki itaatlerinin tevatürü ve şöhreti, can ve mallarından yaptıkları fedakârlıkları, Allah adını yüceltme şerefini ihraz edebilmek adına gerekirse babalarıyla ve yakın akrabalarıyla savaşta karşı karşıya gelmeleri, Allah için kınayanların kınamasından korkmamaları gibi faziletlerini göz önüne alan her akıl sahibi insan, onların salâhatleri hakkında kesin hükmünü verecek, hem zahiren hem de içten iman ettiklerine inanacak, fıskın onlardan fersah fersah uzak olduğuna kesinlikle kanaat getirecektir. Zira bir insan fısktan uzaksa ve salâhati de galip ise, o kimse âdildir.²⁵⁹

1. Kâidenin Şerhi

Bu kaide, tefsirlerinde hevalarına ve bidatlere tabi olarak sahabe ve onları güzelce izleyen tâbiîne muhâlefet eden ve kendi kanaatlerini Kur’an’a mal etmeye çalışanlara bir cevap mahiyetindedir. Onların ne görüşlerinde ne de tefsirlerinde sahabe, tâbiîn ve diğer imamlar gibi selefleri yoktur. Bu kaide ise selefin tefsirlerini ve anlayışını işaret edilen ehl-i bid’anın görüş ve tefsirlerine tercih ettirecektir. Hâsılı selefin görüşleri, onlara muhalif düşen bidat ve hevâ ehli güruhun görüşlerinin üzerinde en güvenilir bir konuma sahiptir.²⁶⁰

²⁵⁷ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, XIII, 362.

²⁵⁸ Tevbe, 9/100.

²⁵⁹ NEMLE, Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed, *el-Câmi' li Mesâili Usûli'l- Fıkh ve Tatbikâtihâ Ale'l- Mezhebi'r- Râcih*, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, 1. Basım, 1420/2000, s. 106.

²⁶⁰ HARBÎ, *Kavâidü't- Tercih*, s. 271.

2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: *وَإِذَا الْعِشَارُ عَطَلَتْ*²⁶¹ ayetinin tefsirine dairdir. Âlûsî bu ayetin tefsiriyle alakalı birçok görüş nakletmiştir:

“Ayetteki *العِشَارُ* kelimesi *عِشْرَاءُ*'nın çoğuludur ve dişi deve demektir. Ayet, sahipleri tarafından serbest bırakılan dişi develeri ifade eder. *عَطَلَتْ* fiili develerin çobansız biçimde bırakıldığını anlatır. *العِشَارُ* kelimesi bir kavle göre ise bulut demektir. Bu anlam ise Belagat ilmindeki istiâre sanatı ile izah edilir, şöyle ki: Bulutların yağmurdan önceki hali, doğurması yakın olan deveye teşbih edilmiştir. Daha sonra Âlûsî, mezkûr kelimenin tefsiri noktasındaki görüşünü delillendirmek amacıyla şöyle der: Bu ayetle öncesi arasında latif bir istiâre mevcuttur. Nitekim bir önceki ayette, *وَإِذَا وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ* buyurularak, dağların yürütüleceği beyan edilir. Zira kıyamet günü ikinci nefha üfürüldüğü sırada dağlar bulut gibi olacaktır. Delili ise *وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب* “Dağları sabit zannedersin, hâlbuki dağlar bulutlar gibi hareket eder” ayetidir. Âlûsî bu ayetin tefsirini *وَإِذَا الْعِشَارُ عَطَلَتْ* ayetine tatbik ederek *العِشَارُ*'ın bulut anlamına gelmesinin uygun olacağını, çünkü bunun hakiki mana türünden olduğunu, ta'tîlinin de mecaz olarak yorumlanabileceğini belirtir.”²⁶²

Taberî ise bu *العِشَارُ* kelimesini Âlûsî gibi tefsir etmemiştir. Hatta ilginçtir ki Âlûsî, mezkûr ayetin tefsirinde selefî görüşlerine hiç değinmemiştir. Bu da hakikatte onun, ayeti tefsir etme konusunda istikametten ayrıldığına delalet eder. Taberî şöyle demektedir: *العِشَارُ* kelimesi *عِشْرَاءُ*'nın çoğuludur. On aylık hamile olan develere verilen isimdir. Sahiplerinin gıpta ile baktığı bu hamile develer aniden serbest kaldıklarında ve o andaki dehşetin etkisiyle terk edilirler. Kim bilir diğer konularda yaşanan dehşet ve korku nasıl olacak? Taberî bunun akabinde *قال أهل التأويل* diyerek ayet hakkındaki tefsir görüşlerini serd eder.²⁶³

Taberî'ye göre *العِشَارُ*'ın anlamı, Âlûsî'nin tefsir ettiği gibi bulut değil, deve sürüsü demektir. Mücâhid'den gelen rivayete göre *وَإِذَا الْعِشَارُ عَطَلَتْ* ayetindeki *العِشَارُ*'ın anlamı *عِشَارُ الْإِبِلِ* yani on aylık hamile develerden oluşan deve sürüsü demektir. Katâde'nin kavline göre ise *وَإِذَا الْعِشَارُ عَطَلَتْ* ayetindeki *عَطَلَتْ*'in anlamı *سُيِّبَتْ*, yani salındığı ve serbest bırakıldığı zaman anlamındadır. Dahhâk'a isnad edilen kavle göre ise *عَطَلَتْ*'in anlamı ‘çobansız olarak salındığı zaman’ demektir.²⁶⁴

2. Misal: *وَإِذَا الْوَحُوشُ حَشَرَتْ*²⁶⁵ ayetinin tefsiri hakkında İmam Gazâlî'nin de tercih ettiği bir görüş vardır ki, Âlûsî bu görüşü ayetin tefsiriyle ilgili görüşleri serdettikten sonra tercih ettiğini belirtmiştir. Âlûsî şöyle demiştir: *حَشَرَتْ* yani *جُمِعَتْ* /toplanır demektir. Bir kavle göre ise *أُمِيتَتْ* /vefat ettirilir anlamındadır. *بُعِثَتْ* /dirilitilir de

²⁶¹ Tekvir, 81/4.

²⁶² ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XXX, 51.

²⁶³ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV, 134- 135.

²⁶⁴ TABERÎ, a.g.e., XXIV, 135.

²⁶⁵ Tekvîr, 81/5.

denilmiştir. Daha sonra ise Âlûsî, haşrin, hayvanlar ve diğer yaratıklar değil de insanlar ve cinler üzerinde vuku bulacağına delalet eden bir görüşe yer vermiş ve şöyle demiştir:

“Huccetü’l- İslam Gazâlî ve bir grup İslam âlimi haşrin yalnız insanlar ve cinler üzerinde vuku bulacağını, zira bunların dışındaki yaratıkların mükellef ve onlar gibi mükerrem olmadıkları kanaatine meyletmişlerdir. Bu meselede yani insan ve cinler dışındaki vahşî yaratıkların haşrolacaklarına dair ne kitapta ve ne de sünnette bir delil bulunmaktadır.” Bu ifadesinin ardından Âlûsî, kendisinin de bu görüşe meylettiğini açıkça belirtmiştir.²⁶⁶

Denilenin aksini isbatlayan deliller olmasına binaen, onun bu görüşü doğru görünmemektedir. Neml suresinin tefsirinde Âlûsî buradaki görüşünün aksine veya buna ters düşen ifadeler kullanmıştır. Nitekim o Neml suresindeki *ويوم نحشر من كل أمة* 267 ayetinin tefsirinde “Bu ayet haşrin bütün yaratıkları kapsayıcı ve küllî olacağı anlamına gelir”²⁶⁸ demiştir. Arapçada *الخلق* denildiğinde, bunun içine istisnasız bütün yaratılmışlar girer. Bu da onun *وإذا الوحوش حشرت* ayetinin tefsirine aykırı bir durum olarak kabul edilebilir.

Taberî ise ayetteki *حشرت* kelimesiyle alakalı manaları zikretmiş ve şöyle demiştir:

“Ehl-i tevil *وإذا الوحوش حشرت* ayetinin yorumu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları için *ماتت* anlamı vermiştir ki, bu, İbn-i Abbas ve İkrime’den mervidir. Bazıları ise “bunun anlamı vahşî hayvanlar birbirine karıştığı zaman” anlamı vermişlerdir. Bu görüş ise Enes ve Übey b. Ka’b’a dayandırılır. Katâde’den gelen rivayette ise mezkûr kelimeye *جمعت* anlamı verilmiştir.²⁶⁹ Taberî daha sonra Âlûsî’nin de dile getirdiği görüşe mesnet olan bir tefsir rivayetini zikretmiş ve akabinde şöyle demiştir: “Hayvanların haşri onların ölümüdür. İnsanlar ve cinlerin dışındaki her şeyin haşri ölümüdür. Ancak insan ve cinler ayakta kalacaklardır.”²⁷⁰

Taberî bu görüşleri sunduktan sonra, konu hakkındaki tercih ettiği görüşünü ifade eder:

“Bana göre doğruya en yakın olan, *حشرت*’ın anlamının ‘bir araya getirilip öldürülmesidir.’ Çünkü Arap dilinde haşrin bilinen anlamı, toplamaktır. Mesela *والطير محشورة* 271 ayetinde *محشورة*’nın anlamı ‘مجموعة’ yani bir araya getirilmiş demektir. Keza *فحشر فنادى* 272 ayetinde de *حشر*, ‘cemaatini topladı’ demektir. Sonra da

²⁶⁶ ÂLÛSÎ, *Rûhu’l- Meânî*, XXX, 51- 52.

²⁶⁷ Neml, 27/83.

²⁶⁸ ÂLÛSÎ, *Rûhu’l- Meânî*, XX, 26.

²⁶⁹ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyan*, XXIV, 137, 163.

²⁷⁰ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyan*, XXIV, 136.

²⁷¹ Sâd, 38/19.

²⁷² Nâziât, 79/23.

şöyle demiştir: “Kur’an’ın tevili, zahir ve en çok kabul gören tevcihler istikametinde yapılmalı, bilinmeyen ve yadırganan görüşlerle değil.”²⁷³

Değerlendirme

عَطَّلَتْ وإذا العشار ayetinin tefsiri konusunda Taberî ile Âlûsî arasında yaptığımız karşılaştırmada, Âlûsî’nin العشار kelimesi için hiçbir delil sunmadan bulut anlamı verdiği, Taberî’nin de delillerini de zikrederek mezkûr kelimeye deve sürüsü manası verdiği ortaya çıkmıştır. Burada bizim tercihimiz, seleften gelen delillere istinad ettiği, mezkûr tefsir kaidesini uyguladığı ve Arap dilinde العشار kelimesinin bulut anlamına da geldiğini gösteren bir delil olmadığı için, Taberî’nin görüşüdür. Gerçi dilde bir delil bulunsa bile onunla Âlûsî’nin ulaştığı sonuca varılmaz. Çünkü selef âlimleri dili çok daha iyi bilmelerine rağmen bu şekilde yoruma gitmemişlerdir. Âlimler, bir ayet veya kelime üzerinde ihtilaf çıktığı zaman yapılacak işin, ilgili ayet veya kelime hakkında selefin herhangi bir görüşü olup olmadığına bakmak olduğunu vurgulamışlardır.

Nitekim Taberî, kendisi tefsirde ihtilaf çıktığında bu kaideyi en çok tatbik eden müfessirlerden biri olduğu için şöyle demiştir:

“Allah Resulü’nün ashabından gelen haberlere bakılırsa, burada maksat şudur ve ehl-i tevilin çoğu da böyle demiştir. Çünkü onlar Kur’an’ın anlamlarını, nüzul sebeplerini ve maksatlarını en iyi bilen insanlardı.”²⁷⁴

İbn-i Teymiyye ise şöyle der:

“Eğer sahabe, tâbiîn ve imamların bir ayetin tefsiri konusunda görüşü varsa, buna rağmen bir kavim gelip de o ayeti kendi inançlarına uygun buldukları diğer bir görüşle tefsir ederlerse, bu kavmin mezhebi, sahabe ve güzellikle onların izinden giden tâbiînin değil, Mutezile gibi bidat ehli olanların mezhebidir. Ezcümle her kim sahabe ve tâbiînin yolundan ve tefsirinden yüz çevirirse, bu konuda hata içindedir. Hatta bu gibileri hataları bağışlanan müctehid de olsalar bid’atçidirler. Burada maksadımız, ilmi elde etme yollarına ve doğru olana dikkat çekmektir. Biz, sahabe, tâbiûn ve etbâu’t-tâbiînin Kur’an’ı okuduklarını, Kur’an ve tefsirini en iyi bilen kişiler olduklarını bildiğimiz gibi, onların, Allah’ın elçisi aracılığıyla gönderdiği hakkı en iyi bilenler olduğunun da farkındayız. Binaenaleyh her kim onlara muhalefet ederse ve Kur’an’ı onların hilafına olarak tefsir ederse, hem delil hem de medlûl konusunda hataya düşmüş demektir.”²⁷⁵

Sonuç olarak Taberî ve İbn-i Teymiyye’nin de dediği gibi العشار kelimesinin anlamı Âlûsî’nin dediği gibi bulut değil, deve sürüsü demektir. Vallahu a’lem.

²⁷³ TABERÎ, a.g.e., Aynı yer.

²⁷⁴ TABERÎ, a.g.e., XXVI, 12.

²⁷⁵ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu’l- Fetâvâ*, XIII, 362.

اتّحاد اللفظ والمعنى في القراءات هو الأولى ، وبعبارة أخرى : الأصل توافق القراءات في
المعنى “Kıraatlarda Evlâ Olan Lafız ve Anlam Birliğidir; Diğer Bir Tabirle Asıl
Olan, Kıraatların Anlam Bakımından Birbirleriyle Olan Uyumudur”²⁷⁶
Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

Bu kaide kıraat ilmiyle alakalı tefsir kaidelerinden biridir. Burada kıraatlardan maksadımız şâz değil, mütevatir olan kıraatlardır. Zira malumdur ki mütevatir kıraatlar şüphesiz şâz olanlara önceliklidir.

1. Kâidenin Şerhi

Müfessirler, bir ayet hakkında kıraat farklılığından dolayı ihtilaf ettikleri zaman, eğer kıraatların anlamını tek bir anlam üzerinden birleştiren bir görüş mevcut olur ve bu doğrultuda bir görüş imkânı olursa, o görüşü ayetin tefsirine ilişkin olan görüşlerin en münasibi olarak kabul etmişlerdir. Böyle bir tefsir Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri olur. Kıraat ise zaten Kur’an hükmündedir. Bundan dolayı ‘iki kıraatın anlamca ittihadı, ihtilafından evlâdır’ denilmiştir.²⁷⁷

2. Mukayesenin Örnek Kur’an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: مالك يوم الدين ²⁷⁸ ayetindeki مالك lafzı için iki kıraat vârittir. Kıraat imamlarının çoğu bunu uzatmaksızın ملك (meliki) şeklinde, Âsım ve Kisâî ise uzatarak مالك (mâliki) şeklinde okumuşlardır. Abdulfettah Abdulganî el-Kâdî şöyle demiştir:

“Nuzumu’l- kîrââtî’s- seb’a adlı eserin müellifi olan eş-Şâtıbî, râ ve nûn sembolleriyile gösterilen Kisâî ve Âsım’ın, مالك يوم الدين ayetindeki مالك lafzını, mimden sonraki elifin konuşulduğu gibi, diğerlerinin de mîmden sonraki elifi hafzederek ملك (meliki) şeklinde okuduklarını beyan etmiştir.”²⁷⁹

Zemahşerî gibi âlimlerden bazıları bu kıraatlardan birini diğerine tercih etmiştir. Zemahşerî ملك kıraatını Hameyn’in kıraatı olması sebebiyle ihtiyar etmiştir. Delili ise لمن الملك اليوم ²⁸⁰ ayeti ve ملك الناس ²⁸¹ ayetleridir. Zira ملك/mülk genel ve umuma, ملك /milk ise hususidir ve özele bakar.²⁸² Yani kim ‘ملك /melik’ ise ملك/

²⁷⁶ İBN-İ ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *Tefsîru’t- Tahrîr ve’t- Tenvîr*, Dâru’t- Tûnusiyye, Tsz., I, 175; İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu’l- Fetâvâ*, XIII, 390.

