

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI

"TEFSİR İLMİNİN" RİVAYET KAYNAKLI  
SORUNLARINA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI:  
İBN KEŞİR'İN (774/1373)  
*TEFSİRÜ'L-KUR'ĀNİ'L- 'AZĪM*

(Doktora Tezi)

Hazırlayan  
**Harun SAVUT**

Ankara 2012

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI

"TEFSİR İLMİNİN" RİVAYET KAYNAKLI  
SORUNLARINA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI:  
İBN KEŞİR'İN (774/1373)  
*TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ'L-AZİMİ*

(Doktora Tezi)

Hazırlayan  
Harun SAVUT

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Ankara 2012

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI

"TEFSİR İLMİNİN" RİVAYET KAYNAKLI  
SORUNLARINA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI:  
İBN KEŞİR'İN (774/1373)  
*TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ'L-'AZİMİ*

(Doktora Tezi)

Hazırlayan  
**Harun SAVUT**

Tez Danışmanı  
**Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ**

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Salih AKDEMİR	.....
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	.....
Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ	.....
Doç. Dr. Eyüp BAŞ	.....
Yard. Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER	.....

Tez Sınav Tarihi ... /... /2012

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkeler gereği, çalışmamda bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

**Tezi Hazırlayan Öğrencinin**  
**Adı ve Soyadı**  
**Harun SAVUT**

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	8
RUMUZLAR .....	10
KISALTMALAR .....	10
TRANSKRİPSYON HARFLERİ .....	11
<b>0. GİRİŞ</b> .....	12
0.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ .....	12
0.2. ARAŞTIRMANIN METODU .....	24
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>İBN KEŞİR'İN YETİŞTİĞİ ORTAM, HAYATI VE ESERLERİ</b> .....	26
1.1. İBN KEŞİR'İN YETİŞTİĞİ ORTAM .....	26
1.1.1. Sosyal ve Siyasal Ortam .....	26
1.1.2. İlmî Ortam .....	31
1.1.2.1. Medreseler .....	37
1.1.2.2. Âlimlerin Yüksek Mevkii .....	40
1.1.2.3. Sünnilik .....	44
1.2. İBN KEŞİR'İN HAYATI VE ESERLERİ .....	45
1.2.1. Hayatı .....	45
1.2.2. Hocaları .....	46
1.2.2.1. İbnu'z-Zemlekânî (727/1327) .....	46
1.2.2.2. İbn Teymiyye (728/1328) .....	47
1.2.2.3. el-Fezārî (729/1329) .....	56
1.2.2.4. İbnu'ş-Şahne (730/1330) .....	57
1.2.2.5. el-Mağdīsî (737/1337) .....	57
1.2.2.6. el-Birzālî (739/1339) .....	57
1.2.2.7. el-Mizzî (742/1342) .....	58

1.2.2.8. ez-Zehebî (748/1347) .....	60
1.2.2.9. Diğer Hocaları .....	62
1.2.3. Eserleri.....	64
1.2.3.1. Tefsir Alanındaki Eserleri .....	64
1.2.3.2. Hadis Alanındaki Eserleri.....	65
1.2.3.3. Fıkıh Alanındaki Eserleri .....	65
1.2.3.4. Tarih ve Tabakat Alanındaki Eserleri.....	65
1.2.3.5. Elyazması Eserleri.....	66
1.2.3.6. Kayıp Eserleri.....	66
1.2.4. Aldığı Görevler.....	68
1.2.5. İlmî Kişiliği.....	70

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN KEŞİR'İN TEFSİRİNDE TEMEL VURGU: İSRÂ'İLİYYÂT VE MEVKUF

HADİSİN KAYNAKLARI .....	74
2.1. İSRÂ'İLİYYÂT .....	74
2.1.1. İsrâ'iliyyâtın Kapsamı .....	75
2.1.2. İsrâ'iliyyât İçerikli Akademik Araştırmalar .....	77
2.1.3. İbn Keşir ve İsrâ'iliyyât .....	79
2.1.3.1. İbn Keşir'e Göre İsrâ'iliyyâtın Kısımları .....	80
2.1.3.1.1. İslam'a Uygun İsrâ'iliyyât.....	85
2.1.3.1.2. İslam'a Uygun Olmayan İsrâ'iliyyât .....	89
2.1.3.1.3. Tekzip veya Tasdik Edilmeyen İsrâ'iliyyât.....	91
2.1.3.2. İbn Keşir'in İsrâ'iliyyâtı Gündeme Getirme Sebepleri .....	93
2.1.3.2.1. İsrâ'iliyyâtın Mevkuf Hadis İle Karıştırılması.....	93
2.1.3.2.2. Merfu Hadis Kapsamındaki Bir Kısım Rivayetlerin İsrâ'iliyyât Kaynaklı Olduklarını Göstermek.....	96
2.1.3.2.3. İsrâ'iliyyâta Dayanan Yanlış Tevilleri Engellemek.....	99
2.1.3.2.4. Anlatımı Zenginleştirmek.....	100
2.1.3.2.5. Müfessirlere Yol Göstermek .....	101
2.2. MEVKUF HADİS (SAHABE SÖZÜ) .....	104
2.2.1. İbn Keşir'in sahabe tefsirine yaklaşımı .....	107
2.2.2. Çelişen Merfu ve Mevkuf Hadisler .....	110
2.2.3. Tefsir Rivayetlerinde Ref Sorunu .....	115

2.2.4. İbn Keşir'in İbn 'Abbās (68/687) Kaynaklı Sorunlara Getirdiği Çözümler.....	120
2.2.4.1. Telfik .....	124
2.2.4.2. Tercih.....	126

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### İBN KEŞİR'İN ÇOK YÖNLÜ İLMİ KİŞİLİĞİNİN GETİRDİĞİ ÇÖZÜMLERE

<b>YANSIMASI.....</b>	<b>130</b>
3.1. HADİS .....	130
3.1.1. İsnadı Hazfederek Yaptığı Değerlendirmeler .....	135
3.1.2. İsnad kullanma sebepleri .....	136
3.1.2.1. Tefsiri Temellendirmek .....	136
3.1.2.2. Karşı Görüşleri Çürütmek .....	139
3.1.2.3. Rafizilikle Mücadele Etmek .....	143
3.1.3. Zayıf İsnadlı Rivayetleri Kullanması.....	147
3.1.4. Metin Yoğunluklu Değerlendirmeler.....	151
3.2. TARİH .....	163
3.2.1. Tarihî Veriler Işığında Ayetleri İzah Etmesi .....	164
3.2.2. Anakronizmden Kaçınma Çabası .....	168
3.3. FIKIH.....	173
3.4. TASAVVUF .....	178
<b>SONUÇ .....</b>	<b>184</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>192</b>
<b>ÖZET .....</b>	<b>209</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>210</b>

## ÖNSÖZ

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tefsir, ilmî tartışmaların cereyan ettiği bir alan olarak görülmektedir. Tartışmaların merkezinde ise tefsir rivayetleri yer almaktadır. Tefsirin temel malzemesi olan rivayetlerde var olan problemler Ahmed ibn Hanbel'i (241/855) "Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melahim, megazi." cümlesini söylemeye götürmüştür.

İlk asırlarda hadis, fıkıh gibi disiplinlerin usullerinin tespit edilmesi, buna karşılık tefsirin bir usulünün bulunmaması tartışmaların bu alan üzerinde yoğunlaşmasının bir sebebi olmuş olabilir. Erken dönemlerde metodolojisinin tespit edilememesi sebebiyle tefsir rivayetleri hadiste belirlenen rivayet nakletme kriterlerine göre değerlendirilerek eleştirilmiştir. Bu bağlamda İbn Keşir'in *Tefsiru'l-kur'āni'l-azim*'i öne çıkarmaktadır. Çünkü müfessir ortaya çıkan rivayet temelli problemleri cesaretle gündeme taşımış, bunları tartışmış, çözüm yolları aramıştır. Onun yetişme tarzı ve yaşadığı ortam, ilgilendiği ilimler İbn Keşir'in tefsirini daha dikkat çekici bir konuma yükseltmiştir. Müfessirin eserinin bu yönünün incelenmesi tefsir üzerindeki geçmişte ve günümüzde yapılan tartışmaların daha sağlıklı bir zeminde yürütülmesini sağlayacağından araştırma ayrı bir önem kazanmaktadır.

İbn Keşir'in isnadı gündeme taşınması, rivayetler üzerinde yaptığı metin yoğunluklu analizler onun ayetlerin hemen altına rivayetleri sıralayarak, ayetler



hakkında ne kadar rivayet var ise bunları sıralamayı amaçlamadığını, yani sadece rivayete dayalı bir tefsir yazmayı hedeflemediğini göstermektedir. Onun tefsir uygulamalarının ve bu tefsiri tasnifteki hedefinin ne olduğunun tespiti söz konusu problemlerin çözümüne katkı sağlayacaktır.

Araştırmamızda bizden hiçbir yardımı esirgemeyen ve ufuk açıcı fikirleriyle çalışmalarımıza yön veren tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'a, tez izleme komitesinde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Halis Albayrak'a ve Doç. Dr. Eyüp Baş'a teşekkür ederim.

Harun SAVUT  
Ankara 2012

## RUMUZLAR

- M : İbn Keşir, İsmâ'îl b. 'Umar, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, Dāru ihyāi't-turāsi'l-'arabī, 1988.
- T : İbn Keşir, İsmâ'îl b. 'Umar, *Tefsīru'l-ḳur'ani'l-'aẓīm*, Mektebetu dāru't-turās, Kahire, 1980.
- L : İbn Keşir, İsmâ'îl b. 'Umar, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay. İstanbul 1983.

## KISALTMALAR

bkz. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

karş. : karşılaştırmamız

s. : sayfa

tah. : tahkik eden

ty. : basım tarihi yok

TDVİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

## TRANSKRİPSYON HARFLERİ

ء : '	ط : Ṭ-ṭ
ا : A-a	ظ : Ẓ-ẓ
ب : B-b	ع : '
ت : T-t	غ : Ğ-ğ
ث : Ṣ-ṣ	ف : F-f
ج : C-c	ق : Q̣-q̣
ح : Ḥ-ḥ	ك : K-k
خ : Ḫ-ḫ	ل : L-l
د : D-d	م : M-m
ذ : Ẓ-ẓ	ن : N-n
ر : R-r	ه : H-h
ز : Z-z	و : V-v
س : S-s	ی : Y-y
ش : Ş-ş	... ا : Ā-ā
ص : Ş-ş	... و : Ū-ū
ض : Ḍ-ḍ	... ی : Ī-ī

## 0. GİRİŞ

### 0.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Müstakil tefsir telif etme çalışmaları hicri birinci asırda başlamıştır.<sup>1</sup> Tefsir yazma faaliyetinin ilk nüveleri ‘Abdullāh ibn Mes‘ūd (32/652),<sup>2</sup> ‘Abdullāh ibn ‘Abbās (68/687)<sup>3</sup> gibi sahabiler tarafından ortaya konmuştur. Sahabenin tedrisinde yetişen tabiin’den, tefsirde söz sahibi olanların bazısının müstakil tefsir telifiyle ilgilendiklerini görüyoruz. Emevi halifesi ‘Abdumelik ibn Mervān’ın (86/705) talebi üzerine tefsir yazan Sa‘īd ibn Cubeyr (95/713), tabiin döneminde müstakil tefsir yazarlar arasında yer almaktadır.<sup>4</sup> Ondan başka Mucāhid (103/721), Qatāde (117/735) ve es-Suddī’nin (127/745) de tefsir telif ettiklerini kaynaklardan öğreniyoruz.<sup>5</sup> Hicri üçüncü asırda ise,

<sup>1</sup> Bkz. Fuad Sezgin, *Tārīhu’t-turāsi’l-‘arabi*, çev. Maḥmūd Fehmī Hicāzī, İdāratu’s-şekāfeti ve’n-neşr, 1983, I. 63-82.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 94, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988; Cerrahoğlu, ‘Abdullāh ibn Mes‘ūd’un kendisine izafe edilen bir mushafı olduğu bilgisini verir. İbn Mes‘ūd, kendisine ait olan Kur’an nüshasına tefsir kabilinden bazı ilaveleri de kaydetmişti. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s.107-108.

<sup>3</sup> Fuad Sezgin, *Buhārī’nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 149; Sezgin, ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’a ait yazılı bir tefsirden bahseder. Bu tefsirin Mısır’da olduğunu ve üçüncü asrın ilk çeyreğinde muhaddisler tarafından bulunduğunu söyler.

<sup>4</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatu’l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I. 266. Devletin resmî arşivinde muhafaza edilen bu tefsir, ‘Atā’ ibn Dīnār tarafından bulunmuş ve rivayet edilmiştir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 146; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebi Hatim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 75.

<sup>5</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I. 272-288. İlk dönem tefsir kitabiyatı hakkında bkz.

daha önce yapılan rivayetlerin önemli bir kısmını derleyen İbn Cerir eṭ-Ṭaberî (310/922) ve İbn Ebî Hâtim (327/939) ansiklopedik eserlerini telif etmişlerdir.<sup>6</sup> Bütün bu süreçte günümüze kadar yazılan tefsirler içerisinde, birkaç müfessir daha fazla öne çıkmıştır. Bu müfessirlerden birisi de Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl ibn 'Umar ibn Keşîr'dir (774/1373). Onun *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîm* isimli eseri rivayet tefsirleri arasında, eṭ-Ṭaberî'nin (310/922) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'an*'ından sonra telif edilen en meşhur tefsir olarak kabul edilir.<sup>7</sup> Hatta bazıları, günümüzdeki şöhretinden olsa gerek İbn Keşîr'in bu eserini en meşhur tefsir olarak kabul ederler.<sup>8</sup>

İbn Keşîr'in Kur'an tefsirinde en güzel yol olarak nitelediği, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, çağdaş tefsir tarihçileri tarafından da en güzel metot olarak kabul edilip<sup>9</sup> rivayet tefsirinin belirleyici ve vazgeçilmez bir ögesi olarak gösterilir. Günümüz tefsir usulcülere rivayet tefsirini; ayetleri, Kur'an'daki başka ayetlerle, Hz. Peygamber'in, sahabenin<sup>10</sup> ve hatta tabiinin sözleriyle açıklamak<sup>11</sup> olarak tarif ederler. Onların rivayet tefsirine getirdikleri bu tanım, İbn Keşîr'in, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîm*'in mukaddimesinde zikrettiği usulden başka bir şey değildir.<sup>12</sup> Ayrıca İsrâ'îliyyât ile ilgili kitaplar incelendiğinde, bu eserlerin en büyük kaynaklarının İbn Keşîr tefsiri olduğu görülmektedir. İsrâ'îliyyâtı eleştiren, hangi haberlerin İsrâ'îliyyât olup hangilerinin reddedilmesi gerektiğini söyleyen müelliflerin hepsi, kendilerini *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîm*'e bakmak zorunda hissetmişlerdir.