²⁷⁷ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu’l- Fetâvâ*, XIII, 391- 392.

²⁷⁸ Fâtîha, 1/4.

²⁷⁹ KÂDÎ, Abdulfettah Abdulganî, *el-Vâfi fi Şerhi’ş- Şâtıbiyye fi’l- Kîrââtî’s- Seb’*, Mektebetü’s- Sevâdî li’n- Neşr, 4. Basım, 1412/1992, s. 50.

²⁸⁰ Ğâfir, 40/16.

²⁸¹ Nâs, 114/2.

²⁸² ÂLÛSÎ, *Rûhu’l- Meânî*, I, 83.

mülk de onundur. ملك /Milke gelince ism-i faili olan ‘مالك mâlik’ bu kelimedenden gelmiştir. Sanki şunu demek istiyor: Sen ‘ملك/melik’ olmaksızın ‘مالك/mâlik’ olabilirsiniz.

Diğer taraftan Âlûsî, Zemahşerî’nin mütevatir kıraatlar arasında tercih yapmasını eleştirerek şöyle demiştir: “Birincisi, Hameynin kıraatı, onun üstün olacağına delil değildir. Çünkü ilk kârielerin Kur’an’ı daha iyi bildikleri müsellem ise de, aynı durum daha sonraki devirlerde gelmiş olan meşhur kârieler için söylenemez. İkincisi, يوم لا تملك نفس لنفس شيئا ayetiyle yapılan istidlali, ملك لمن الملك اليوم ayetiyle çakışmaktadır. Çünkü ayette geçen يوم kelimesinden murad kıyamet günüdür, o da hesap günüdür. Mâlikiyet Allah’tan başkasından nefyedilmiş, yalnız ona has olması gerektiği ortaya konulmuştur. Zira ayetin siyakı Allah’ın azametini beyan etmek üzerinedir. Üçüncüsü, Nâs suresindeki ‘ملك/melik’ ise, makam itibariyle Fâtîha’dakinden farklıdır. Dördüncüsü, onun ‘ملك/mülk umum içindir, milk de hususi ve özeldir’ sözü de zahire aykırıdır. Zahir olan ise, ملك/mâlik ile ملك/milk arasında lügat ve örf itibariyle bir umum- husus münasebeti söz konusu olduğudur.”²⁸⁴ Ne var ki Aynî Ebû Davud Şerhi’nde buradaki umum ve husustan kastın mantıktaki umum ve husus olmadığını ve aksinin doğru olduğunu söyler.²⁸⁵ Nitekim Hazreti Yusuf (a.s.) kıtlık esnasında Mısır halkı içinde onların hukuk nizamlarına göre ‘مالك/mâlik’ ve ‘ملك/melik’ olmuştur. Keza bir tâcir ‘mâlik’ olur ama ‘melik’ değildir. Bir sultan bir beldede ملك/melik olabilir; ama elinde ملك/milk yoksa ona ‘mâlik’ denilmez.

Âlûsî Zemahşerî’yi mütevatir kıraatları birbirine tercih etmesinden dolayı eleştirmesine rağmen, kendisi de aynı şeyi yapmıştır ki, bu da onun tefsirine yöneltilen tenkitlerden biridir. Örneğin o, tefsirinde şöyle demektedir:

“Ne zaman ملك/mâlik ve ملك/melik vasıflarından birini tercih etmeye kalksam, deliller ve rivayetler birbiriyle çarpışmış, haberler de bana bu konuda kapıyı kapatmış, basiret gözüm yorgun ve bitkin olarak bana geri dönmüştür.” Daha sonra o, tıpkı Zemahşerî’nin yaptığı gibi, iki kıraatten birini şöyle tercih etmektedir: Ne var ki ben Kisâî²⁸⁶ gibi ‘مالك/mâliki’ şeklinde okuyorum ki, on hasene ziyade alabileyim...”²⁸⁷

²⁸³ İnfitar, 82/19.

²⁸⁴ ÂLÛSÎ, a.g.e., I, 83.

²⁸⁵ AYNÎ, Bedrüddin, *Şerhu Ebî Dâvûd*, Mektebetü’r- Rüşd, Tsz., III, 351.

²⁸⁶ Kûfe’deki kıraat imamlarının üçüncüsüdür. Tam ismi Ali b. Hamza b. Abdullah b. el-Esedî’dir. Künyesi Ebu’l- Hasen’dir. Kûfe’de kıraat öğretme işi onunla zirve yapmıştır. Yetmiş yaşında iken H.189 yılında vefat etmiştir. Râvileri el-Leys ve ed-Dûrî’dir. Bkz. ABDULGANÎ, a.g.e., s. 30.

²⁸⁷ ÂLÛSÎ, *Rûhu’l- Meânî*, I, 83.

Taberî ise üç kıraat zikretmiş, ikisi mütevâtirdir ki, bunlar *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* ve *مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ* kıraatleridir. Diğerisi ise şâz olan *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* (mâlike) kıraatidir. Daha sonra Taberî şöyle der:

“Arap diline vakıf olanlar bilirler: *مَلِكِ* /Melik *مُلْكٍ* /mülk’ten, *مَالِكِ* /mâlik ise *مَلِكِ* /milk’ten türetilmiştir. *مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ* /Meliki yevmiddîn’ şeklinde okuyanlara göre ayetin tevili şudur: Hesap günü yegâne hükümlerlik, dünyada Allah’a karşı krallıkta, büyüklük ve cebbariyette adeta çekişen zalim ve cebbarların değil, yalnız Allah’ın olacak ve o dünya kralları hesap günü kendilerinin ne kadar küçük ve zelil olduğunu, kibriyâ, azamet ve ululuğun yalnız Allah’a mahsus olduğunu yakinen idrak edeceklerdir. Nitekim *يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* 288 ayetinde Allah hesap günü saltanat konusunda tek olduğunu haber vermekte ve dünyadaki sultanların zillet ve hasaret içinde kalacaklarını bildirmektedir.”²⁸⁹

مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ /Mâliki yevmiddîn şeklinde okuyanların kıraatına göre ayetin tevili ise Taberî’ye göre şöyledir: İbn-i Abbas şöyle demiştir: “O gün hiç kimse, dünyada yaptıkları gibi, Allah ile birlikte hüküm verme yetkisine sahip olamayacaktır.” Sonra da *يَوْمَ لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا* 290 ayetini okudu.

Şu halde ‘*مَلِكِ* /meliki’ kıraatına göre ‘*مَالِكِ* /mâlik’in anlamı da anlaşılacaktır. *مَالِكِ* /Mâliki kıraatından da ‘*مَلِكِ* /melik’e delalet eden ‘*مَالِكِ* /mâlik’ anlaşılacaktır. Son kıraat ise şâzdır ve tevatüren gelmediği için sübutu kesin değildir. Nitekim Taberî *مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ* şeklindeki şâz kıraatı, ‘câiz değil’ ve mahzurludur’ diyerek reddetmiştir. Çünkü şâz kıraatların okunmaması ve hüccet kabul edilmemesi konusunda âlimlerin ve kurrânın icmâi vardır.²⁹¹

Sonuç olarak Taberî ayetle ilgili kıraatları zikrettikten sonra herhangi birini diğerine tercih etmemiş, şâz olanı ise kabul etmemiştir. En önemlisi de Taberî’nin, ilgili tefsir kâidesini tatbik etmiş olmasıdır.

2. Misal: *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلَاثَا مَا تَرَكَ* 292 ayetine dairdir. Ayetteki *وَاحِدَةً* lafzı bir kıraatta merfu diğer birinde ise *وَاحِدَةً* şeklinde mansub okunmuştur. Her iki kıraat da mütevâtir olup, bu konuda kıraat âlimleri arasında ihtilaf yoktur. Nitekim Abdulfettah Abdulgani şöyle demiştir: Nâfi’ merfû, diğerleri ise mansûb okumuşlardır. Çünkü bu kıraat açık ve nettir.²⁹³

²⁸⁸ Ğâfir, 40/16.

²⁸⁹ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyân*, I, 15.

²⁹⁰ Nebe’, 78/37.

²⁹¹ TABERÎ, a.g.e., I, 157.

²⁹² Nisa, 4/11.

²⁹³ ABDULGANÎ, a.g.e., s. 242.

Mütevâtir kıraatleri savunan ve bu kıraatleri eleştirenlere verdiği cevaplarıyla tanıdığımız Âlûsî'nin, mütevâtir kıraatler arasında bu ayette de tercihte bulunduğunu görmekteyiz. Şöyle demektedir:

“Eğer *واحدة وإن كانت واحدة* kelamındaki ‘dünyaya gelen çocuk’ tek kız ise, yani yanında erkek ya da kız kardeşi yoksa” dedikten sonra, her zamanki âdeti üzere iki kıraattten birini tercih yoluna gider: Nâfi’ ve Medine ehli *واحدة* lafzını, bu kıraatın tam olması gerekçesiyle merfu okumuşlardır. Daha sonra Âlûsî nasb ile okuyanların kıraatını ref ile okuyanlara şöyle diyerek tercih eder: “Ben nasb kıraatını öncesiyle daha uyumlu olacağından dolayı ref’e tercih ettim.” Kendisi, *واحدة* kelimesinden önceki *نساء* lafzını kastetmiştir. Ona göre en uygun olanı ref ile değil nasb ile okunmasıdır.”²⁹⁴

Taberî’ye gelince, onun herhangi bir kıraat tercihinde bulunduğu görülmemiş, ilgili ayetin tefsirini sunmakla iktifa ederek kıraat rivayetlerine girmemiş ve şöyle demiştir: Eğer geride bırakılan çocuk bir tek kız ise, mirasın yarısı onundur. Yani ölen kişinin o kızdan başka erkek veya kızı yoksa o zaman terekenin yarısı o tek kıza verilir.²⁹⁵

Aslında Taberî’nin diğer kıraat vecihlerini zikretmeyip de sadece nasb kıraatini zikrederek, adeta onu öne çıkarmış olması bir tür tercih olarak yorumlanabilir ki, bu da ona yöneltilmesi gereken eleştiri noktalarından biri olarak zikredilebilir.

3. Misal: *ولا تقربوهنَّ حتىَّ يطهَّرنَّ*²⁹⁶ ayetindeki kıraat ihtilafına dairdir. *يطهَّرنَّ* kelimesi tahfifle ve *يَطَّهَّرْنَ* şeklinde teşdidle okunmuştur. Her ikisi de mütevâtir kıraattir. Nitekim Abdulfettah el-Kâdî şöyle demiştir: Nâfi, İbn-i Kesir, Ebu Amr, İbn-i Âmir ve Hafs bu kelimeyi tâ’nın sükûnu ve hâ’nın dammesi ve her ikisinin tahfifiyle okumuşlardır. Şu’be, Hamza ve Kisâî de mezkûr her iki harfin fethası ve teşdidiyle okumuşlardır.²⁹⁷

²⁹⁴ ÂLÛSÎ, *Rûhu’l- Meânî*, IV, 221.

²⁹⁵ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyan*, VI, 46.

²⁹⁶ Bakara, 2/222.

²⁹⁷ ABDULĠĠNÎ, a.g.e., s. 219. Nâfi’in tam adı, İbnü Abdirrahman b. Ebî Naîm’dır. Künyesi Ebû Ruveym olup aslen Isfahan’lı ve siyahîdir. Kıraat vecihlerini ve Arapçayı iyi bilen biriydi. Ebu Cafer’dan sonra hicret yurdu Medine’nin kıraat imamı olmuştur. Konuştuğunda ağzından misk kokusu yayılırdı. Ona, “kıraat öğretmek için her oturduğunda koku mu sürünüyorsun?” denildiğinde, asla koku sürmediğini ama Allah Resulü’nü rüyasında ağzının içine okurken gördüğünü ve bu kokunun o vakitten beri olduğunu söylemiştir. Öğrencileri Verş ve Kâlûn’dur. İbn-i Kesir’e gelince, onun tam adı, Abdullah b. Kesir b. Abdilmuttalib el-Kureşî’dir. Künyesi Ebû Ma’bed’dır. Kıraatta Mekke’nin imamı idi. H.45 yılında Mekke’de doğdu. Orada Ebû Eyyüb ve Enes b. Mâlik vb. ile mülâki oldu. Tâbiîdendir. Kıraatı Abdullah b. es-Sâib’dan arz yoluyla aldı. Fesahat ve belagat sahibiydi. Ağır başlı ve vakar sahibiydi. H.250 yılında vefat etmiştir. Öğrencileri Bezzî ve Kunbul’dur. Ebû Amr’ın tam adı, Ebû Amr el-Basrî el-Mâzini’dır. H. 68 yılında doğdu. Basra, Kufe, Mekke ve Medine’de kıraat dersi aldı. Yedi kurrâ içinde en çok hocası olan şahıstır. Abdullah b. Kesir onun hocalarından biridir. Enes b. Mâlik ve başkalarından kıraat dinlemiştir. H.154 yılında Kufe’de vefat etmiştir. Öğrencileri Dûrî ve Sûsî’dir. İbn-i Âmir’e gelince, tam adı Abdullah b. Âmir el-Yahsubî’dır. Künyesi Ebû İmrân’dır. Şam’daki kıraat hocalığında zirveyi tutmuş bir kâridir.

Âlûsî bu ayeti, ayetle ilgili varit olan kıraatları fikhî ihtilafları nazara alarak değerlendirmiştir. Bu kapsamda Ebû Hanife'ye göre tahfifle okunduğunda ayetin anlamı, mücerret olarak hayız kanının kesilmesidir. Kan kesildiği anda kadınlara yaklaşılmaması caizdir. Ama teşdid ile yani يَطَّهَّرْنَ şeklinde kıraata göre anlam, hayız kanı kesildikten sonra gusül abdesti almak demek olur ki, bu da, İmam Şâfiî'nin görüşüdür. Daha sonra Âlûsî her iki kıraata dayanarak şu tesbitte bulunmaktadır: Kıraatlarda asıl olan birbirleriyle uzlaşmalarıdır. Hal böyle olunca, her iki kıraatın uzlaşması için tahfifli okuma teşdidle okumaya hamledilir. Hatta lügat itibariyle tuhr'un gusüle delalet ettiği dahi söylenebilir. Nitekim sözlükte طهرت المرأة cümlesinin karşısında 'hayız kanı kesildi ve gusül abdesti aldı' yazılır.²⁹⁸ Şu halde her iki kıraatın anlamı birdir. Âlûsî'nin burada kastettiği şu olmalıdır: Bazıları ayette geçen طهر / tuhr'un anlamını, kanın kesilmesi değil de sadece gusül olarak sınırlandırabilirler. Ayette kastedilen طهر / tuhr, kanın kesilmesiyle birlikte aynı zamanda gusletmek olduğundan bu düşünce doğru olamaz.