İbn Keşîr'in eserini yazarken kullandığı mantık örgüsü, fikir yürütmedeki üslubu, yaşadığı dönemdeki sosyokültürel ortamın tefsire etkisi ortaya konabilirse onun tefsiri telifteki amacı ve hedefi anlaşılabilir olacaktır. Bunun yanı sıra, tefsir ilminin temellerine

---

Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, eṣ-Şa'lebî (427/1036) Tefsirinde Muḳâtil ibn Suleymân (150/767) Rivayetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 12-14.

<sup>6</sup> Mehmet Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 11.

<sup>7</sup> Muḳammed Hüseyn eṣ-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2003, I. 174; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 230; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 154; Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketleri ve Tefsir Anlayışları*, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2002, s. 84.

<sup>8</sup> Muḳammed ibn Lutfi eṣ-Şabbâğ, *Buḥûşun fî uşûli't-tefsîr*, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 63-64.

<sup>9</sup> Hâlid 'Abdurrahmân el-'Ak, *Uşûlu't-tefsîr ve kavâ'iduhu*, s.79, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1986.

<sup>10</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 228; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 236; Muḳammed 'Abdul'azîm eṣ-Zerḳânî, *Menâhîlu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988, II, 14; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 128; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I. 107-112.

<sup>11</sup> Subḫî eṣ-Şâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Derse'âdet, İstanbul ty., s. 291.

<sup>12</sup> İbn Keşîr, İsmâ'îl ibn 'Umar, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîm*, Mektebetu'd-da'vetu'l-islâmiyye, Kahire 1980, I. 2-6.

inmek ve bu ilimdeki bazı problemleri çözmek de mümkün olacaktır. Bu bağlamda incelememizin konusu; İbn Keşîr'in *Tefsîru'l-ğur'āni'l-'azîm* isimli eserinde tefsirin temel problemlerine çözüm arayışıdır.

İbn Keşîr, mücmel Kur'an ayetlerini tefsir etmek için bir başka yerdeki Kur'an ayetlerini kullandığı gibi karşı çıktığı fikirlerde kendi sözlerini temellendirmek, fihri bir konuyu açıklamak, bağılı bulunduğu mezhebin görüşlerini desteklemek için de ayetlere müracaat etmiştir. O, tartışmasına dâhil olduğu kelami konularda da benzer bir üslup izlemiştir. Müellifin tartıştığı konular, evrensel meseleleri içerdiği gibi onun yaşadığı döneme ve bölgeye ait sorunları da ihtiva etmiş olabilir. Bu bağlamda İbn Keşîr'in mantık örgüsünde yaşadığı dönem, bu dönemindeki sosyokültürel ortam ve yaşadığı toplumdaki fikri çalkantıların etkilerini görmek kaçınılmaz bir sonuçtur. Rivayet tefsirlerinin en önemlilerinden birisi olarak kabul edilen bir eserde bu tür etkileşimleri görmek, İbn Keşîr Tefsiri özelinde hicri sekizinci yüzyıl ve sonrasındaki rivayet tefsirlerini daha sıhhatli algılamamıza yardım edecektir.

İbn Keşîr, tefsirinde rivayetleri de değerlendirir. Bunu yaparken hadis ilmindeki maharetini kullanır. Rivayetleri, hicri üçüncü asra kadar tasnif edilen tefsir külliyyatına benzer şekilde senedleriyle verip, sened ve metinlerdeki sorunları ortaya koyarak, problemin merkezine inmeye çalışır. Bir bakıma hicri üçüncü asra kadar olan dönemle irtibat kurar. Bunun için yaptığımız çalışma, hicri üçüncü asra kadar şekillenen tefsir musannafatının hicri sekizinci asra nasıl nakledildiğini ve bu musannafattaki sorunlu rivayetlerin sekizinci yüzyılda ortaya çıkardığı problemlerin neler olduğunu göstermesi açısından da faydalı olacaktır.

İbn Keşîr'in eserleri çeşitli incelemelere tabi tutulmuştur. Onun bazı eserleri, üzerinde tahkik çalışmaları yapılarak, bazıları ise tahkiksiz basılmıştır. Müfessirin şahsı hakkında da pek çok inceleme ve akademik araştırma yürütülmüştür. Bu incelemelerden Arap dünyasında yapılanların bir kısmı da kitaplaştırılarak basılmışlardır.

Arap dünyasında yapılan çalışmalardan birisi İsmâ'îl Sâlim 'Abdul'âl tarafından yazılan *İbn Keşîr ve menhecuhu fî 'ilmi't-tefsîr* isimli eserdir.<sup>13</sup> İsmâ'îl Sâlim müfessirin metodunu ortaya koymadan İbn Keşîr'in tefsirinde yararlandığı kaynaklarını

---

<sup>13</sup> İsmâ'îl Sâlim 'Abdul'âl, *İbn Keşîr ve menhecuhu fî 'ilmi't-tefsîr*, Mektebetu Melik Fayşal el-İslâmiyye, Kahire 1984.

tespite çalışmıştır.<sup>14</sup> Araştırmacının, müfessirin hadiste başvurduğu kaynakları tespiti<sup>15</sup> bunlar arasında hadis rivayetinde Aḥmed ibn Ḥanbel'i (241/855) *el-Kutubu's-sitte*'deki hadis kaynaklarına tercihinin sebebini anlamaya çabalaması,<sup>16</sup> hocalarına nerelerde atf yaptığını göstermesi<sup>17</sup> kayda değerdir. Zira yaşadığı asır, hayatı, hocaları, eserleri vb. malumat ile birlikte bu tür bilgiler tespit edilip iyi tahlil edilebilirse müellifin yönteminin ve ne yapmak istediğinin daha iyi kavranacağı kanaatindeyiz. Eserde İbn Keşir'in izlediği metot da belirlenmeye çalışılır. İsmā'īl Sālim, İbn Keşir'in usulünü, tefsirin mukaddimesini merkeze koyarak değerlendirmiştir.

Rivayetleri değerlendirip aralarında tercihler yapmak sadece İbn Keşir'de karşımıza çıkan bir olgu da değildir. İbn Keşir'den önce telif yapan müfessirler de ayetleri tefsir ederken; diğer ayetlere, hadislere, sahabe sözlerine, selevin görüşlerine müracaat etmişler, hatta kendi kanaatlerini bu görüşlere dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Biz İbn Keşir'in farklılığını ortaya koyan daha can alıcı vurgular yapmasını müelliften beklerdik.

İbn Keşir üzerine telif edilen bir diğer eser de Muḥammed Zuḥaylī'nin onun hakkında yazdığı kitaptır.<sup>18</sup> Zuḥaylī, İbn Keşir'in hayatını, yetişmesini, yetiştiği dönemin özelliklerini, hocalarını, talebelerini incelediği kitabının birinci bölümünde müfessirin eserleri üzerlerine Arap dünyasında yapılan çalışmalarla ve baskılarıyla birlikte vermeye çalışmıştır.<sup>19</sup> İkinci bölümde ise İbn Keşir'in ilmî yönü üzerinde durarak onun, tefsir, hadis, tarih, fıkıh, siret ilimlerindeki mevkiini ele almıştır. Kitapta İbn Keşir hakkında derinlemesine tahliller yapılamamıştır. Bununla birlikte müfessir, çağdaş bir ilim adamının kaleminden derli toplu bir anlatımla tanıtılmıştır.

<sup>14</sup> Bkz. İsmā'īl Sālim, *İbn Keşir*, s. 170-232. Toplamda zikredilen kaynak sayısı 241'dir.

<sup>15</sup> İsmā'īl Sālim, İbn Keşir'in tefsirine kaynaklık eden eserlerden 72 sinin hadis külliyatı olduğunu, isimlerini de vererek kaydeder. Bkz. İsmā'īl Sālim, *İbn Keşir*, s.195-206 (Müellif 207. sayfada bu eserlerin 71inin hadis kitabı olduğunu söylese de basit bir matematik hatası sonucu böyle bir sonuca gittiği kanaatindeyiz).

<sup>16</sup> Bkz. İsmā'īl Sālim, *İbn Keşir*, s. 208-209; İsmā'īl Sālim, İbn Keşir'in *el-Kutubu's-sitte*'deki kitaplardan kaçır hadis kullandığını Aḥmed ibn Ḥanbel'i de ekleyerek ayrı ayrı tespit etmiştir. İbn Keşir, en çok hadisi Aḥmed ibn Ḥanbel'den almıştır. Bunun sebebi ile ilgili olarak araştırmacı müfessirin *İḥtişāru 'ulūmi'l-ḥadīṣ* isimli eserinde İbn Ḥanbel'in *Musned*'i ile ilgili açıklamalarına müracaat ederek onu diğer hadis külliyatına üstün saymış olabileceği kanaatine varmıştır. Bkz. age., s. 209.

<sup>17</sup> İsmā'īl Sālim, *İbn Keşir*, s. 230.

<sup>18</sup> Muḥammed Zuḥaylī, *İbn Keşir ed-Dımeşkī, el-fakīh*, Dāru'l-ḳalem, Dımeşk 1995.

<sup>19</sup> Bkz. Zuḥaylī, *İbn Keşir*, s.148-183.

Arap dünyasında İbn Keşir'i konu edinen basılı eserlerden en ilgi çeken 'Adnân ibn Muḥammed 'Abdullāh 'Āl Şeleş'in yaptığı çalışmadır.<sup>20</sup> Bu kitapta müellif, İbn Keşir'in hadis ilmindeki maharetini ortaya koyduktan<sup>21</sup> sonra bu ilmi, tarihte özellikle de tefsirde kullanımını inceler.<sup>22</sup> *Tefsîru'l-Ḳur'āni'l-'azîm*'de naklettiği hadislerin bütün ravileri hakkındaki İbn Keşir'in görüşlerini İbn Hacer 'Asḫalānî'nin (852/1448) görüşleri ile karşılaştırmalı olarak tablo hâlinde verir<sup>23</sup> ve sonuçlara varır. Bunların arasında tarih ve tefsirde ortaya çıkan vehimleri uzaklaştırma, İsrâ'îliyyâtı toptan red veya toptan kabul etmeme<sup>24</sup> gibi çıkarımları sayabiliriz. Fakat araştırmacı, İbn Keşir'i tefsir ve tarih alanında eser telifine götüren, kafasındaki problematiğin ne olduğunu tespit edebilseydi, müfessirin hadis kriterlerini özellikle tefsire neden uyguladığını daha iyi anlayabilirdik.

İbn Keşir'in tarihteki maharetini ortaya koyan bir çalışma ise, Mes'ûd Raḥmân Ḥan Nedvî tarafından yapılmıştır.<sup>25</sup> İbn Keşir üzerine Suudi Arabistan Üniversitelerinde de pek çok yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır.<sup>26</sup>

Arap dünyasında yapılan incelemelerde ya dokümantasyon ön plana çıkmış ya da bilgiler günümüz diliyle tekrar edilmiştir. Buna mukabil, ciddi yorumlar yapılamamıştır. Bu araştırmalarda göze çarpan bir diğer ortak nokta ise, İbn Keşir'in İbn Teymiyye'ye (728/1328) talebeliğidir. Yapılan çalışmalarda İbn Teymiyye ve Selefilik üzerinde gereğinden fazla durulmakta, âdeta, onun tek davasının, Selefilik ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunmak olduğu hissettirilmektedir. Bu durum bir ülkenin ideolojisinin

<sup>20</sup> 'Adnân ibn Muḥammed 'Abdullāh 'Āl Şeleş, *el-İmâm İbn Keşir ve eṣeruhu fî 'ilmi'l-ḥadîṣ rivâyeten ve dirâyeten me'a dirâsetin menheciiyyetin taḥbiḳiiyyetin 'alâ tefsîri'l-Ḳur'āni'l-'azîm*, Dâru'n-nefâis, Amman 2005.

<sup>21</sup> Bkz. 'Āl Şeleş, *İbn Keşir*, s. 123-308.

<sup>22</sup> Bkz. 'Āl Şeleş, *İbn Keşir*, s. 421-684.

<sup>23</sup> Bkz. 'Āl Şeleş, *İbn Keşir*, s. 559-684.

<sup>24</sup> 'Āl Şeleş, *İbn Keşir*, s. 686-687.

<sup>25</sup> Mes'ûd Raḥmân Ḥan Nedvî, *el-İmâm İbn Keşir sîretuhu ve muellifâtuhu ve menhecuhu fî kitâbeti't-târiḳi*, Dâru İbn Keşir, Dimaşk 1999.