Taberî ise, ayetin kıraatlarıyla alakalı görüşleri, Âlûsî'nin fikhî ihtilafları dikkate alarak yaptığı gibi, müfessirlerin görüşlerini nazara alarak yorumlamıştır. Daha sonra her iki kıraat da mütevatir olmasına rağmen ikisi arasında tercih yapmıştır. Bu durum Taberî tefsiriyle alakalı bir eleştiri konusu edilebilir. Taberî şöyle demiştir:

“Kıraat imamları bu ayetin okunuşu konusunda ihtilaf etmişler; kimisi tahfifle, kimisi de teşdidle okumuştur. Tahfifle okuyanlar ayete şöyle anlam vermiş oldular: Kadınlara hayız hallerinde, hayız kanları kesilinceye ve temizleninceye kadar yaklaşmayın. Bir grup tevil ehli bu görüştedir. Nitekim Mücahid'e isnad edilen rivayette, طهرن حتى يَطَّهَّرْنَ ولا تقربوهن ayetindeki طهر / tuhr'un anlamı hayız kanının kesilmesidir. Osman b. el-Esved'den de aynı mealde rivayet gelmiştir.”²⁹⁹

Ayeti يَطَّهَّرْنَ şeklinde teşdidle okuyanlara göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır: Gusledinceye kadar hayız halindeki kadınlara yaklaşmayın. Teşdidi ise şöyle izah etmişlerdir: Kelimenin aslı يَطَّهَّرْنَ idi, iki harfin mahreçleri yakın olduğundan tê, tâ harfine idğam edildi. Taberî daha sonra iki kıraatten birini şöyle tercih etmektedir:

“Bu iki kıraatten doğruya en yakın olanı يَطَّهَّرْنَ şeklinde teşdid ve fetha ile okunandır. Yani 'gusledinceye kadar' demektir. Çünkü bir

Büyük bir imam ve değerli bir tâbî idi. H. 118 yılında Dımeşk'te vefat etmiştir. Burada kadılık ve kıraat hocalığı yapmıştır. Talebeleri İbn-i Zekvân ve Hişam'dır. Hafs'a gelince, onun hocası da Âsım'dır. Bkz. ABDULGANÎ, a.g.e., s. 17-20.

²⁹⁸ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, II, 122.

²⁹⁹ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, I, 731.

erkeğin, eşinin kanı kesilip de gusledinceye kadar yaklaşmasının haram olduğu konusunda icmâ vardır.³⁰⁰

Taberî ‘doğruya en yakın olanı’ demekle kendi yorumuna uygun bir tercihte bulunmakta, yoksa diğer kıraatın doğru olmadığı imasında bulunmamaktadır.

Değerlendirme

Taberî’nin مالك يوم الدين ayetiyle ilgili kıraatları ele alma keyfiyetinin doğru olduğunu düşünüyoruz. Zira bütün kıraatların tevatüren Allah Resulü’nden geldiğini düşündüğümüzde, Hz.Ömer’in bir ayeti farklı okuyan sahabiyle Allah Resulü’ne gelerek sormaları üzerine, Allah Resulü’nün her ikisine de Kur’an’ın öyle nazil olduğunu söylemesini göz önüne getirdiğimizde, mütevatir kıraatlar arasında tercih yapmanın caiz olmadığını anlıyoruz.

Âlûsî’nin, iki mütevatir kıraattan biri olan Kisâî’nin kıraatını tercih ederken, Allah’tan on hasene vereceğini ve büyük lütfâ mazhar olacağını ifade etmesi de dikkatimizi çekmiştir. Acaba Kisâî dışındaki mütevatir kıraatlar okunduğunda sevap ve lütuf söz konusu olmayacak mı? diye sormak istiyoruz. Evet, aslında bu konuda tercih yapılmasını mezkûr kuralımız menetmektedir.

Tâhir ibn-i Âşûr bu ayetteki tercih meselesine şöyle değinmektedir:

“Her iki kıraat da doğru ve kesindir. Ona göre bu iki kıraat üzerinde duranlar, ملك / melik ve مالك / mâlik kelimesine yoğunlaşmış, hemen izâfe edilen ‘يوم الدين’ / yevmiddîn’e dikkat etmemişlerdir. Eğer dikkat etselerdi, ‘din gününün sahibi’ demekle ‘din gününün hükümdarı’ demenin anlam bakımından eşit olduğunu görecektirdi.”³⁰¹

Hülâsa, mütevatir kıraatlar arasında tercih yapılması doğru değildir. Tefsir ile uğraşan kimse ayetlerdeki mütevatir kıraatlardan birini diğerine tercih etmemelidir. İki kıraat sahih olduğunda, yapılmaması gereken en doğru iş, iki kıraattan birinin en doğru olduğunun söylenmemesidir. Çünkü her iki kıraat da Resulullah’tan gelmiştir.³⁰²

³⁰⁰ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, III, 732.

³⁰¹ İBN-İ ÂŞÛR, a.g.e., I, 175.

³⁰² AYDIN, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, s. 281.

Nisa suresi 11. Ayette geçen واحدة kelimesinin kıraatı konusunda Taberî ve Âlûsî'nin kaide dışına çıktıkları görülmektedir. Âlûsî'nin kaideye muhalefeti kendi ifadeleriyle ortadadır. Taberî ise izlediği yöntem gereği bütün kıraat ve i'rab vecihlerinin zikrine önem verirken bu ayette vermeyerek zımnen mütevatir kıraatler arasında bir tercihte bulunmuş olması dikkatimizi çekmiştir.

İbn-i Teymiyye أو لامستم النساء³⁰³ ayeti hakkındaki iki mütevatir kıraatten birini tercih etme konusunda şöyle demiştir:

“Kıraatlerde anlamların da farklılık göstermesi hakikattir. Herbir kıraat diğer bir kıraata göre, bir ayetin yanında iman edilmesi gereken diğer bir ayet konumundadır. Nitekim Abdullah b. Mesud, ‘Onun bir harfini dahi inkâr etse, insan küfre düşer’ demiştir. Lafız ve anlamın ittihat edip, farklılığın sadece telaffuz noktasıyla sınırlı olduğu hallerde anlam bakımından hiçbir değişme sözkonusu olmaz. İdgâm, izhar, med, imâle, terkîk, tefhîm vb. usûle dair konularda böyledir. Çünkü farklılık lafzın esasında değil, eda keyfiyetindedir. Bu da anlamda değişiklik hâsıl etmez. Burada da bir kıraat أو لامستم, diğeri ise لمستم anlamı değiştirmez.”³⁰⁴

ولا تقربوهنَّ حتى يَطْهُرْنَ ayetine mezkur kaideyi uygulayan Âlûsî, uygulamayı farklı yoruma giden ise Taberî olmuştur. Âlûsî'nin “kıraatlarda asıl olan uyumlu olmaktır” sözüne bakılırsa, onun bir kıraatı diğerine tercih etmediğine delalet olduğu söylenebilir. Bu nedenle o iki kıraatın birbirine eşit olduğunu göstermesi açısından yukarıdaki vecizeyi zikretmiştir. Zira Âlûsî, hem Ebu Hanife'nin tahfifle okunan kelimeye yüklediği ‘hayız kanının kesilmesi’ anlamını, hem de İmam Şâfiî'nin teşdidle okunan aynı lafza hamlettiği ‘gusletmek’ manasını kullanmış ve iki kıraatı uzlaştırmıştır.

Taberî'ye gelince, Taberî, tefsir ve tercih kâideleri konusunda öncü ve referans olması itibariyle, bu kaide çerçevesinin dışına çıkan müfessirler ona göndermede bulunmuş olması, Taberî tefsirinin eleştirilen yanlarından biridir. Mezkûr ayetteki tâ ve hê'nin şeddeli fetha olmasına delil getirenlerin elinde ise lügavi bir tahlil dışında açık bir delil bulunmamaktadır. Ama tahfif ile okunan kıraatı öne çıkaranların seleften nakledilen pek çok delilleri vardır. Şu halde ayetin şeddeli olduğunu savunanların nazarı itibara alınamayacağı zahirdir.

Taberî'nin tahliline karşı ise şöyle cevap verilebilir: Bu durumdaki kadınlar için ne zaman temizlenme/tetahhur sözkonusu olursa, o takdirde inkıtâ yani kanın kesilmiş olması lazım gelir. Çünkü kadının hayız kanı durmamışsa, onun gusletmesi itibara alınamaz.

³⁰³ Nisâ, 4/43.

³⁰⁴ İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, XIII, 391.

Tâhir b. Âşûr da Taberî'nin mezkûr iki kıraat arasında tercih yapması hususunda şöyle demiştir:

“Taberî teşdîd kıraatını tercih etmiştir. Delili ise bir erkeğin, eşinin kanı kesilip de gusledinceye kadar yaklaşmasının haram olduğu konusunda icmâ olmasıdır. Aslında bu kabul edilemez. Çünkü burada ne icma deliliyle istidlal etmeye, ne de icma ile kıraat tercih etmeye gerek yoktur. Zira ayetin lafzı erkeğin hanımına hayızdan temizleninceye kadar yaklaşmasının haram olduğunu ifade etmek için kâfidir. Delili ise فإذا تطهرن beyanıdır.”³⁰⁵

IV. TABERÎ VE ÂLÛSÎ'NİN TEFSİRLERİNDE İTTİFAKLA YORUMLANAN KÂİDELER

A. قول جمهور المفسرين من السلف مقدّم على كل قول شاذ . وبعبارة أخرى : القول المجمع عليه .
Selef Müfessirlerinin Cumhurunun Görüşü Şâz Olan Bütün Görüşlerden Önceliklidir. Diğer Bir İfadeyle, Üzerinde İcma Edilen Görüş veya Cumhurun Görüşü Sâir Görüşlere Önceliklidir” Kaidesinin Taberî ve Âlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

Bu kâide makâsîd ilmiyle alakalıdır. Makâsîd ulemâsının ve Şâtîbî'nin konunun çerçevesini çizen tahlilleri vardır. Nitekim Şâtîbî, cumhura veya sevad-ı a'zama muhalif olanlar için şu ifadelere yer vermiştir: “Acaba bu konuda müctehidler dışındaki fıkıh okumuş insanların elinde dayandıkları bir kural var mıdır, yok mudur? Yaklaşık olarak cevap, onun bir kuralı olduğu şeklindedir. Din içinde yanlış veya zelle denebilecek görüşler sayıca çok azdır. Yanlış ve hata yapanlar genellikle münferit olanlardır. Bunların pek azına diğer bir müctehid yardım eder. Eğer bir kişi ümmet cumhuru içinde münferit görüşe sahip ise, inancın olsun ki hak, mukallitlerin değil, müctehitlerin içinde yer aldığı sevad-ı a'zam ile beraberdir.”³⁰⁶

1. Kâidenin Şerhi

Eğer selefin tamamı Kur'an'dan bir ayet, kelime veya harfin tefsiri üzerinde ittifak etmişse, aynı dönemde seleften biri onlara muhalefet etmişse, bu muhalif ister bir kişi isterse de iki kişi olsun, bu tefsir cumhur-u selefe hamledilir. Muhalifin

³⁰⁵ İBN-İ ÂŞÛR, *Tefsîru't- Tahrîr ve't- Tenvîr*, II, 368.

³⁰⁶ Şâtîbî ayrıca bir müctehidin ictehadında hata etme sebeplerini açıklarken şu bilgiye de yer vermektedir: Birincisi, müctehide bazı delillerin kapalı gelmesi ve onun başka bir şeyin kastedildiğini zannetmesidir. İkincisi de müctehidin delillere genel anlamda hâkim ve muttali olmamasıdır. Bkz. ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli's- Şeria*, Haz.: Muhammed Abdullah Draz, Tsz., IV, 169- 171.

görüŖü ise Ŗâz kabul edilir ve dikkate alınmaz. Bu muhalefetin çıkıŖ noktası, bazen sübutu kat'î olan açık bir nas, bazen de âhâd haberler gibi delaleti zannî olan açık bir nas da olabilir.

2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayeti Üzerinde Tatbiki

Misal: ³⁰⁷ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ayetine dairdir. Ayet Cumartesi günü taŖkınılık yapanların cezalandırılma keyfiyetini anlatır. Muteber tefsirlerin müellifleri olan büyük müfessirler ayetleri tefsir etmişlerdir. Onların aynı görüşte birleşmeleri mezkûr kaideyi ve selefin tefsir faaliyetinde model olduğunu bilip kabul etmelerinin sonucudur. Nitekim Taberî ve Âlûsî, ayetin anlamında yer alan 'insan şeklinin değiştirilip maymuna dönüŖtürülmesinin', hakiki anlamda bir değişiklik olarak tefsir etmişlerdir. Zaten Mücahid istisna edilecek olursa selefin tamamı ayete bu anlamı vermişlerdir. Ancak Mücahid'e göre o insanların dönüŖtürülmesi hakiki değil, mecâzidir. Dolayısıyla onun bu yorumu Ŗâz konumda kalmaktadır. Bu durumda kaideye binaen, bu ayet veya başka ayetlerde Mücâhid'in görüşünü esas alıp ona göre yorum yapanlar cumhur-u selefin tefsirine muhalefet etmiş olmaktadırlar.

İmam Âlûsî'nin ayetin tefsiri hakkındaki görüşü mezkûr kaideye dayanmaktadır. O şöyle demiştir:

"Ayetteki الخاسى 'in anlamı hakir ve kovulmuş demektir. Kur'an'ın zahiri onları gerçek anlamda maymuna dönüŖtürüldüğünü anlatır. Müfessirlerin cumhuru bu görüştedir ki doğrusu budur. Müfessirlerin birçoğu onların meshe uğratıldıktan sonra hiçbir şey yemeyip içmediklerini, çoğalmadıklarını ve üç günden fazla yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Mukâtil onların yedi gün yaşadıklarını sekizinci gün ise öldüklerini iddia etmiştir. Ebu Bekr b. el-Arab ise o kavmin yaşadığını ve bugün var olan maymunların onların neslinden geldiğini öne sürmüştür. Bu görüşe Müslim'in rivayet ettiği İbn-i Mesud'dan mervî olan hadisle cevap verilebilir: Allah Resulü'ne, hınzır ve maymunların meshedilen kavimden mi geldiği sorulduğunda şöyle demiştir: Allah Teâlâ helak ettiği veya azap ettiği bir kavmin neslini devam ettirmemiştir. Kaldı ki hınzır ve maymunlar bu hadiseden önce de var idiler." İbn-i Cerir, Mücahid'den, onların suretlerinin değil kalplerinin meshedildiğini, artık nasihat dinlemedikleri gibi verilen cezadan sonra da akıllanmadıkları" şeklinde rivayeti nakletmiştir.³⁰⁸

Taberî de gerçekleşen mesh olayının hakiki anlamda olduğuna Ŗu sözleriyle işaret etmiştir: Sahabe, tâbiîn ve etbâu't- tâbiînin cumhurunun tercihi de budur. Taberî, İbn-i Abbas'tan gelen rivayete göre ashâb-ı sebtin kıssasını şöyle nakletmiştir:

³⁰⁷ Bakara, 2/65.

³⁰⁸ ÂLÛSÎ, a.g.e., I, 283; MÜSLİM, "Kader" 34.

“Allah onlara Cumartesi günü balık avlamayı yasakladıktan sonra taşkınlık yaptılar ve balık avlamak için kurnazlık ettiler, açıktan açığa avlandılar ve hatta çarşı pazarda sattılar. Bazı insanlar bunu yapanları engellediler; ama onlara avlanmayı meneden insanlar sabah kalktıklarında menettikleri insanları oturdukları meclislerde ve mescitlerde göremediler. İbn-i Abbas der ki: Onlar bu vaziyette iken, o cemaatin kendi meclisleri ve mescitlerinde oldukları anlaşıldı. Ama onları kaybetmişlerdi ve göremiyorlardı. Birbirlerine şöyle dediler: ‘Bu insanların başında bir iş var. Ne olduğunu bir araştırın.’ Evlerine bakmak üzere gittiler. Evlerin üzerlerine kilitlendiğini gördüler. Eve gece girmişler ve kapıları kendi üzerlerine kilitlemişlerdi. Evlerin içinde maymun haline gelmişlerdi. Onları aramak üzere gelenler, oradaki erkek, kadın ve çocukları tanıyorlardı ama onların bizzat maymun olduklarını görmüşlerdi.”³⁰⁹

Taberî daha sonra meshedilen kavimle alakalı olarak, onların insanlıktan çıkarılıp maymuna döndürüldüklerine dair seleften gelen haberleri zikretmiştir. Biz onlardan sadece birini nakledeceğiz:

“Katâde, *وقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين* ayetiyle alakalı olarak şöyle demiştir: Onlara balıklar helal kılınmıştı; ama onların sınanması için Cumartesi günleri avlanmaları yasaklanmıştı. Allah bu sınav sonucunda kimlerin isyankâr, kimlerin de itaatkâr olduğunu göstermek istemişti. Sonuçta üç gruba ayrıldılar: Birinci grup avlanmaktan sakındı ve avlananları engellemeye çalıştı. İkinci grup sadece avlanmaktan kaçındı. Üçüncüsü ise, Allah’ın koyduğu yasağı çiğnedi ve bunda inat etti. Yasaklanan işi yaparak taşkınlığa devam edince de Allah onlara *كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* dedi ve onlar da, normal kadın ve erkek hallerinin ardından kuyrukları olan maymuna dönüştüler. Mücâhid ise onların mesholmadıklarını, ayetteki ifadenin de ‘kitap yüklü eşek’ türünden bir darb-ı mesel olduğu görüşündedir. Diğer bir ifadeyle, onların sadece kalplerinin meshedildiği, fiziki anlamda maymuna çevrilmedikleri kanaatindedir.³¹⁰

Taberî’nin anlatımına göre İbn-i Abbas ve Katâde’nin sözlerinden hâsıl olan netice, âsilerin gerçek anlamda maymuna çevrilmiş olmalarıdır ki, cumhur-u seleftin görüşü de budur. Mücâhid’in iddia ettiği gibi değildir. Taberî ve Âlûsî’nin buna karşı cevapları birazdan gelecektir.

Değerlendirme

Hâsılı, seleften gelen tefsir meselelerine dair hükümleri göz ardı etmeyen bu kaidenin tatbiki konusunda, Taberî ve Âlûsî’nin görüşleri arasında bir fark görünmemektedir. Mücâhid’e yönelik cevaplarında bu durum açıkça belirtilmiştir. Âlûsî’nin Mücâhid’e karşılık verirken kullandığı *فلا تقبل وعظا ولا تعي زجرا* ‘ne öğüt kabul eder ne de tekdirden uslanır’ şeklindeki ifade, Mücâhid’in görüşünün ne öğüt ne de tekdir olarak kabul edilebileceğine delalet eder. Yani bu ifadeden Âlûsî’nin Mücâhid’e cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Taberî ise Mücâhid’e cevaben şöyle demiştir:

³⁰⁹ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, II, 62.

³¹⁰ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, II, 63.

“Mücahid’in bu görüşü, Allah’ın kitabının zahiriyle delalet ettiği gerçeğe aykırıdır. Çünkü Allah Kur’an’da açıkça *وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شرٌّ مكالًا* وأصل عن سواء السبيل yapmıştır. Yerleri en fena olanlar, doğru yoldan büsbütün sapanlar, işte onlardır”³¹¹ buyurmuştur. Buna mukabil ‘hayır onlar mesholunmadılar; Allah sadece onlardan bazılarını maymun ve domuza çevirdiğini haber vermiştir’ denilirse, ikisi arasında bir fark olmadığı rahatlıkla söylenebilir, şöyle ki: Yani onların insan şeklinden maymuna çevirmesinin inkâr edilmesi, selefın görüşlerine hâle getirmez. Kim bu görüşlerden birini inkâr eder ve diğer bir görüşü kabul ederse delil getirmesi istenir. İnkâr ettiği ve kabul ettiği meselede kendisiyle tartışılır ve ona meşhur haberle sahih haber arasındaki fark sorulur. Kaldı ki cumhurun görüşü hata ve yalan ihtimali olmayan bir görüştür. Hülâsa, icma ile kabul edilen bir görüşün mevcudiyeti, Mücahid’in görüşünün hatalı olduğunu isbat için yeterli bir delildir.³¹²

Şenkîti şöyle demiştir: Yerleşik usuldendir ki, ravilerin ve aynı şekilde delillerin çokluğu tercih ettirici sebeplerdendir. Yine o, ‘çoğunlukça tercih edilmeyen görüşün zayıf bir görüş’ olduğunu der.³¹³

Şu halde Âlûsî ve Taberî’nin tercih ettiği ‘mesh hakiki anlamda vuku bulmuştur’ şeklindeki görüş cumhurun görüşüdür. Mücâhid’in görüşüne gelince, tâbiînin büyüklerinden olması ve ilmi konulardaki konumu dolayısıyla ona karşı sert eleştirel ifadeler kullanmamak daha münasiptir. Bunu sadece onun tefsirle alakalı bir zellesi olarak düşünmek gerekir. Ve’l- ilmü indallah.

Her ne kadar bu kaideye verilecek misaller var ise de, araştırmamızda bunun dışında misale rastlayamadık. Tabii ki bu durum başka misaller bulunmadığı anlamına gelmemelidir.

B. تفسیر النبی مقدم علی تفسیر غیره “Hazreti Peygamber’in Tefsiri Diğerlerinden Önceliklidir”³¹⁴ Kaidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi

Bu kâide de usûl-ü fıkıh ilminde yer alan şu kaideyle alakalıdır: تثبت الأحكام شرعاً بالنبي وآله وصحبه وسلم: “Şer’î hükümler Kur’an ve Sünnet ile kesinlik kazanır.” Bazı âlimler Kur’an ve sünneti hüccet olma yönüyle aynı güce sahip tek kaynak kabul etmişlerdir. Binaenaleyh, şer’î ahkâm, Kur’an ve Allah Resülü’nden olduğu kesinleşen hadislerle sabit olur. Namaz, zekât ve oruç gibi ibadetlerde böyledir. Bilinmesi gereken husus şudur: Şer’î naslar insanların ihtiyaç duyduğu bütün hükümleri kapsayıcı mahiyete sahiptir. Yeni gelen her konunun naslarda bir

³¹¹ Mâide, 5/60.

³¹² TABERÎ, *Câmiu’l- Beyân*, II, 62.

³¹³ ŞENKÎTÎ, *Advâu’l- Beyân*, I, 301.

³¹⁴ İBN-İ CÜZEY, Ebu’l- Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshil li Ulûmi’l- Tenzîl*, Beyrut, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1445/1995, I, 12; ZERKEŞÎ, *el-Burhân fi Ulûmi’l- Kur’an*, II, 156.

beyanı vardır. Bunun nedeni ise şeriatın, altında pek çok tür ve ferdi cemedan genel kurallara, kapsayıcı ifadelere, geniş anlamlara sahip olmasıdır.³¹⁵

1. Kâidenin Şerhi

Allah kelamını, onun nebisi olan Hz. Muhammed'den (s.a.s) daha iyi bilen bir beşer yoktur. Allah, kitabı beyan etme görevini ما بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم³¹⁶ ayetinin gereği ona vermiştir. Eğer herhangi bir tefsir onun tefsiriyle boy ölçüşmeye kalkarsa, o tefsir makbul değildir.

Şevkânî tefsirinin mukaddimesinde şöyle der: Allah Resulü'nden geldiği kesin olan tefsirler vardır. Bunlara mutlaka başvurulmalı ve diğerlerine öncelenmelidir. Ancak ondan bize sahih olarak gelenler Kur'an'ın geneline nisbetle sayıca azdır.³¹⁷

Binaenaleyh tefsirlerde pek çok görüş bulunur ki, bunlardan yararlanmada mahzur yoktur. Bu görüşler bazen seleften gelir, bazen de başkalarından gelebilir. Şu halde Peygamber'in (s.a.s) görüşü varsa, bu görüşün kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi gerekir. Çünkü o söz ve görüş Allah'tan sonra Şâri' kabul edilen ve Allah'ın muradını en iyi bilen Peygamber'in sözüdür.

2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: *يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد* ayetindeki³¹⁸ مزيد kelimesine dairdir. Acaba ayette geçen مزيد kelimesi gerçek anlamda ziyadelik mi yoksa doluluk mu ifade etmektedir? Âlûsi *هل من مزيد* kavli hakkında müfessirlerin görüşlerini şöyle zikretmiştir:

a. 'Ziyâde'nin anlamı mecâzidir. Çünkü cehennemin genişliği düşünüldüğü zaman hakiki anlama gelmesi kabul edilemez. Ayetteki istifham inkârîdir. Yani 'Cehennem dolduğu için daha fazla alamaz' demektir. Ayrıca, 'Cehennemin ziyadeyi nefyetmesi içindekileri çok görmesinden mecaz olabilir' denilmiştir. Bu görüş İbn-i Abbas ve Mücâhid'den mervîdir.

³¹⁵ İBN-İ TEYMÎYYE, Mecnû', XVI, 443; NECCÂR, Ahmed b. Muhammed es-Sadık, *el-Kavâidü'l- Usûliyye Elletü Tübna Aleyhâ Semeretün İlmiyye*, el-Medînetü'l- Münevvere, Dâru'n-Nasîha, 1. Basım, 1434/2013, s. 23.

³¹⁶ Nahl, 16/44.

³¹⁷ ŞEVKÂNÎ, *Fethu'l- Kadîr*, I, 48, 70.

³¹⁸ Kâf, 50/30.

b. Ziyâdenin anlamı hakikidir. Çünkü cehennem içinde oraya girecekler için çok geniş boş yerler vardır. İstifham ise takrîr içindir. Yani ‘cehennemde daha fazlası için yer var’ demektir. Bu sözün cehennemin isyankârlara olan öfkesinden dolayı daha fazla talepte bulunmasından kinaye olabileceği de söylenmiştir. Bunun ravisini zikretmemiştir.

Âlûsî, Ebû Hayyân’dan naklen, ayetin manasının zahirine hamledilmesinin münasip olduğunu kaydetmiştir. Zira ayet zahire hamledilmezse Kur’an’ın belağat ve fesâhatiyle yapılan izahların da bir değeri kalmaz. Zâhir olan mana soru ve cevabın hakikat üzere kabul edilmesidir. Hakikat ise Allah’ın cehenneme ‘Artık doldun mu?’ diye sorması, cehennemin de Allah’ın sualine cevap olarak ‘Daha fazla var mı, varsa onları da bana doldur’ demesi, daha fazla istemenin hakiki anlamda olmasıdır. Biz de bir engel olmadıkça zahirine inanarak ibadet ediyoruz ki, zaten burada herhangi bir mâni yoktur.

Sonra Âlûsî daha fazlasının hakiki anlamda talep edilmesine dair pek çok hadisin delalet ettiğini, ancak Cehenneme dolmadıkça oraya konulacak şeylerin hakikatının idrak edilemeyeceğini belirtmiş, bu fikrine delil olarak da Enes’ten gelen şu rivayeti zikretmiştir: Allah Resulü (s.a.s) şöyle buyurdu: Kıyamet günü Allah, cehenneme attığı halde yarattıklarından hiçbirine zulmetmez. Cehennem, ‘Daha çok var mı?’ der. Allah ayağını cehennemin üzerine koyar ve cehennemi birbirine katlayıp dürerek doldurur ve cehennem de ‘Yeter yeter’ der.³¹⁹

Allah’ın Cehennem üzerine ayağını koymasının anlamıyla alakalı pek çok farklı görüşler vardır. Bazıları anlamının ‘kâfirler’ olduğunu, bazıları gerçek ayak olduğunu söylemişlerdir. Âlûsî’nin tercih ettiği görüş ise, burada kastedilen ayağın, Allah’ın gerçek ayağı olup, onun nasıl iki eli varsa ayağının da olduğudur.³²⁰

Taberî ise ayetin tefsiriyle ilgili iki farklı görüş zikretmiştir:

1. Bazıları هل من مزيد ‘in anlamını ما من مزيد şeklinde vermişler ve şöyle demişlerdir: Allah ayağını Cehennem içine koyduktan sonra cehenneme هل امتلات demiştir. Bunun üzerine Cehennemin bir kısmı diğer kısmı üzerine katlanmış ve daraldığından dolayı ‘yeter yeter’ demiştir. İşte Cehennem bu vaziyete geldiğinde, ona هل امتلأت ؟ demiş, cehennem de هل من مزيد ؟ demiş, yani çok dolduğundan ve daraldığından dolayı ‘Daha fazla alamam’ demiştir. Bu, İbn-i Abbas, Mücâhid ve Dahhâk’tan rivayet edilmiştir. İbn-i Abbas şöyle demiştir: Allah’ın لأملأن جهنم من الجنة

³¹⁹ MÜSLİM, “Cennet” 47.

³²⁰ ÂLÛSÎ, *Rûhu’l-Meânî*, XXVI, s. 188.

والنّاس أجمعين kelimesi³²¹ sebkat edecek, insanlar diriltip de Allah'a düşman olanlar grup grup Cehenneme sevk edilecek ve akın akın cehenneme girecekler. Cehenneme giren her şey adeta kaybolacak ve cehennem hiçbir şey dolduramayacak. O sırada cehennem Allah'a şöyle diyecek: Sen cin ve insanlarla cehennemi dolduracağına dair kasem etmemiş miydin? Bunun üzerine Allah, ayağını cehennem üzerine koyacak; koyduğunda da cehennem 'Yeter yeter artık doldum, alacak daha fazla yerim yok' diyecek. Üzerine konulanın dokunuşunu hissedinceye kadar cehennemi hiçbir şey dolduramayacak. Allah'ın müdahalesiyle daralınca da içi tamamen dolmuş olacak."³²²

İbn-i Kesir de aynı rivayeti zikretmiş ve hadîse "Orada iğne ucu kadar yer kalmaz"³²³ ibaresini eklemiştir.

2. Diğerleri de şöyle demişlerdir: Bilakis هل من مزيد'in manası daha fazla istemektir. Bu ise Enes b. Mâlik'ten mervîdir ki, Enes şöyle demiştir: Cehenneme atılır, atılır. Cehennem üç kere 'Daha yok mu?' der. Tam o esnada Yüce Allah ayağını cehenneme koyar ve onun bir kısmını diğer kısmı üzerine dürer.

Taberî ise tercihini şöyle ifade etmiştir:

"Bana göre doğruya en yakın olanı şudur: Daha fazlasını istemek anlamındadır. Bunun doğruya en yakın olduğunu söylerken Ebu Hureyre'nin Allah Resulü'nden naklettiği şu sahih rivayettir: Kıyamet günü olduğunda, Allah hiç kimseye hiçbir şekilde zulmetmeyecektir. Bazılarını Cehenneme atacak. Cehennem ise 'Daha fazla var mı?' diyecek. O esnada Allah Cehennemini üzerine ayağını koyacak da cehennemini bir kısmını diğeri üzerine dürerek onu doldurmuş olacak. Cehennem ise 'yeter yeter' diyecek. Katâde'nin Enes'ten rivayetine göre Allah Resulü şöyle demiştir: Cehennem sürekli olarak 'Daha yok mu?' diyecek. Tâ ki Allah onun üzerine ayağını koyuncaya kadar. Koyduğu zaman da 'yeter yeter' diyecek. Cennette ise Allah orada yenisini yaratsın ve onu Cennetin fazla yerlerine yerleştirsın diye devamlı fazla yer bulunacak."³²⁴

Taberî hadis rivayetlerini zikrettikten sonraki tevilde, Nebî'nin 'Cehennem sürekli olarak daha fazlası yok mu? der' sözünün, cehennemini daha dazlasını talep ettiğine delil olduğunu ve olumsuzluk anlamı ifade etmediğini, zira hadisteki لا تزال ifadesini o sözü aralıksız şekilde söylediğine delil kabul eder.³²⁵

³²¹ Secde, 32/13.