<sup>26</sup> Şahin Güven'in yaptığı araştırmaya göre Medine İslam Üniversitesinde Şu çalışmalar yapılmıştır: "Yüksek lisans Tezleri; *Tercihâtü'l-Hâfiz İbn Kesir li meânî'l-Ayât fi tefsîrihi-arz ve dirâse*, Adem Osman Ali, Sıra No: 589, Kayıt No: 883, 1997/1418; *Mevkûfu'l-İmâm İbn Kesir mine'l-İsrâiliyyât fi Dav'ı Tefsîrihi*, Muhammed İbrahim Terâvirî, Sıra No: 666, Kayıt No: 310, 1986/1407; Doktora Tezleri; *İstidrâkât İbn Keşir alâ İbn Cerir fi Tefsîrihi*, Ahmed Ömer Abdullah, Sıra No: 555, Kayıt No: 214, 1984/1405; *el-Kifâye fi't-Tefsîr li Ebî Abdîrrahmân en-Neysâbüri el-Hayrî "Min evveli Süreti'l-Enfâl ila Nihâyeti Süreti Tâ-Hâ"*: *Dirâse ve Tahkik mea'l-Mukârana bi Tefsîri İbn Kesir*, Abdullah b. Avvâd b. Lüveyhık el-Mutayrî, Sıra No: 578, Kayıt No: 789, 1995/1416." Şahin Güven, *Suudi Arabistan Üniversitelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ty., s. 3-7.



ilmî çalışmaları nasıl yönlendirdiğini gösterir. Biz İbn Keşîr'in İbn Teymiyye'nin talebesi olmasının ve onun fikirlerinin oluşmasında hocasının ne derece etkin olduğunun daha ilmî ve analitik bir perspektifle kritik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Araştırmamızda bu konuyu da tahlile çalışacağız. Bunun için onun yetiştiği dönemin, diğer üstatlarının ve onlardan etkilenişinin, hatta yaşadığı asra etki eden ilmî şahsiyetlerin etraflıca incelenmesinin daha tutarlı bir analiz yapmaya bizi götüreceğini düşünüyoruz.

İbn Keşîr'in *Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm* isimli eserini Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner tercüme edip Türkçemize kazandırmışlardır. Tefsirin basımına 1983 yılında başlanmış 1988 yılında ise 16. cildi neşredilerek tamamlanmıştır.<sup>27</sup> Bahsi geçen tercümeden başka İbn Keşîr tefsirinin muhtasarı da Türkçeye tercüme edilmiştir. Muhammed Kerîm Râcih'in iki cilt olarak hazırladığı ve *Muhtasaru tefsîri İbn Keşîr* adını verdiği özet çalışma Ali Erkan tarafından dilimize çevrilmiştir. Tercümede eserin 1988'de Beyrut'ta yayımlanan dördüncü baskısı esas alınmıştır.<sup>28</sup>

İbn Keşîr gibi büyük bir âlimin tefsirinin Osmanlı'da gerekli ilgiyi göremediğini müşahede etmekteyiz. İbn Keşîr daha çok tarihçiliği ile ön plana çıkmış tefsiri hak ettiği değeri bulamamıştır. Onun tefsiri, sadece Osmanlı'da yüzün üzerinde haşiye ve taliki yapılan<sup>29</sup> Kâdî Beydâvî tefsiri şöyle dursun, en-Nesefî veya Celaleyn tefsirleri kadar bile itibar görmemiştir. Akademik çalışmalarda da benzer bir durumla karşı karşıyayız. İbn Keşîr ile ilgili Türkiye'de akademik düzeyde de yeteri kadar çalışma yapılmamıştır. Belki de ülkemizdeki araştırmacılar, böylesine meşhur birisi hakkında araştırılmamış bir yön kalmamıştır zehabına kapılarak ona ve eserlerine gerekli ilgiyi göstermemişler ve başka sahalara yönelmişlerdir.

İbn Keşîr ile ilgili tefsir sahasında bir doktora ve birkaç yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Tefsir alanındaki çalışmalardan birisi Atik Aydın'ın incelemesidir. O,

<sup>27</sup> İbn Keşîr, İsmâ'îl ibn 'Umar, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm)*, Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983, I. XVIII.

<sup>28</sup> İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Muhtasar İbn-i Kesir Tefsiri Kur'an-ı Kerim'in Hadislerle Tefsiri*, Muhammed Kerim Racih, çev. Arif Erkan, Sağlam Yayınevi, İstanbul 2006, I. 8 (çevirmenin önsözü).

<sup>29</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'ine Osmanlı âlimlerinden kimlerin şerh, haşiye ve talik yazdığını isim isim verir. Buna göre sayı yüz onu geçmektedir. Bkz. Ö. Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II. 531-535. Cerrahoğlu'nun kaydettiğine göre İslam aleminde Kâdî Beydâvî tefsirine ikiyüz ellinin üzerinde şerh, haşiye ve talik yapılmıştır. Osmanlı âlimleri tarafından yapılanların sayısı ise atmışa ulaşmaktadır. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 297.

*İbn Kesir'in Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri*<sup>30</sup> adlı yüksek lisans tezinde, müfessirin ayetleri tefsir kabilinden zikrettiği ayetlerin dökümünü yapmıştır. Aydın, tefsir edilen ayetlere İbn Keşir tarafından hangi anlamın verildiğini ve onun bu anlamları hangi ayetlerle desteklediğini göstermeye çalışmıştır.<sup>31</sup> Aydın, tezinde 88 surenin dokümantasyonunu yapmış, kalan 26 surenin, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri kapsamında ele alınmadıklarını belirtmiştir. Bu çalışmada, dört sayfalık giriş bölümündeki kısa açıklamaların dışında müfessirin ayetleri ayetlerle tefsir etmede kullandığı metot ile ilgili bir malumat verilmemiştir.<sup>32</sup> Araştırmacı İbn Keşir'in tefsir için verdiği ayetlerin tamamını almamış,<sup>33</sup> öte taraftan bazen karşıt görüşleri red için zikrettiği ayetleri, tefsir için alıntılanmış zannederek açıklayıcı ayet olarak sunmuştur.<sup>34</sup> Çalışmada göze çarpan bu gibi hatalara rağmen araştırma özgün bir inceleme niteliğindedir.

Yapılan bir diğer yüksek lisans çalışmasında ise Abdullah Bayram, İbn Keşir Tefsirini İsrâ'îliyyât açısından değerlendirmiştir.<sup>35</sup> Eserde, İbn Keşir'in İsrâ'îliyyâta yaklaşımı, İsrâ'îliyyâtı ifade etmek için kullandığı terimler, İsrâ'îliyyâtı nakledenler hakkındaki değerlendirmeleri gibi konular incelenmiştir. Bayram, tezinde İbn Keşir'in İsrâ'îliyyâtı nakletme sebepleri üzerinde durur, değerlendirmeler yapar, bazı çıkarımlarda bulunur, sonuçlara varır.

Bir diğer çalışma Hasan Ergül'e aittir.<sup>36</sup> *Rivayet Tefsiri Açısından Taberî ve İbn Kesir Tefsirlerinin Mukayesesi* adlı 73 sayfalık yüksek lisans tezinin sadece 22 sayfalık

<sup>30</sup> Atik Aydın, *İbn Keşir'in Kur'anı Kur'anla Tefsiri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya 1996.