³²² TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, XXI, s. 443- 444.

³²³ İBN-İ KESİR, a.g.e., VII, s. 383.

³²⁴ MÜSLİM, "Cennet" 34.

³²⁵ MÜSLİM, "Eyman ve'n- nüzûr" 12.; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, c. XXI, s. 445.

2. Misal: *Âlûsî* الشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ³²⁶ ayeti hakkında birçok görüş zikretmiştir. Ayetin anlamı özet olarak şöyledir:

Birincisi: Güneş kendi yörüngesinde belirli çizgide hareket eder. Bu Kelbî ve İbn-i Kuteybe'nin görüşüdür. Şöyle ki: Ayetteki lâmin ta'lîl için olması mümkündür. Ona göre güneşin her gün doğudan batıya doğru gittiği bir hareket çizgisi vardır ve bu çizgiyi asla aşamaz.³²⁷

İkincisi: Güneş kendi evi içinde hareket eder. Güneşin istikrarı ise evindeki güzel halinden ibarettir. *Âlûsî* bunu şöyle reddetmiştir: Bu görüş ehl-i ilme göre makbul değildir. İslam muhakkiklerine göre bu görüşü savunanların hükmü ortadadır.

Üçüncüsü: Güneş, sınırını aşamayacağı belirli bir vakte doğru hareket etmektedir. Buna göre güneşin müstekarrı demek, dünya sona erdiğinde seyrinin son bulmasıdır.

Dördüncüsü: Ayeti *والشمس تجري لا مستقر لها* şeklinde okuyanlar lâmi cinsi nefyeden lâm olarak kabul etmişlerdir. Buna göre ayetin anlamı, 'Güneş bu hayatta devamlı hareket eder' demektir.

Beşincisi: 'Güneş arşın altında secdeye kapanacağı duracağı yere varıncaya kadar hareket eder' denilmiştir. Burada 'müstekar' ism-i mekândır.³²⁸

Altıncısı: Ayetin anlamı, güneşin yaz mevsiminde yükselmesi, kış mevsiminde ise alçalmasıdır.³²⁹

Mezkûr görüşlerden beşincisi, Allah Resulü'nün hadisine uygun olduğu için en doğrusudur. *Âlûsî* bu görüşleri zikrettikten sonra şöyle demiştir: Görünen odur ki, güneşin gerçek anlamda duracağı bir yer vardır. Bu görüşe binaen, güneş battığında, tâ doğuncaya kadar arşın altında durur. Bu ayette güneşin sakin olup hareketsiz bulunduğunu söyleyenlere karşı cevap sözkonusudur.³³⁰

Âlûsî'nin görüşü sahihtir. Buna göre güneş her gün doğuncaya kadar arşın altında durur. Bu konudaki hadise, birazdan Taberî'nin görüşleri zikredilirken yer verilecektir.

³²⁶ Yasin, 36/38.

³²⁷ SUYÛTÎ, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l- Mensûr fi't- Tefsîri bi'l- Me'sûr*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Basım, 1424/2003, s. 369.

³²⁸ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XXIII, s. 11- 15

³²⁹ ŞEVKÂNÎ, *Fethu'l- Kadîr*, IV, s. 369.

³³⁰ ŞEVKÂNÎ, *Fethu'l- Kadîr*, XXIII, s. 15.

Taberî ise ayetin tefsiri konusunda müfessirlerin görüşlerini şöyle serdetmiştir:

“Birincisi: Anlamı, güneş varacağı yere belirli bir vakitte hareket eder, o vakti aşmaz. İkincisi: Diğerleri ise şöyle mana vermişlerdir: Güneş kendine mahsus mecrasında duracağı yerlere doğru hareket eder. Yani güneş, batıdaki en uzak menziline doğru gider, sonra geri döner ve sınırını aşmaz. Şöyle diyenler dahi olmuştur: Güneş her gece ilerler ve battığı yerlerin en uzak noktasına kadar ilerler, sonra geri döner. Üçüncüsü: Bir kavle göre ise, güneşin duracağı yer olan arşın altında secdeye varacağı noktaya doğru hareket eder. Sahih olan görüş budur. Zira Ebû Zer’in şu rivayeti buna delildir: Mescidde Allah Resulü ile güneşin gurubu esnasında birlikteydim, bana şöyle dedi : Ey Ebû Zer, güneşin nerede gurub ettiğini bilir misin? Ben: Allah ve Resulü daha iyi bilir dedim. Buyurdular ki: Güneş arşın altında secdeye varıncaya kadar gider. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ayeti de bunu ifade eder.”³³¹

Değerlendirme

Birinci örnekteki *هل من مزيد* cümlesinden murad hakiki manadır. ‘Daha ziyade istemek’ anlamı kastedilmiştir. Taberî ve Âlûsî’nin ifadelerine ve Allah Resulü’nden mervî hadis rivayetlerine bakıldığında bu sonuca varılacaktır. Zira Allah Resulü Allah’ın muradını en iyi bilen insandır.

Bu konuda İbn-i Teymiyye’nin şu ifadeleri de Taberî ve Âlûsî’nin görüşünü teyit etmektedir: “Bilinmesi gerekenlerden biri de, eğer Kur’an ve hadisin tefsiri Allah Resulü tarafından gelmiş ve bilinmişse, dilcilerin görüşlerine gerek duyulmaz. Zira tefsir ve bundan murad olan husus Allah Resulü’nden gelmiştir. Böyle olunca, bu konuda dilcilerin görüşlerinden delil getirilmeye gerek yoktur.”³³²

İbn-i Cüzey el-Kelbî, tefsirinde kullandığı kaideleri zikrederken şöyle demiştir:

“Tercih şekilleri ise on ikidir. Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri: Kur’an’ın bir yeri diğer bir yerdeki murada delalet ediyorsa, ona hamleder ve bu görüşü diğer görüşlere tercih ederiz. Hz. Peygamber’den Kur’an’ın bir kısmının tefsiri hakkında haber gelmişse ve özellikle de sahih hadis varid olmuşsa ona istinad ederiz.”³³³

Sonuç itibariyle İbn-i Teymiyye ve İbn-i Cüzey’in görüşleri de *هل من مزيد* kavlinden muradın ‘daha çok olmasını istemek’ olması gerektiğine açıkça delalet eder ve İbn-i Abbas ve Mücahid’in görüşüne nisbetle daha tercihe şayan olduğunu gösterir.

İkinci örnekte el-Âlûsî ve Taberî’nin mezkûr kaideye uyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zira her ikisi de aynı delil olan Allah Resulü’nün hadisiyle istidlalde bulunmuşlardır. Bu durumda Allah Resulü’nün dile getirdiği ve pekçok müfessirin

³³¹ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyan*, XIX, s. 434- 435; BUHÂRÎ, “Bed’ü’l- halk” 4.

³³² İBN-İ TEYMİYYE, *Mecmû’l- Fetâvâ*, XIII, s. 27.

³³³ İBN-İ CÜZEY, *et-Teshîl*, I, s. 13.

de kabul ettiği görüş haricinde söylenen yorumlara itibar edilemeyeceğini ifade etmek mümkündür.

Müsâid b. et-Tayyâr şöyle demiştir :

“Sahabenin genel anlamda tutumu şudur: Eğer herhangi bir konuda ellerinde Nebevî beyan varsa, sahabiler o konuyu Hz.Peygamber’e nisbet ederlerdi. Eğer tefsir ettikleri konuda Nebevî açıklama yoksa, ya da beyanın çokluğu sebebiyle ihtilaf etmişlerse, bu durum o konuya ilişkin doğrudan Allah Resulü’nden gelen bir nassın bulunmadığına delalet ederdi. Doğrudan doğruya gelen Nebevî beyanın hüccet oluşu tartışmasızdır ve bunda ihtilaf yoktur. Doğrudan gelen Nebevî beyanlardan kastımız ise ahkâm, akâid ve Kur’an’daki gaybî konulardır. Hiçbir müfessirin bu kuralı çiğnemesi caiz değildir. Bu konularda muhalif bir görüş söz konusu olursa Nebevî beyanın tercih edilmesi gerektiği konusunda alimler de hemfikirdir. Hülâsa Nebî’nin tefsirinden sonra tefsir olamaz.”³³⁴

Buradan anlaşılan şudur: Sahabe, Allah Resulü tarafından tefsir edilen ayetlerin anlamını tartışmamış, ondan gelem tefsiri kabul edilmesi zorunlu olan müsellemtân saymışlardır.

**C. Rivayetlerde ve Hükümlerde Asıl Olan Umumiliktir ; Delil Olmadıkça Tahsis Edilemez»³³⁵
Kâidesinin Taberî ve Âlûsî’nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi**

Bu kaide usul-ü fıkıh âlimlerinin kullandığı عموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأحوال : “Şahısların umumî oluşu, zaman, yer ve hallerin de umumî olmasını gerektirir”, ترك الاستفصال من الرسول في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يُنزل منزلة العموم في المقال : “İhtimal olduğu halde hali hazır durumla ilgili Allah Resulü’nün detaylı izahta bulunmaması, onun umumi sözleri olarak anlaşılır” ve اللفظ العام يستغرق جميع ما يتناوله . وإذا لم تكن هناك قرينة تدل على عموم الأحوال والأمكنة والأزمان ؛ فإن عموم اللفظ في الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال فاللفظ العام للذوات يتناول كل ذاتٍ في أي مكان وفي كل زمان وعلى كل حال . وإذا لم تكن هناك قرينة تدل على عموم الأحوال والأمكنة والأزمان ؛ فإن عموم الأشخاص يستلزم عمومها : “Umumi olan lafız, o lafzın alanına dâhil olan bütün zaman, mekân, şahıs ve halleri kapsar. Buna göre kişilerle ilgili umumi lafız, hangi mekân, zaman ve halde olursa olsun bütün kişileri içine alır. Eğer hal, zaman ve mekânın umumiliğine delalet eden bir karine bulunmazsa, o takdirde şahısların umumiliği diğerlerinin de umumiliğini gerektirir”³³⁶ kaideleriyle alakalıdır.

³³⁴ TAYYÂR, *et-Tahrîr fî Usûli't- Tefsîr*, s. 66.

³³⁵ TAYYÂR, a.g.e., s. 67.

³³⁶ NECCÂR, *el-Kavâidü'l- Usûliyye*, s. 231.

1. Kâidenin Şerhi

Bir lafız, ister hüküm isterse de haber içermiş olsun, ya umum, ya da husus ifade eder. Âm lafız için asıl olan, umum kastedilmediğine delalet eden bir delil olmadıkça, umumiliğe hamledilmesidir. Nebi (s.a.s), birkaç ihtimal bulunmasına rağmen, hakkında soru sorulan bir meseleyle ilgili detaylı açıklama yapmaksızın cevap vermişse, bu takdirde onun cevabı umum ifade eden söz makamında anlaşılır. Şöyle ki: Eğer detaylı açıklama yapmasıyla hüküm değişecek olsaydı, zaten Allah Resulü konuyu tafsil ederdi. Çünkü beyanın ihtiyar olunan zamanın dışına ertelenmesi caiz değildir. Burada kâideden murad, mutlak anlamdaki ihtimaller değildir. Zira bu ihtimaller içine, akla dayalı cevaz vermek dahil değildir. İhtimallerden murad, vuku bulan olaya nisbet edilen ve hakkında soru sorulan olayla ilgili ihtimallerdir.³³⁷

2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: *يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم*³³⁸ ayetine dairdir. Buradaki mesele, ayetteki, içeri girerken 'izin istemenin kölelere mi mahsus olduğu, yoksa herkes için genel mi' olduğudur. Keza ayette, çoğunlukla insanın üzerinde elbisenin bulunmadığı vakitler zikredilmiştir. Bu vakitleri Allah Nûr suresinde şöyle beyan etmiştir: Sabah namazından önce, öğle vakti giysisini çıkarırken ve yatsı namazından sonra. Bir insanın yanına izinsiz olarak bu vakitlerde girmek caiz midir? İzinsiz olarak girmelerine müsaade edilenler kimlerdir? Sadece izin alarak girmesine izin verilenler kimlerdir?

Âlûsî ayetin anlamı konusunda en münasip olanın, bazı alimler ayetin manasının genellenmesini mümkün görmeyip bazı fertlere tahsis etseler dahi, umumi manada anlaşılmasıdır, dedikten sonra ayetin manasıyla alakalı görüşleri zikretmiştir:

“Birincisi: Ayetteki emir, hakiki anlamda, ayette zikredilen bâliğ kimselere yöneliktir. Onların dışında kalan küçük çocuklar için tedib (adap talimi) hükmündedir. İkincisi: Ayetteki emrin hakiki manada herkese yönelik olduğu söylenmiştir. Mükellefiyet temyizle alakalı olup, sadece bülüğa bağlı değildir. Şu halde ayetteki *الذين لم يبلغوا اللحم* ifadesinden maksat, yaşı küçük olan mümeyyizlerdir. Üçüncüsü: Bir kavle göre de emir yalnız erkeklere hastır ve vaciptir. Ayetin zahiri bunu ifade eder. Dördüncüsü: Bu emir kadınlara hastır ve menduptur. Bu ise çok makbul olmayan ve muteber olmayan bir görüşür.”³³⁹

Âlûsî kendi tercihini ise şöyle ifade eder:

³³⁷ ZERKEŞÎ, *el-Bahru'l- Muhît fî Usûli'l- Fıkh*, Kuveyt, Dâru's- Safve, 1413/1992, II, s. 15.

³³⁸ Nur, 24/58.

³³⁹ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, XXIII, s. 11.

“Her ne kadar ayette geçen izin istemenin zahir anlamı sadece köle ve çocuklara mahsus olsa da, hakikatte bütün muhataplar hakkında geneldir. Sanki bütün muhataplar zikri geçen kişilerin, yanlarına girmeden önce izin istemelerini emretmeye memur kılınmışlardır. Hâsılı Allah Teâlâ, çocuklara izin istemelerini emretmemiş; sadece büyüklere, bülüğdan önceki çocuklarının namaz kılmalarını istemelerini emrettiği gibi, yanlarına girecek olan çocukların izin istemeleri konusunda onları tedip etmelerini emretmiştir.”³⁴⁰

Âlûsî'nin görüşü hakikat olan görüştür. Buna göre ayet umuma hamledilmelidir ki, izin istemeye, büyükler çocuklar, köleler, erkek ve kadınlar dâhil olsun. Cumhur ise, ayetteki *الذين ملكت أيمانكم* cümlesinin, köle ve çocuklar hakkında genel olduğu görüşündedir.³⁴¹

Taberî de ayetin anlamını umuma teşmil etme konusunda Âlûsî ile aynı görüştedir. Taberî şöyle der:

“Birincisi: Tevil ehli *ليستأنكم الذين ملكت أيمانكم* sözünün anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bundan maksadın kadınlar değil erkekler olduğunu ve bu üç vakitte onların yanına girilmesinin menedildiğini söylemişlerdir. Ayette isimlendirilenler ancak izinle onların yanına girebilirler. Nitekim bu görüş İbn-i Ömer'den mervîdir. İkincisi: Diğerleri de şöyle demişlerdir: Bu ayette kastedilen, erkekler ve kadınlardır. Ebû Abdurrahman şöyle demiştir: *ليستأنكم الذين ملكت أيمانكم* ayeti erkek ve kadınlar hakkındadır. Onlar gece ve gündüz her durumda izin isteyerek girerler. Kurtubî'nin hem umum hem de husus vecihlerini kabul ettiğine işaret eden, daha sonra da üstün gördüğü kavli seçtiğine dair göndermeleri vardır. Taberî devamla şöyle demiştir: Buna göre bu konuda iki görüşten doğruya en yakını, erkeklerin ve kadınların birden kastedilmiş olmasıdır. Zira ayet *الذين ملكت أيمانكم* diyerek genel bir ifade kullanmış, onlardan erkek veya kadın köleler diye tahsiste bulunmamıştır. Bu durum ayetin zahirinin kapsadığı bütün köleler için geçerlidir. Buna göre kelamın tevili şöyle olur: Ey Allah'ı ve Resulünü tasdik edenler, köle ve cariyeleriniz yanınıza girmeden önce sizden izin alsınlar, sizin izniniz olmadan yanınıza girmesinler.”³⁴²

Görüldüğü üzere Taberî'nin iki görüş arasında yaptığı tercih mananın umuma hamledilmesidir.

2. Misal: Bu misal, *إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ*³⁴³ ayetindeki *تختصمون* kelimesiyle alakalıdır. Kâfirler hakka yönelmeyip, darb-ı meselden de istifade etmeyince, Allah, hepsinin sonunda öleceğini ve kıyamet günü Adl ve Hakem olan Allah'ın huzurunda birbirleriyle davalayaşacaklarını ve orada kimin hak, kimin de batıl üzere olduğu belli olacağını haber vermiştir.

Davalaşma konusundaki ihtilafa gelince, acaba bu durum istisnasız bütün yaratıklar hakkında genel midir, yoksa sadece müminlerin kendi aralarındaki davalayaşmaya mı mahsustur? Bu husustaki görüşler şöyledir:

³⁴⁰ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, aynı yer.

³⁴¹ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, aynı yer.

³⁴² TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, I, s. 352.

³⁴³ Zümer, 39/30- 31.

Birincisi: Davalaşma sadece kâfirlerle Peygamber arasında olacaktır. Zemaşerî'nin tercihi de budur. Yani ayetin mana alanına Resul ile kâfirlerden başkası dâhil değildir.³⁴⁴

İkincisi: Davalaşma yalnızca kâfirler arasında olacaktır.

Âlûsî'nin görüşü de ayetin hususa değil, umuma hamledilmesidir. Davalaşmadan maksat dünyada insanlar arasında cereyan eden davalaşmadır. Yoksa özel anlamda azgın inkârcılarla Peygamber arasındaki davalaşma değildir. Rivayetler böyle bir tahsise izin vermemektedir. Bu rivayetlerden bazıları Taberî'nin görüşleri zikredilirken sunulacaktır.³⁴⁵

Taberî'nin görüşü ise şöyledir:

“Allah Teâlâ, Resulüne diyor ki: ‘Sen, ey Muhammed, yakında öleceksin. Kavminin içinde olup seni yalanlayanlar da müminler de ölecekler.’ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ayetinde de şunu diyor: ‘Mümin ve kafir olarak hepiniz kıyamet günü Rabbinizin huzurunda davalacaksınız. Zalim olandan mazlumun hakkını alacak ve hepinizin arasında hakkaniyetle hüküm verecek.’ Tevil ehli bu ayetin tevilinde ihtilaf etmişlerdir, şöyle ki: Birincisi: Bazıları bundan maksadın müminlerle kâfirlerin, zalimle mazlumun davalması olduğunu belirtmişlerdir. Buna delil de İbn-i Abbas'ın ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ayeti hakkındaki şu tefsiridir: Buyuruyor ki: Doğru olan yalancıyla, mazlum zalimle, hidayet üzere olan sapkımla, hor görülen de kibirliyle davalacaktır.³⁴⁶

İbn-i Zeyd, onların ehl-i İslam ile ehl-i küfür olduğunu kaydetmiştir. Abdullah b. Zübeyr اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ayeti nazil olduğunda, “Ey Allah'ı Resulü bu davalaşma dünyadayken aramızdaki özel günahlardan dolayı tekrar tekrar cereyan edecek mi? dedim. ‘Evet, her hak sahibine hakkı verinceye kadar tekrarlanacak’ buyurdu.”³⁴⁷

İkincisi: Diğerleri ise şöyle demişlerdir: Bilakis burada Müslümanların davalması kastedilmiştir. Delili ise İbn-i Ömer'in şu beyanıdır: Bu ayet bize inmişti; ama tefsirini fitne vuku buluncaya kadar anlamamıştık. Ama o zaman “Demek ki Rabbimizin vaat ettiği ve huzurunda davalacağımız olaylar bu olmalı” dedik. Sonra İbn-i Ömer ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ayetini okudu.³⁴⁸

Taberî'nin tercihi ise davalaşma anlamının umuma hamledilmesidir. Ona göre ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ayeti genel olup, Allah'ın bütün kullarını kapsar. Allah

³⁴⁴ ZEMAŞERÎ, *el-Keşşâf*, V, s. 305.

³⁴⁵ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l-Meânî*, XXIII, s. 263.

³⁴⁶ TABERÎ, *Câmiu'l-Beyan*, XX, s. 200.

³⁴⁷ ALLÛŞ, Muhammed b. Ömer, *Sünenü'l-İsbahânî*, Suudi Arabistan, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1425/2004, III, s. 191.

³⁴⁸ Fitneden maksat hicretin 37. senesinde Sıffin denilen yerde ve Hazreti Ali ile Muâviye b. Ebî Süfyan arasında cereyan eden murarebedir. Geniş bilgi için bkz. HAMEVÎ, Yâkût b. Abdullah *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Sâdir, 1397/1993, III, s. 415.

kullarından bir kısmını bunun dışında tutmamıştır. Allah ayetini umuma bakacak şekilde beyan etmişse onu öyle anlamak gerekir. Bazen ayet bir manada nazil olur, daha sonra ayetin hükmüne aynı manada inen başka ayetler de dâhil olur.³⁴⁹

Değerlendirme

ليستأنذنكم الذين ملكت أيمانكم ayeti konusunda en isabetli sonuç, ayetin anlamının hususa değil umuma hamledilmesidir. Taberî ve Âlûsî de böyle yapmıştır. Kur'an'ın her zaman ve her mekan için geçerli olduğunu kabul ettiğimiz halde, eğer ayeti hususa hamledersek, o zaman hakikatte izinsiz girmesi yasaklanan bazı fertlere kapı açılmış olur. Bu da ayetin anlamıyla çelişir ve özellikle hayasızlıklarla dolu çağımızda bir kısım sakıncalı işlere yol açabilir.

Sa'lebe b. Ebî Mâlik el-Kurazî, Resulullah'ın ashabından olan Abdullah b. Süveyd el-Hârisî'ye üç vakitte izin alınması gerektiği konusunu sorduğunu, onun kendisine şöyle dediğini ifade etmiştir: Öğle vakti giysilerimi çıkarırken yanıma bülüğa ermiş olan hiçbir hizmetkâr giremez. Hür olanların bülüğa ermemiş olanları ise ancak izin alarak girebilir.³⁵⁰

Bu konudaki mezkûr Abdullah b. Süveyd rivayeti, ayetin genel anlamda olduğuna ve insanların yanına girerken izinlerini almak gerektiğini ifade etmektedir.

Kurtubî de bu ayetin hem erkeklere hem de kadınlara şamil olup, Câbir b. Zeyd ve Şa'bî gibi ekser ilim ehlinin de bu kanaatte olduğunu belirtmiştir.³⁵¹

ثم إنكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون ayeti konusunda ise hakikat olan, Taberî ve Âlûsî'nin istinad ettikleri delillere binaen tercih ettikleri görüştür. Onların her iki ayet üzerindeki tahlil ve tefsirleri ittifak halindedir. Bize göre de Taberî ve Âlûsî'nin tercih ettiği görüş tercihe şayandır. Zira diğer âlimler de ayetin anlamını umuma hamletmişlerdir.

Tâhir b. Âşûr şöyle demiştir:

“Davalaşma, kıyamet günü amelleri gösterildiğinde, dünyada iken aralarında vuku bulan olayların anlatımı mutlak tarzda beyan edilmiş olabilir. Keza o gün iki grup arasındaki husumet, haksızların rüsva olması, haklı olanların da temize çıkarılması amacıyla tasvir edilmesi de caizdir. Buna göre ayetin temel maksadı, ehl-i imanla ehl-i şirkin davalaşmasıdır. Bu en münasip olan yorumdur.³⁵²

³⁴⁹ TABERÎ, *Câmiu'l-Beyân*, XX, s. 202.

³⁵⁰ TABERÎ, *Câmiu'l-B*, XVII, s. 353.

³⁵¹ KURTUBÎ, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, XV, s. 330.

³⁵² İBN-İ ÂŞÛR, a.g.e., XXIII, s. 405.

Salah b. Muhammed Arafat, Muhammed b. Abdullah eş-Şenkîti ve Hâlid b. Fevzi Abdulhumejd şöyle demişlerdir: Bu ayet her ne kadar siyak itibariyle müminlerle kâfirler arasında ahirette cereyan edecek davalasma olsa da, dünyada birbiriyle nizalı olan herkesi şâmindir. Ahirette de o davalasmalar tekrar edilecektir. Doğru olan ayetin umumi anlamda oluşudur.³⁵³

Zemaşeri'nin mezkûr ayetin Hz. Peygamber ile kâfirler arasında cereyan edecek olan hususi bir davalasmaya delalet ettiğine dair görüşüne gelince, birkaç açıdan cevap verebiliriz:

Birincisi: Zemaşeri'nin *إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ* ayetlerini risaleti onlara tebliğ etmiş olması sebebiyle Hz. Peygamber ile küffara hasretmesi, doğru bir düşünce değildir. Zira ayeti Hz. Peygamber ile kafirlere tahsis ettiğimizde bu ayetin kapsamına mümin ve Müslümanlar dâhil edilmeyecek midir?

İkincisi: *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ*³⁵⁴ ayeti gibidir. Manası ise 'Ey Peygamber ve ey müminler eşlerinizi boşadığınızda... derken herkes bu çağrının muhatabıdır.

Üçüncüsü: Keza *ثُمَّ إِنَّكُمْ* sözü de muhataplar nezdinde bütün insanlığa yöneliktir. Hem lafız hem de siyak buna delalet eder. Doğrusu şudur ki, ahiretteki davalasma hususi değil umumidir.³⁵⁵

D. لا يجوز تفسير ألفاظ القرآن بغير ما تعرفه العرب من كلامها “Kur'an Lafızlarını Araplarca Bilinmeyen Şekilde Tefsir Etmek Caiz Değildir”³⁵⁶ Kâidesinin Taberî ve ElÂlûsî'nin Tefsirleri Arasında Mukayesesi³⁵⁷

1. Kâidenin Şerhi

Bu kâide açık ve anlaşılır olduğundan dolayı ayrıca izahına gerek görmüyoruz. Zaten pek çok müfessirin, Arapların kendi dillerinde aşına olmadıkları kelimeler icat etmeye çalıştıkları bilinen bir husustur. Bu, Âlûsî'nin, açıkça belirtmeksizin kullandığı kaidelerden biridir. Fakat Taberî kaide ile alakalı deliller getirerek açıklamalarda bulunmuştur.

³⁵³ ARAFAT, Salah b. Muhammed vd., *el-Yesîr fi İhtisâri Tefsîri İbn-i Kesîr*, Cidde, 1. Basım, Dâru'l-Heddâd, 1426, I, s. 1558.

³⁵⁴ Talak, 65/1.

³⁵⁵ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l-Meânî*, XXIII, s. 265.

³⁵⁶ İBN-İ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub, *Bedâiu'l-Fevâid*, Thk.: Ali b. Muhammed b. el-Umrân, Müessesetü Süleyman b. Abdilaziz, Tsz., III, s. 27.

³⁵⁷ Bu kâidenin hangi ilimle alakalı olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık.

2. Mukayesenin Örnek Kur'an Ayetleri Üzerinde Tatbiki

1. Misal: *ثم استوى إلى السماء*³⁵⁸ ayetindeki *استوى* kelimesi hakkında vârit olan görüşlere dairdir. Bazıları *استوى* kelimesini *استولى* manasıyla tefsir etmiştir. Fakat bu Allah için kullanılması doğru olmayan bir tabirdir. Arap dilinde bu kelime, Allah'ın semanın altında olduğu, arşa muttali olmaya gücü olmadığı ve arşın Allah'ın mülkü olmadığı gibi manalara gelir.³⁵⁹ Kur'an ve sünnetteki pek çok delil bu anlamın Allah hakkında muhal olduğunu ifade eder. Bazıları ise *استوى* fiilini 'yönelmek' anlamıyla tefsir etmiş, kimisi de mezkûr kelimeye '*تحول*/tahavvele (intikal etti)' manası yüklemiştir.³⁶⁰ '*تحول*/tahavvele' yani o yeryüzünü yarattıktan sonra göğü yaratmaya intikal etti demektir. Bu ve benzeri Allah'ın muradına uygun olmayan pek çok görüşler serdedilmiştir. Şu halde *استوى* kelimesinin murad-ı ilahiye uyumlu olabilecek anlamı 'yüceldi' veya 'yükseldi' anlamıdır. *استوى* fiiline tam olarak karşılık gelen anlam budur. Sahabenin, Enes ve Rebî' gibi tâbiînin, Taberî ve Âlûsî gibi pek çok müfessirlerin görüşü budur.³⁶¹

Taberî şöyle der:

استوى إلى السماء ayetinin tevili konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları *استوى إلى السماء* cümlesini bazıları 'göğe yöneldi' şeklinde tevil etmişlerdir. Mesela, *كان فلان مقبلا* 'Sonra beni azarlayarak bana yöneldi' denir. Bazıları ise *تحول* /*tehavvül*/intikal etmek anlamı vermişlerdir. Rebî' ve Enes gibi âlimler ise istivâyı yücelmek, yükselmek şeklinde tevil etmişlerdir."³⁶²

Daha sonra Taberî ayetin tevilini şöyle sürdürmüştür:

ثم استوى إلى السماء فسوآنهن ayeti hakkında en uygun mana şudur: 'Üzerlerini kapladı ve yükseldi. Kudretiyle onları düzenledi ve yedi semayı yarattı. Burada ilginç olan durum, *استوى إلى السماء* ayetinde istivâ kelimesine Arapların kullandığı ve yüklediği 'yücelmek ve yükselmek' anlamını inkâr edenlerin olmasıdır. Bunu inkâr etmelerinin sebebi ise sanki Allah'ın yüceldiğini/yükseldiğini söylerken, ondan önce aşağıdaymış gibi anlaşılma korkusudur. Ama bu kişiler şu sorudan kurtulamazlar: Pekâlâ, *استوى* kelimesine yöneldi derken, ondan önce Allah semaya sırtını mı dönmüştü ki sonra yönelmiş oldu? Eğer bir kimse buradaki 'yönelmek' fiilini fiilî bir yönelme şeklinde iddia ederse, ona deriz ki, yönelme tedbirle ilgili bir yönelmedir. Ona denilir ki, *علا عليها علوٌ مُلكٌ وسلطان* diyebilirsiniz. Buradaki 'yükselmek' intikal ve zevâl' demek değildir. Sonra o kimse bu konuda ne söylemişse sonunda benzer şekilde ilzam olur. Şayet sözü uzatma endişem olmasaydı, bu gibi iddia sahiplerine, onların görüşlerinin fasit olduğuna dair cevaplar verirdim. Ancak bu kadar açıklamanın, anlayış sahipleri için yeterli olacağı kanaatindeyim"³⁶³

³⁵⁸ Bakara, 2/29.

³⁵⁹ İBN-İ TEYMİYYE, *Beyânu Telbîsi'l- Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihim el-Kelâmiyye ev Nakdi Te'sîsi'l- Cehmiyye*, Mekke, Matbaatü'l- Hukûme, 1. Basım, 1391, s. 577.