<sup>31</sup> Atik Aydın çalışmasında izlediği metodu göstermesi bakımından Fâtiha suresini alıntılanmak istiyoruz. 1/el-Fâtiha Suresi.

1/1: 59/22-24 ('Allah' kelimesi, özel isim olup Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kapsamaktadır).

17/110; 43/45; 9/128 ('er-Rahmân' ve 'er-Rahîm' kelimeleri).

1/4: 24/25; 37/53 ('Din' kelimesinin ceza anlamında oluşu).

1/5: 1/23; 67/29-30; 73/90 (yalnız Allah'a ibadet etme ve yalnız ondan yardım dileme).

(yukarıdaki 1/23 numaralı ayetten Atik'in hangi ayeti kastettiğini tespit edemedik)

1/6: 4/69 (Dosdoğru yol). Bkz. Aydın, *İbn Keşir*, s. 5.

<sup>32</sup> Bkz. Aydın, *İbn Keşir*, s. 4.

<sup>33</sup> 2/el-Bakara, 6. ayetin tefsirinde 10/97; 2/145 ayetleri İbn Keşir'in tefsir kabilinden sunduğunu bildirir. Hâlbuki müellif bu ayetin tefsiri amacıyla 11/Hüd, 12, 13/er-Rad, 40 ayetleri de zikretmiştir. Bkz. Aydın, *İbn Keşir*, s. 6.

<sup>34</sup> 2. Bakara, 7 ayetin tefsiri olarak gösterdiği 61/5, 6/110 ayetler İbn Keşir'in ez-Zemâşerî'nin (538/1143) Mutezili fikirlerini reddetmek için sunduğu ayetlerdir.

<sup>35</sup> Abdullah Bayram, *İbn Keşir'in Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm Adlı Eserinin İsrâ'îliyyât Açısından Değerlendirilmesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 1999.

<sup>36</sup> Hasan Ergül, *Rivayet Tefsirleri Açısından Taberî ve İbn Keşir Tefsirlerinin Mukayesesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.

4. bölümünde eṭ-Ṭaberī ile İbn Keṣīr tefsirlerinin mukayesesi ve tahliline gidilmiş,<sup>37</sup> fakat okuyucuyu aydınlatacak seviyede bilgi toplanamamıştır. Bunun neticesinde Ergül'ün tefsirler hakkında yaptığı yorumlar tatmin edici seviyede olmamıştır. Onun İbn Keṣīr ile ilgili şu sözleri, müfessiri pek de anlamadığını göstermektedir.

“...İbn Keṣīr, Taberī tefsirinden yapmış olduğu nakillerde seçici davranmış, zayıf rivayetleri hiç eserine almayarak eleştirisine dahi gerek duymamış, bazı zayıf rivayetleri ise sırf eleştirmek için tefsirine almıştır.”<sup>38</sup>

“...İsrā'îlî rivayetleri, sırf tenkidini yapmak ve bu haberlerin kaynaklarını belirlemek, sonra da Müslümanları bu tür rivayetlerden korumak için tefsirine almıştır.”<sup>39</sup>

İbn Keṣīr'in eṭ-Ṭaberī tefsirinde ve diğer tefsirlerde geçen bazı zayıf rivayetlere ve İsrā'îlî haberlere eserlerinde yer verme sebebi Ergül'ün iddia ettiği gibi değildir. Müfessir eleştirisinin yanı sıra, İsrā'îlî bilgilerin özellikle mevkuf hadisler ile karıştırılmasından çekinmiştir. Bu bağlamda seleften gelen malumatın temelde alıntılı olduğu kaynağı göstermiştir. Bununla birlikte o, konuyu süslemek için ve müfessirlere bu tür haberlerin hangi sınırlar içerisinde kullanılabileceğini göstermek için de İsrā'îliyyāta yer vermiştir.

Bu sahada yapılan bir diğer çalışmanın sahibi İsmail Canbek,<sup>40</sup> İbn Keṣīr'in tefsirinde nüzul sebepleri ile ilgili değerlendirmelerini tespiti çalışmıştır. Tezde yapılan alıntılarda özensizlik göze çarpmaktadır. Örneğin Canbek, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm* üzerine yapılan çalışmalar ile ilgili bilgiyi Kadir Paksoy'un doktora tezinden olduğu gibi alıntılamıştır. Böylece şu bariz hatayı tekrar etmiştir:

“Bu tefsiri Türkçeye tercüme eden Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner, diğer bazı tefsirlerden de ilaveler yaparak *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Tefsir-i İbn Kesir)* adını verdikleri bir çalışmayı 14 cilt hâlinde neşretmişlerdir.”<sup>41</sup> Dipnotlarda sık sık

<sup>37</sup> Bkz. Ergül, *Rivayet Tefsirleri*, s. 44-65.

<sup>38</sup> Ergül, *Rivayet Tefsirleri*, s.54.

<sup>39</sup> Ergül, *Rivayet Tefsirleri*, s. 60.

<sup>40</sup> İsmail Canbek, *İbn Keṣīr'in Nuzul Sebeplerini Değerlendirmesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2007.

<sup>41</sup> Canbek, *İbn Keṣīr'in Nuzul Sebeplerini Değerlendirmesi*, s.18-19.

tefsirin tercümesine atıfta bulunan birisinin Paksoy'un hatasını<sup>42</sup> tekrar ederek 16 ciltlik eseri 14 cilt olarak takdim etmesini anlayamadık. İbn Keşir'in hadis külliyyatından alıntılacağı nüzul sebebi rivayetlerinin sayısını bile veren<sup>43</sup> Canbek, müfessirin bu rivayetleri kabul ederken esas aldığı ölçüleri sadece iki sayfada izaha çalışmıştır. İbn Keşir'in tefsirine aldığı nüzul sebebi rivayetlerini hadis kaynaklarına dayandırmasının nedenini açıklaması, araştırmaya artı değer kazandırabilecek iken, tezin bu konuda da yetersiz kaldığını gözlemledik.

İbn Keşir'in tefsiri üzerine yapılan bir diğer araştırma da *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Keşir* adlı yüksek lisans çalışmasıdır.<sup>44</sup> Eserde, genel olarak rivayet tefsiri niteliği taşıyan *Tefsiru'l-ḳur'āni'l-'azīm*'in dirayet özelliklerini de ihtiva ettiği tespitine vurgu yapılmıştır. Araştırmacı Halit Sinan Işıcık, İbn Keşir'in tefsirinden çeşitli örnekler getirerek<sup>45</sup> müfessirin dirayeti de kullandığını söylemiştir. Işıcık'a göre müfessir dirayet tefsirini merdud ve memduh olmak üzere iki gruba ayırmış, nassa, sahih nakillere dayanan dirayeti memduh olarak niteleyerek kabul etmiş ve ayetleri tevilde bu tür akıl yürütmeye müracaatta hiçbir sakınca görmemiştir. İbn Keşir'in merdud olarak nitelediği dirayet, temeli sahih rivayetlere dayanmayan, salt rey ile yapılan tefsirdir.<sup>46</sup> Araştırmacı, *Tefsiru'l-ḳur'āni'l-'azīm* hakkındaki rivayet tefsiri ön kabulünün eserdeki dirayet ve diğer birtakım özellikleri gölgelediği sonucuna varmıştır.<sup>47</sup>

Tefsir alanında İbn Keşir'i inceleyen tek doktora çalışmasını, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü –İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden–* adıyla Saliha Türcan yapmıştır.<sup>48</sup> Tezde tefsir ilminin oluşum-gelişim süreci ve bu süreçte İbn Keşir tefsirinin

<sup>42</sup> Bkz. Kadir Paksoy, *İbn Keşir'in Hayatı Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1999, s. 63-64.