³⁶⁰ BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't- Tenzîl*, I, s. 78.

³⁶¹ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, I, s. 455; ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, I, s. 218.

³⁶² TABERÎ, *Câmiu'l- Beyan*, I, s. 457.

³⁶³ TABERÎ, a.g.e., I, s. 457.

Âlûsî ise şöyle demiştir:

“Ayetteki استوى lafzı, ‘Allah keyfiyetten, temsilden ve sınırlandırılmaktan münezze olarak yükseldi ve yüceldi’ anlamına gelir. Sonra Âlûsî, pek çok âlimin, Allah’a nisbet edilen istiva, el, ayak, dünya semasına inmek, gülmek, teaccüp etmek vb. fiilleri müteşabihattan saydığını, selef mezhebine göre ise bunların akli aşan sıfatlar olup, aklın nakille çelişmemesi için, bunlara teşbih ve teccime kapılmadan iman etmekle mükellef kılındığımızı haber vermiştir. Bazıları ise ayeti tevil ve Allah’ın muradını belirleme yoluna giderek şöyle demişlerdir: İstivâ, üzerini kaplamak ve galip gelmek manasınadır. Bu gibi görüşler, onların Allah’a ait olmayan birtakım sıfatlar ortaya attıklarının birer tezahürüdür. Örneğin, sükûtun Allah’ın sıfatlarından olduğunu iddia etmişlerdir. Keşke bu görüşleri ileri sürenler sükût etselerdi! Zira nefyedilmesi lazım gelen düşünceler muhal olup, zorunlu olamaz. Allah ise sadece vâcip sıfatlarla muttasıftır. Selefin bu konudaki düşüncesi daha selametli ve daha sağlamdır.”³⁶⁴

2. Misal: *والذَّارِيَاتُ ذُرُورًا فَالْحَامِلَاتُ وَقرًا فَالجَارِيَاتُ يسرا فَالمَقْسَمَاتُ أمرا* ayetlerinin anlamının hakikatine dairdir.

İncelemekte olduğumuz kaide açısından bakıldığında, Fahreddin Râzî’nin bu ayetleri tek tek açıkladıktan sonra, *الذَّارِيَاتُ وَالْحَامِلَاتُ وَالْجَارِيَاتُ وَالْمَقْسَمَاتُ* kelimelerinin hepsinin rüzgâr veya rüzgârlar anlamına irca edilebileceğini³⁶⁶ belirtmesi ve bu tesbitin doğru olması imkânsızdır. Zira Taberî, Âlûsî vb. pek çok müfessir bu ayetlerin tefsirinde Râzî gibi düşünmemişlerdir. Bir diğer husus da dil açısından kelimelerin siyakı da Râzî gibi anlamaya izin vermez. Çünkü Allah Teâlâ kasev vavıyla başladığı ilk ayeti aynı kasev vavıyla devam ettirmeyip, *فَالْحَامِلَاتُ وَقرًا فَالجَارِيَاتُ يسرا فَالمَقْسَمَاتُ أمرا* diyerek, tefriğe delalet etmesi için fâ harfiyle sürdürmüştür. Nitekim Âlûsî şöyle demiştir: Burada fâ harfi sadece kasev için değildir. Fâ harfi burada kasevler arasında, mertebelerinin farklı olması ve Onun kudretinin kemaline delalet açısından ayırım yapıldığına delildir. Ayetin siyakından da bu anlaşılmaktadır. Sanki Allah bu ayetlerle şöyle demektedir: Bu neviden sonra şuna kasev ederim, bundan sonra şuna kasev ederim.³⁶⁷ Dolayısıyla *الذَّارِيَاتُ وَالْحَامِلَاتُ وَالْجَارِيَاتُ وَالْمَقْسَمَاتُ* kelimeleri rüzgâr veya rüzgârlar anlamına değil, farklı hususlara delalet eder. Diğer ayetler ise Arapça anlama ters düştüğünden dolayı rüzgârlar anlamına gelmesi uygun değildir.

Taberî ise, bu ayetlerdeki anlam farklılığına dair pek çok rivayet zikretmiştir. Onlardan sadece birini zikretmekle yetineceğiz: İbnü’l-Küvvâ Hz. Ali’ye sordu: Ey müminlerin emiri, *الذَّارِيَاتُ ذُرُورًا* ne demektir? Hz. Ali, ‘Yazık sana soruyu muhatabını zora sokmak için değil, anlamak için sormalısın’ dedikten sonra, *والذَّارِيَاتُ ذُرُورًا* rüzgârlar demektir, *فَالْحَامِلَاتُ وَقرًا* bulut demektir, *فَالْجَارِيَاتُ يسرا* gemiler demektir,

³⁶⁴ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, III, s. 377.

³⁶⁵ Zâriyât, 51/1- 4.

³⁶⁶ RÂZÎ, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l- Gayb*, Beyrut, Dâru'l- Fikr, XXVIII, s. 195.

³⁶⁷ ÂLÛSÎ, *Rûhu'l- Meânî*, 1401/1981, XXI, s. 4.

فالمقسّمات أمرا ise meleklerdir.³⁶⁸ Daha sonra Taberî ‘biz de ehl-i teville aynı şeyi söyledik. Bu manayı teyit eden daha pek çok haberler mevcuttur’ demektedir.

Kurtubî şöyle demektedir:

“Hâris, Ali’den şöyle rivayet etmiştir: وَالذَّارِيَّاتِ ذُرُوءًا rüzgârlar demektir. فالحاملات ise şöyledir: Bulut, dört ayaklıların yük taşıdığı gibi su taşır. فالجاريات ise gemilerdir. ففالمقسّمات أمراً da farklı işler yapan meleklerdir. Cibrîl büyük işlere, Mikail rahmete ve ölüm meleği de ruhların kabzına memurdur. Ferrâ da aynı görüşü zikretmiştir.”³⁶⁹

Değerlendirme

ثم استوى إلى السماء فسوّاهن ayeti hakkında kâideyi uyguladığımızda, lafızlara Arapların kullanmadığı anlamlar yüklemenin ne kadar büyük âlim olursa olsun, hiç kimse için caiz olmadığını ifade edebiliriz. Nitekim Taberî, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bu noktaya dikkat çekerek şöyle demiştir: Şayet sözü uzatma endişem olmasaydı, bu gibi iddia sahiplerine, onların görüşlerinin fasit olduğuna dair cevaplar verirdim. Ancak bu kadar açıklamanın, anlayış sahipleri için yeterli olacağı kanaatindeyim³⁷⁰

استوى fiilinin ulûv ve irtifâ’ anlamına geldiğini teyit edenlerden biri de Kurtubî’nin şu görüşüdür: İlk selef alimleri, ciheti reddetmiyorlardı ve bunu dile de getirmiyorlardı. Bilakis selefin tamamı, kitabının beyan ettiği ve peygamberlerinin haber verdiği gibi, cihetin³⁷¹ Allah hakkında sabit olduğunu dile getirmişlerdir. Selef-i sâlihinden hiçbir kimse onun hakiki anlamda arşa istiva ettiğini inkâr etmemiştir. İstiva sadece arşa tahsis edilmiştir; zira arş Allah’ın en büyük mahlûkudur. Bir de selef, hakikati malum olmadığından, sadece istivanın keyfiyetinin meçhul olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷²

Görülen şudur: İnandıklarını inkâr eden bu gulât, Kur’an’daki lafızları kendi itikatlarına, arzularına ve hevalarına göre tevil edebilmektedirler. Bu yaptıklarıyla onlar, Kur’an’a yüklenmemesi gereken anlamlar yüklemiş ve Allah hakkında ilim ve delil olmadan iddiada bulunmuş olmaktadır.

Bir grup daha vardır ki, bunlar, Kur’an’ı kendi inançlarına yönlendirir ve hesaplarına göre eğip bükerler. Bu kimselerin sahih bir dayanakları olmadığı gibi

³⁶⁸ TABERÎ, *Câmiu’l- Beyân*, XXI, s. 479- 485; KURTUBÎ, *el-Câmiu li Ahkâmi’l- Kur’an*, XIX, s. 469.

³⁶⁹ KURTUBÎ, a.g.e., XIX, s. 469.

³⁷⁰ TABERÎ, a.g.e., I, s. 458.

³⁷¹ Cihet ‘makar’ yani durulan yer demektir. Yani onlar Allah’ın makarını olduğunu reddetmemişlerdir.

³⁷² KURTUBÎ, *el-Câmiu li Ahkâmi’l- Kurân*, I, s. 382.

sağlam delilleri de yoktur. Onların sözde inançları, batılın yuvalandığı bir akıldan çıkan evhamdan ve saçmalıklardan ibarettir.³⁷³

Bu noktada kaidenin şöyle bir üstünlük ve fazileti ortaya çıkmaktadır: Bu gibi sahalarda eğer bu ve benzeri iddialara kapı açılıyorsa, Allah'ın kitabı hakkında herkes kendi hevasına göre söyler, hem kendi sapar, hem de başkalarını saptırırlardı.

Zâriyât suresindeki mezkûr kelimelere gelince, bunlara hakiki anlamlar değil de, müfessirlerin zikretmediği ve Arap dilinde bilinmeyen manalar yüklenmesi mümkün değildir. Kâidemizin anlam ve önemi de buradadır. Binaenaleyh bu kaidenin göz ardı edilmesi caiz değildir. Fahreddin Râzî'nin tefsirinde yapılan, bu kaideye muhalif olup, uygun bir tevil değildir. Mesele nasıl ele alınırsa alınsın, bu ayetlerin tefsirinde, bilinen ve mütevatir olan, Taberî, Âlûsî, Kurtubî ve diğer müfessirlerin görüşüdür. Ayrıca ayetlerin siyakı da buna işaret etmektedir.

Ebû İshâk eş-Şâtibî şöyle demektedir:

“Şeriatı anlarken bir konunun Araplar tarafından nasıl bilindiğine dikkat etmek gerekir. Çünkü Arapların dilinde süregelen ve devam eden bir örf vardır. Dinin anlaşılmasında buna riayet etmemek doğru değildir. Şayet ortada bir örf olmasa bile, Arabın bilmediği şeylerle dini anlamak yine caiz olamaz. Bu durum anlamlarda da caridir. Yani anlamlar, lafızlar ve üsluplarda yan çizmek ve yanlış yapmak olur. Binaenaleyh, Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünneti hakkında konuşan birinin, Kur'an ve sünnete Arap dilinde kullanılanların ötesinde bir anlam yüklemesi doğru olmaz.”³⁷⁴

Taberî şöyle demiştir:

“Anlamları kullanma konusunda, gizli veya çok bilinmeyenler değil, insanlar arasında en yaygın olanlar konuşulur. Ancak çok kullanılanın değil de daha az bilinenin kullanımı konusunda, kitap, sünnet ve ehl-i tevilin icmaında delil varsa, o da kabul edilmelidir.”³⁷⁵

Sonuç olarak kaide açısından bakıldığında Râzî'nin görüşü değil, Âlûsî ve Taberî'nin kavli doğrudur.

³⁷³ ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, a.g.e., II, s. 14.

³⁷⁴ ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî Usûli 'ş- Şerîa*, II, s. 84.

³⁷⁵ TABERÎ, *Câmiu'l- Beyân*, VII, s. 509.

SONUÇ

Hem başlangıç hem de sonuç için Allah'a hamd, Resûlü'ne âl ve ashâbına da salât ve selâm olsun.

Bu mütevazı çalışma vesilesiyle tefsir kaynakları arasında dolaşırken ulaştığımız sonuçlara işaret etmek istiyoruz:

1. Tefsir kâideleri ilahi kelimadan kastedilen manaların hakikatini anlamaya ve ihtilafların çözüm bağlanmasına yardım etmektedir. Şayet bu kâideler olmasaydı, kadimden günümüze âlimler arasındaki ihtilaflar daha bir ciddiyet kesbeder, Allah kelamından murad edilen mananın hakikatine vâkif olamaz ve tefsir ilminin zevkini tadamazdık. Bu nedenle, ihtilaf çıkan durumlarda tefsirle alakalı ahkâma merci olması için bazı kaideler ve kıstaslar vazedilmesi ve çoğunluğun görüşüyle amel edilmesi çok yerinde olmuştur. Bu muhalif görüşlerin batıl telakki edilmesi anlamına gelmemelidir. Zira o görüşler de bir delile dayanmaktadır. Yapılması gereken, hata üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olduğundan dolayı çoğunluğun görüşüyle amel etmektir.

2. Müfessirler arasında bu kâidelere en çok önem veren kişi, bu konuda temel referans kabul edilen Taberî olmuştur. Onun tefsiri, tefsir kaideleri alanında ve fıkıh, i'râb ve hadis gibi pek çok ilimde temayüz etmiştir. Âlûsî tefsiri ile yaptığımız kıyaslamalarda Taberî'nin tefsirlerinin daha isabetli ve haklı olduğu ortaya çıkmıştır. Zira Taberî'nin tahlil ve tevilleri daima bir delile dayanmaktadır. Örneğin zekâtın anlamı konusundaki ihtilaflarında, malların zekatı mı yoksa amellerin temizliği murad edildiği konusunda, biz ayette kastedilenin, Âlûsî dışında Taberî ve pek çok ulemânın tercih ettiği gibi, malların zekatı olduğunu beyan ettik. Keza Hz. İbrahim'in makamının gerçek anlamı konusundaki ayette de, bundan maksadın, İbn-i Teymiyye'nin de dediği gibi, Hz. İbrahim'in mescid-i haramda namaz kıldığı yer olduğunu açıkladık. Âlûsî'ye gelince, her ne kadar tefsir kâidelerinin kullanımında asıl olan Taberî olsa da, Taberî'nin de bir beşer olduğunu ve onun da her insan gibi hata yapabildiğini ve bu cümleden olarak bütün tefsir kaidelerinin tatbikinde muvaffak olamadığını da göz ardı etmemek gerekir. Sözelimi Tâhir b. Âşûr, فإذا تطهرن ibaresiyle ilgili mütevâtir kıraatlardan birini, 'şedde ile okuyanlarınsı fasih

olandır' diyerek diğere tercih ettiğinden dolayı eleştirmiş, bunun caiz olmadığını belirterek Taberî'nin görüşünü dikkate alınmamasını söylemiştir. Keza Taberî'nin, *حمل الآية على أحسن وجوه الإعراب* kaidesinde Âlûsî ile ihtilafında, haklı olanın Âlûsî olduğunu, çünkü onun, pek çok âlimin dediği gibi en güzel yorumun ayetin bedel-i iştimalle hamledilmesi gerektiğini gördük. Yine zamirin en yakına ircâ' edilmesi kaidesine verdiğimiz birinci misalde haklı olanın Taberî, ikinci misalde ise haklı olanın Âlûsî olduğunu kaydettik.

3. Bu araştırma vesilesiyle tefsir kaynaklarının her birinin 'tefsir kâideleri' alanında farklı bir özelliğe sahip olduğunu idrak ettik. Örneğin, Taberî'nin tefsiri, dil ve i'rapla alakalı kâidelerle doludur. Başka tefsirler de diğere alanlarla ilgili kaidelere ağırlık vermiştir. Özellikle tefsir kâideleriyle ilgili olan ilimleri bir araya getiren kitaplar ise bizim üzerinde karşılaştırma yaptığımız Taberî ve Âlûsî'nin tefsirleridir.