<sup>43</sup> Canbek, *İbn Keşir'in Nuzul Sebeplerini Değerlendirmesi*, s. 40-44.

Canbek İbn Keşir'in kaynaklardan aşağıdaki sayıda alıntı yaptığını kaydeder.

Ahmed ibn Hanbel, 2000 (Canbek, İbn Keşir'in Ahmed ibn Hanbel'den bu kadar külliyyetli sayıda alıntı yapmasının sebebini, İbn Teymiyye'nin talebesi olmasına, İbn Teymiyye'nin de Hanbeli mezhebine müntesip olmasına bağlar ki bu ezber bir söylemdir.); el-Buhārī, 1450; Muslim, 1000; et-Tirmizī, 900; İbn Mâce, 475; en-Nesā'ī, 600; Ebü Dāvūd, 600; et-Ṭaberānī, 300; ed-Dāreḳutnī, 70; el-Hākim, 26.

<sup>44</sup> Halit Sinan Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Keşir*, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.

<sup>45</sup> Işıcık, *Klasik Tefsir*, s. 70-89.

<sup>46</sup> Işıcık, *Klasik Tefsir*, s. 60-62.

<sup>47</sup> Işıcık, *Klasik Tefsir*, s. 92.

<sup>48</sup> Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü-İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden-*,

durumu ele alınmıştır. Emek mahsulü olduğu her hâlimden belli olan Türcan'ın araştırması tefsir geleneğinin dönüşümünü ve bu dönüşüme İbn Keşîr'in katkılarını ortaya koymuştur.

Araştırmacı tefsirin nakle dayalı bir ilim olduğunu, Kur'an ayetlerinin izahına yönelik faaliyetlerin ilk dönemden itibaren tefsir rivayetlerinin yazıyla aktarılmasına yol açtığını tespit etmiştir. Türcan'a göre, tefsir hadisten ayrı olarak zabt altına alınmış ve tedvin edilmiştir.<sup>49</sup> Tefsir ve hadis nakil gelenekleri, sözlü ya da yazılı olmaları ve isnada yükledikleri anlam bakımından birbirinden farklı olarak gelişmiştir. Tefsirlerde rivayetlerin bilgi amaçlı olarak aktarılmasının öncelenmesi, tefsir ile hadis rivayet geleneği arasındaki en önemli farkı oluşturmaktaydı.<sup>50</sup> Buna bağlı olarak müfessirler kendilerine ulaşan malumatı, hadisçilerin tersine, herhangi bir sıhhat değerlendirmesi yapmaksızın nakletmişlerdir.

İmam Şâfi'î (204/819), sünneti merfu hadis olarak tanımlamış<sup>51</sup> ve hadislerin sıhhat kriterlerini belirlemiştir. Bu kriterler temelde senedin ittisali ve ravinin sika olmasına dayanmaktadır.<sup>52</sup> Onun koyduğu kurallar kendinden sonraki muhaddisleri etkileyerek hadis ilminde bir dönüşüme neden olmuştur. Hadis alanındaki değişim tefsir sahasına da yansımış ve merfu tefsir rivayetlerinin nakli öncelenmiştir.<sup>53</sup>

İmam Şâfi'î'nin telakkisine göre sünnet Kur'an'ı beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin tamamı onun Kur'an'dan anladığıdır.<sup>54</sup> Şâfi'î'nin bu yaklaşımı diğer disiplinlerle birlikte tefsiri de etkilemiş ve bu alanda bir diğer dönüşüme yol açmıştır. Başlangıçta sadece tefsir rivayetleri Kur'an'ı izah eden nakiller olarak algılanırken, yeni yaklaşıma göre Hz. Peygamber'den gelen ya da onun hayatına ilişkin her haber Kur'an tefsirinde kullanılabilir bir malzemedir.<sup>55</sup> Araştırmacıya göre vürud sebebi tefsir olmayan hadisler İbn Ebî Hâtim (327/939) tefsirinde kayda değer miktarda bulunmamaktadır. Türcan bu tür rivayetleri ilk olarak tefsire İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin

---

basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

<sup>49</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 8-13.

<sup>50</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 51.

<sup>51</sup> Muḥammed ibn İdrîs eṣ-Şâfi'î, *er-Risāle*, tahk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Dāru'l-Kitābil'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 453-454.

<sup>52</sup> İmam Şâfi'î'nin hadisin huccet olabilmesi için aradığı şartlar hakkında bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 212-213.

<sup>53</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 50-51.

<sup>54</sup> T, I. 4.

<sup>55</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 52.

(310/923) sokuğu kanaatindedir. Söz konusu haberlerin kullanımı İbn Keşir tefsirinde ise nihai noktasına ulaşmıştır.<sup>56</sup>

Araştırmacıya göre tefsir rivayetlerinin toplanması tamamlandıktan sonra, tefsir rivayetleri yeni bir tarzla ele alınmış, Kur'an'ı tefsir yöntemleri arasına farklı ilimlerin verileri ve akli çıkarımlar da eklenmiştir. Değişen şartların ve ihtiyaçların bir sonucu olarak dirayet tefsiri ortaya çıkmıştır. Tefsiri, rivayet ile sınırlandıran anlayış da bu değişime kayıtsız kalamayarak rivayet sınırları içerisinde çıkmadan bir dönüşüm yaşamıştır. Söz konusu dönüşüm, vürud sebebi tefsir olmayan hadislerin istihdamı örneğinde olduğu gibi, bazı noktalarda İbn Keşir'de zirveye ulaşırken bazı meselelerde ise İbn Keşir ile başlamıştır.<sup>57</sup> Bu dönüşümde İbn Keşir, Kur'an ayetlerinin temel konusunun izahını esas alan bir tefsir yöntemi benimsemiştir. Bu metodu uygularken de sık sık hadislere müracaat etmiştir.<sup>58</sup> Türcan'a göre, İbn Keşir, hadisler hakkında çok yönlü değerlendirmeler yapmış, özellikle sıhhatleri üzerinde konuşmuştur. O, hadisleri hadis usulü kriterlerine göre değerlendirmiş,<sup>59</sup> hadis alanının verilerini tefsire katmış fakat bu iki alanın yöntemlerini birbirine karıştırmamıştır.<sup>60</sup>

Bilebildiğimiz kadarıyla, Türkiye'de hadis sahasında İbn Keşir'i konu edinen tek araştırma, Kadir Paksoy'un *İbn Kesir'in Hayatı Eserleri ve Hadis İlimindeki Yeri* adlı doktora çalışmasıdır. Tezde hadis başta olmak üzere İbn Keşir'in İslami ilimlerdeki yeri ele alınmıştır. Araştırmacı topladığı verileri yorumlayarak İbn Keşir ile ilgili değerlendirmeler yapmıştır. Paksoy, müfessiri değerlendirmeye geçmeden önce onun yetiştiği atmosferin siyasi, dinî ve ilmî altyapısını tanıtmıştır. O, İbn Keşir'in hadis ilmindeki yeriyle birlikte diğer ilimlerdeki yerinden de bahsetmiştir. Bu bağlamda tefsir ve tarih ilimlerinde izlediği metotları tespitle onun bu ilim disiplinlerinde söz sahibi bir âlim olduğunu göstermiştir.