4. Bu kaidelere daha dikkatle baktığımızda, bunların fıkıh usulü ve belâgat gibi ilimlerden yararlanılarak oluşturulduğunu gördük. Kaidelerin bazısı kabul ve teslim edilmesi zorunlu iken, bazıları da cumhurun tercih ettiği ve tefsir sırasında kullandığı türdendir. Fakat diğere bir kısım kaideler vardır ki, bunların aslı Hz. Peygamber'e dayandığı için, katîdirler ve kabul edilmeleri vaciptir. Mesela, *إذا ثبت التفسير من جهة النبي فهو مقدّم على تفسير غيره لأنه لا أحد على وجه الأرض أعلم منه بمراد الله* kaidesi bunlardandır.

5. Bu çalışmada Taberî ve Âlûsî'nin tefsir yaparken kaideleri delillendirici açıklamalar yaptıklarını gördük. Örneğin Taberî, bu çalışmada ele aldığımız bütün kaidelerde hemen hemen böyle yapmıştır. Bazen de her ikisi sadece kaideye istinat etmiş, kaideye dair açıklama yapmamışlardır. Fakat bu iki tefsirin nitelikleri yakından incelendiği zaman, kullandıkları veya üzerine tevillerini bina ettikleri kaidenin hakikati idrak edilebilmektedir. Kaide konusunda iki müfessirin görüşünün bazen uyuşmakta bazen de ihtilaf etmekte olduğu da görülebilmektedir.

Son duamız, hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.

KAYNAKLAR

‘AK, Hâlid b. Abdurrahman, *Usûlü't- Tefsîr ve Kavâiduh*”, Dâru'n- nefâis, Tsz.

ALLÛŞ, Muhammed b. Ömer, *Sünenü'l -Isbahânî*, Suudi Arabistan, Mektebetü'r- Rüşd, 1. Basım, 1425/2004.

ÂLÛSÎ, Ebu'l- Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l- Meânî fî Tefsîri'l- Kur'ani'l- Azîm ve's- Seb'i'l- Mesânî*, Beyrut, İdâratü't- Tıbâati'l- Müniriyye- Dâru İhyâi't- Tûrasi'l- Arabî, Tsz.

ARAFAT, Salah b. Muhammed vd., *el-Yesîr fî İhtisâri Tefsîri ibn-i Kesîr*, Cidde, 1. Basım, Dâru'l- Heddâd, 1426.

AYDIN, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul, Kilim Matbaası, 2009.

AYNÎ, Bedrüddin, *Şerhu Ebî Dâvûd*, Mektebetü'r- Rüşd, Tsz.

BAKIRCI, Selami, “Ebu'l- Bekâ el-Ukberî”, DİA, İstanbul, 2012

BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd *Meâlimu't- Tenzîl*, Thk: Muhammed Abdullah en-Nemir, Kahire, Dâru't- Taybe li'n- Neşr ve't- Tevzî', 1309.

BİNTİ UBEYR, Abdullah en-Naîm, *Kavâidü't- Tercîhi'l- Muallakati bi'n- Nass inde İbn-i Âşûr fî Tefsîrihi: et-Tahrîr ve't- tenvîr (Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye)*, Dâru't- Tedmuriyye, 1. Basım, 1436/2015.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's- Sahîh*, Beytü'l- Efkâri'd- Düveliyye li'n- Neşr, 1419/1998.

CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't- Ta'rîfât*, Beyrut, Mektebetü Lübnân, Tsz.

DERVÎŞ, Muhyiddin, *İ'râbu'l- Kur'ani'l- Kerim ve Beyânüh*, Dâru ibn-i Kesîr, 1420/1999.

EBÛ ALYÂN, Muhammed, *el-Lü'lüü'l- Manzûm fî Mebâdii'l- Ulûm*, Tsz.

EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l- Bahri'l- Muhît*, Thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'rid, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1413/1993.

EBU'L- BEKÂ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kureymî, *Külliyât: Mu'cemun fi'l- Mustalehât ve'l- Furûki'l- Luğaviyye*, Thk.: Adnân Dervîş ve Muhammed el-Misrî, Tsz.

FERÂHÎDÎ, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l- Ayn*, 1. Basım Thk.: Abdülhamîd el-Hezâvî, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, III, 29.

HAMEVÎ, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l- büldân*, Beyrut, Dâru'l- fikr, 1397/1993.

HAN, Mustafa Said, *el-Kafi'l- Vâfi fi Usûli'l- Fıkhi'l- İslâmî*, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 1. Basım, 1421/2000.

HARBÎ, Huseyn b. Ali b. Huseyn, *Kavâidü't- Tercîh inde'l- Müfessirîn - Dirâse Nazariye Tatbîkiyye*- Riyâd, 1. Basım, Dâru'l- Kâsim, 1417/1996.

HATÎB, Muhammed el-Accâc, *Usûlü'l- Hadîs*, Dimaşk, Tsz.

HİLÂL, Heysem, *Mu'cemu Mustalahi'l- Usûl*, Dâru'l- Cîl li't- Tıbbâti ve'n- Neşri ve't- Tevzî', 1. Basım, 1424/2003.

HİNDÎ, Muhammed b. Zeyleî, *İhtiyârâtü İbn-i Teymiyye fi't- Tefsir ve Menhecuhu fi't- Tercîh*, Tsz.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l- Arab*, “قعد” mad., Dâru Sâdır, Beyrut, Tsz.

İBN-İ ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't- Tahrîr ve't- Tenvîr*, Dâru't- Tûnusiyye, Tsz.

İBN-İ ATIYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el- Muharraru'l- Vecîz fi Tefsîri'l- Kitabi'l- Aziz*, Thk.: Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1402/2001.

İBN-İ CÛZEY, Ebu'l- Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshil li Ulûmi't- Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1445/1995.

İBN-İ HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, Tsz.

İBN-İ HİŞÂM, Ebû Abdullah Cemalüddin b. Yusuf, *Evdahu'l- Mesâlik ilâ Elfiyyeti ibn-i Mâlik*, Beyrut, Menşûrâtü'l- Mektebeti'l- Asriyye, Tsz.

İBN-İ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub, *Bedâiu'l- Fevâid*, Thk.: Ali b. Muhammed b. el-Umrân, Müessesetü Süleyman b. Abdilaziz, Tsz.

İBN-İ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Celâu'l- Efhâm alâ Hayri'l- Enâm Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, Tsz.

----- *et-Tefsîru'l- Kayyim*, Thk.: Muhammed Hâmid el-Fikâ, Beyrut, Dâru'l-Mektebeti'l- İlmiyye, Tsz.

----- *Şifâu'l- Alîl fî Mesâili'l- Kadâ ve'l- Kader ve'l- Hikme ve't- Ta'lîl*, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 3. Basım, Tsz.

İBN-İ KESİR, İmâdüddîn Ebu'l- Fidâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm*, Dâru'l- Kütübi'l- Mısriyye, 1. Basım, Tsz.

İBNÜ'N- NECCÂR, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali, *Şerhu'l- Kevkebi'l- Münîr el-Müsemmâ bi Muhtasari't- Tahrîr*, Tsz.

İBN-İ TEYMİYYE, Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, Haz.: Abdurrahman b. Kâsım el-Âsımî, Tsz.

----- *Beyânu Telbîsi'l- Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihim el-Kelâmiyye ev Nakdi Te'sîsi'l- Cehmiyye*, Mekke, Matbaatü'l- Hukûme, 1. Basım, 1391.

İBNU'L- HÜMÂM, Kemâlüddîn, *et-Takrîr ve't- Tahbîr fî Şerhi't- Tahrîr*, Mektebetü Mişkâti'l- İslâmiyye, Tsz.

İSÂVÎ, Yusuf b. Halef, *İlmü İ'râbi'l- Kuran*, Dâru's- Sumey'î, 1. Basım 1428/2000.

KÂDÎ, Abdulfettah Abdulgani, *el-Vâfi fî Şerhi's- Şâtibiyye fî'l- Kırâati's- Seb'*, Mektebetü's-S li'n- Neşr, 4. Basım, 1412/1992.

KÂFİYECİ, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teyşîr fî Kavâidi İlmi't- Tefsîr*, Thk.: Mustafa Muhammed Huseyn ez-Zehebi, Mektebetü'l- Kuds li'n- Neşr ve't- Tevzî', 1319 /1901.

KÂSİMÎ, Cemâlüddîn *Mehâsinü't- Te'vîl*, Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, 1. Basım, 1376/1957.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l- Müellifîn*, Beyrut, Mektebetü'l- Müsennâ ve Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1414/1993.

KELVEZÂNÎ, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Hanbelî, *et-Temhîd fî Usûli'l- Fıkh*, Thk.: Muhammed b. Ali b. İbrahim, Dâru'l- Medenî li't- Tıbbâ ve'n- Neşr ve't- Tevzî' 1. Basım, 1406/1985.

KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'an*, Tsz.

MÂZENDERÂNÎ, Şeyh Ekber es-Seyfî, *Dürûs fî'l- Kavâidi't- Tefsîriyye*, Müessesetü'n- Neşri'l- İslâmî, 2. Basım, 1431.

MERKEZÜ'L- MEÂRİF Lİ'T- TE'LÎF VE'T- TAHKİK, *Esâsiyyâtü İlmî't- Tefsîr*, Dâru'l- Meârifi'l- İslâmiyyeti's- Sekâfiyye, 1. Basım, 1438/2017.

MEYDÂNÎ, Habenneke, *Kavâidu't- Tededdüri'l- Emsel*, Beyrut, Dâru'l- Kalem, 1. Basım, 1400/1980.

MUBÎDÎ, Muhammed Fâkir, “*el-Muhâdaratü'l- Hâmise*”, ed-Dirâsâtü'l- Ulyâ/ el-Mâcestîr, Kısmu'l- Kur'ân, Tarih: 31/10/2017.

MUBÎDÎ, Muhammed Fâkir, *Kavâidü't- Tefsîr Lede's- Şîa ve's- Sünne*, el- Mecmeu'l- Âlemî li't- Takrîb Beyne'l- Mezâhibi'l- İslâmiyye, 1. Basım, 2007.

MUSTAFAVÎ, Seyyid, *el-Kavâidu'l- Fıkhiyye*, 3. Basım, Müessesetü'n- Neşri'l- İslâmî, 1417.

MÜSLİM, Âlu Ca'fer Müsâid, *Menâhicü'l- Müfessirîn*, Dâru'l- Ma'rife, 1. Basım, 1980.

MÜSLİM, Ebu'l- Huseyn Müslim b. el- Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Câmiu's- Sahîh*, Tsz.

NECCÂR, Ahmed b. Muhammed es-Sadık, *el-Kavâidü'l- Usûliyye Elletî Tübnâ Aleyhâ Semeretün İlmîyye*, el-Medînetü'l- Münevvere, Dâru'n- Nasîha, 1. Basım, 1434/2013.

NECCÂR, Zağlûl, *Tefsîru'l- Âyâti'l- Kevniyye fi'l- Kur'ani'l- Kerîm*, Mektebetü's- Şurûk ed-Düveliyye, Kahire, 2007.

NEHHÂS, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbu'l- Kur'an*, Tsz.

NEMLE, Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed, *el-Câmi' li Mesâili Usûli'l- fikh ve Tatbikâti'hâ Ale'l- Mezhebi'r- Râcih*, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, 1. Basım, 1420/2000.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l- Gayb*, Beyrut, Dâru'l- Fikr, Tsz.

RECEB, Abdulcevad İbrahim, *Mu'cemu'l- Mustalahâti'l- İslâmiyye fi'l- Misbâhi'l- Münîr*, Kahire, eş-Şeriketü'd- Düveliyye li't- Tıbbâa, 1. Basım, 1423/2002.

RÛMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Buhûsün fi Usûli't- Tefsîr ve Menâhicuh*, Tsz.

SA'DÎ, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah, *el-Kavâidü'l- Hisân li Tefsîri'l- Kur'ân*, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, Tsz.

----- *Teysîru'l- Kerîmi'r- Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l- Mennân*, Thk.: Abdurrahman b. Muallâ el-Luveyhik, Riyad, Mektebetü'l- Abîkân, 1. Basım, 1422/2001.

SEÂLIBÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l- Hisân fî Tefsîri'l- Kur'an*, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1. Basım, 1418/1997.

SEBT, Hâlid b. Osman, *Kavâidü't- Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru ibni Affân, Tsz.

SUYÛTÎ, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l- Mensûr fî't- Tefsîri bi'l- Me'sûr*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Basım, 1424/2003.

----- *el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'an*, Kahire, Matbaatü Hicâzî, Tsz.

SÛBKÎ, Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve'n- Nezâir*, Lübnan, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Tsz.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş- Şerîa*, Haz.: Muhammed Abdullah Draz, Tsz.

ŞENKÎTÎ, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cenkî, *Advâu'l- Beyân fî İdâhi'l- Kur'an bi'l- Kur'an*, Vakfu müesseseti Süleyman b. Abdülaziz er-Râcihî el-Hayriyye ve Dâru Âlemi'l- Fevâid li'n- Neşr ve't- Tevzî', Tsz.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l- Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r- Rivâye ve'd- Dirâye min İlmi't- Tefsîr*, Thk.: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l- Vefâ, Tsz.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l- Kur'an*, Thk.: Abdullah b. Muhsin et-Türkî, Tsz.

TAYYÂR, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır, *Fusûlün fî Usûli't- Tefsîr*, Riyad, Dâru'n- Neşri'd- Düvelî li'n- Neşr ve't- Tevzî' 1. Basım, 1413/1993.

----- *Makâlât fî Ulûmi'l- Kur'an ve Usûli't- Tefsîr*, Dâru'l- Muhaddis li'n- Neşr ve't- Tevzî', 1. Basım, 1425.

----- *et-Tahrîr fî Usûli't- Tefsîr*, Merkezü'd- Dirâsât ve'l- Ma'lûmâti'l- Kur'âniyye bi Ma'hedi'l- İmâm eş-Şâtıbî, 1. Basım, 1435/2014.

VÂDÎÛ, Abdürrezzak Muhammed Hasen, "Kavâidü't- tercîh fî tefsiri ibni-i Teymiyye dirâse tatbikiyye", *Câmiatü'l- Kur'ani'l- Kerim ve'l- Ulûmi'l- İslâmiyye*, Külliyyetü'd- Dirâsâti'l- Ulyâ Şubetu't- Tefsîr ve Ulûmi'l- Kur'an, Tsz.

ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, Kâhire, Mektebetü Vehbe, Tsz.

ZEMAHŞERÎ, Cârullah Ebu'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't- Tenzîl ve Uyuni'l- Ekâvîl fî Vucûhi't- Te'vîl*, Thk.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Riyad, Mektebetü Abîkân, 1.basım, 1418/1998.

ZERKEŞÎ, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Mensûr fî'l- Kavâid*, Thk.: Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâratü'l- Evkâf ve's- Şuûni'l- İslâmiyye, 1. Basım, 1402/1982.

----- *el-Bahru'l- Muhît fî Usûli'l- Fıkh*, Kuveyt, Dâru's- Safve, 1413/1992.

----- *el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'an*, Thk.: Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim , Kahire Mektebetü Dâri't- Tûrâs, Tsz.



ÖZGEÇMİŞ

Moustapha Soumahoro 1993 tarihinde Fildişi Sahili (Ouragahio) dünyaya geldi. İlk ve orta öğretimini Gagnoa'da tamamladı. Lisans eğitimini Nijer Üniversitesi Fıkıh ve Usulü Fakültesinde 2016 yılında tamamladı. 2016 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Ana Bilim Dalında başladığı Yüksek Lisans eğitimini sürdürmektedir.

VITAE

Moustapha Soumahoro was born in Ivory Coast (Ouragahio) in 1988. He completed his primary and secondary education in Gagnoa. He completed her undergraduate education in 2016 at department of Usul al-Fiqh Faculty (Methodology of Islamic Jurisprudence) of Niger University. Now, he continues his master education which he started at Gaziantep University in 2016.