Paksoy'un çalışmasının bir diğer özelliği de incelemelerinin önemli bir kısmını İbn Keşir'in tefsirinden kaynaklı yapmasıdır. O, "İbn Keşir'in Alakadar Olduğu İlimler"

<sup>56</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 95.

<sup>57</sup> Bkz. Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 174-185.

<sup>58</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 159-162.

<sup>59</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 178.

<sup>60</sup> Türcan, *Rivayet Tefsiri*, s. 185.

başlığı altında tefsir ilmine önemli bir yer ayırmıştır.<sup>61</sup> “Tefsir ile İlgili Bazı Görüşleri” alt başlığı altında İbn Keşir’in tefsirine mukaddimesinin âdetâ özetini vermiş<sup>62</sup> akabinde ise onun tefsirde izlediği metodu da yansıtmaya çalışmıştır.<sup>63</sup> Paksoy, “İbn Keşir’in Eserlerinden Elyazması veya Kayıp Olanlar” başlığı altında isimlerini verdiği kitapların çoğunu İbn Keşir’in tefsirinden alıntulamıştır.<sup>64</sup> Zira İbn Keşir bu kitaplarına tefsirinde atıfta bulunmuştur. Paksoy, tezinin ana mihranı olan “İbn Keşir’in Hadisçiliği” başlıklı üçüncü bölümde de onun hadis eserlerinden çok tefsirinden faydalanmıştır.

Paksoy, çalışmasının tüm orijinalliğine rağmen bazı teknik hatalara düşmekten kendini koruyamamıştır. Müfessirin öğrencilerini zikrederken, onun üç oğlunu da talebeleri arasında saymıştır. Bunlardan ortanca olan Muhammed ibn İsmâ‘îl ibn ‘Umar ibn Keşir’in 759’da Dımaşk’ta doğduğunu<sup>65</sup> kaydetmiştir. Küçük oğlu ‘Abdulvehhâb ibn İsmâ‘îl ibn ‘Umar ibn Keşir’in ise, 830 yılında seksen yaşlarında iken öldüğünü söylemiştir.<sup>66</sup> Şayet verilen tarih doğru ise küçük kardeşin ağabeyinden 9 yıl önce doğmuş olması gerekirdi.

Paksoy, araştırmasında İbn Keşir üzerine yapılan akademik çalışmalardan ve yazılan kitaplardan hiç faydalanmamış görünmektedir. Böyle bir yol izlemesinin sebebi olarak muahhar kaynakların kendisinin faydalandığı eserlerden istifade etmelerini ve hemen hemen aynı bilgileri ihtiva etmelerini, gösterir.<sup>67</sup> Çağdaş müellif ve araştırmacıların birikimlerinden faydalanmak daha doğru olmaz mıydı? Böylece İbn Keşir’e günümüzde yüklenen misyon anlaşılır, İbn Keşir’in İbn Teymiyye’den (728/1328) etkilenmesi konusunda ileri sürülen spekülasyonlar da netlik kazanırdı.

Paksoy’un, İbn Keşir’in İbn Teymiyye’den (728/1328) etkilenmesinin abartıldığı kadar çok olmadığını vurgulamak için sarf ettiği şu cümleler, onun araştırmasında gözden kaçırdığı bazı noktaların olduğunu göstermektedir:

---

<sup>61</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 122-142.

<sup>62</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 123-130.

<sup>63</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 130-142.

<sup>64</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 70-74 ayrıca bkz. s.76-79.

<sup>65</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 60.

<sup>66</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 61-62.

<sup>67</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 12.

“...Nitekim müellifimizin talak meselesine ilişkin eserlerinde yer verdiği konuları incelediğimizde, ne sarahaten ne de işareten hocasının fetvasına meylettğini görmedik...

...Aynı şekilde diğer eserlerinde de onun söz konusu fetvaya meylettğini gösteren sarih ya da işari hiçbir delil bulunmamaktadır.”<sup>68</sup> Burada şu kadarını belirtelim ki; İbn Keşir’in İbn Teymiyye’den etkilenmesinin biz de abartıldığı kanaatindeyiz ama araştırmacı, İbn Keşir tefsirinin sadece talak ayetleri ile ilgili sayfalarına bakmayıp diğer bölümlerine de bir göz atsaydı, İbn Teymiyye’ye atıf yapıldığını görecekti. Bu konuyu ileride etraflıca değerlendirip müfessirin hocasından etkilenmesinin hangi düzeyde olduğunu, talak ile ilgili ayetleri tefsir ederken neden İbn Teymiyye’ye atıfta bulunmayıp başka yerde atıf yaptığını izaha çalışacağız.

İbn Keşir’i konu edinen bir diğer çalışma da Ziya Polat’ın *Tarihçi Olarak İbn Keşir* ismiyle hazırladığı yüksek lisans tezidir.<sup>69</sup> İslam tarihi alanında hazırlanan tezde Polat, İbn Keşir’in, dilimize *Büyük İslam Tarihi*<sup>70</sup> adıyla tercüme edilen *el-Bidāye ve’n-nihāye* isimli eserini temel alarak onun tarih anlayışını değerlendirmeye çalışmıştır. Araştırmacının incelemesinde, adı geçen eserin yanı sıra İbn Keşir’in diğer eserlerinden, özellikle tefsirinden de yararlandığı görülmektedir. Polat incelemesinde bilgi vermenin yanı sıra konuya açıklık getirecek yorumlar yapmaya da çalışmıştır.

## 0.2. ARAŞTIRMANIN METODU

Araştırmamız temelde kaynak taramasına dayanmaktadır. Bundan dolayı tezimizde, İbn Keşir’in tefsir, hadis ve tarih ile ilgili diğer eserlerine de yer yer müracaat edeceğiz. İbn Keşir’in farklı ilim alanlarında yazdığı kitapları tetkik etmek onun düşünce yapısını anlamada kolaylık sağlayacaktır. Fakat biz bunu yaparken müfessirin bütün eserlerini teferruatlı olarak incelleme konusu yapmadık. Daha çok onun konumuzla irtibatlı kitaplarından faydalanacağız.

İbn Keşir’i anlayabilmek için yetiştiği ortamı, hocalarının görüşlerini, yaşadığı dönemdeki siyasi ve fikrî atmosferi de bilmek gerektiğinden; hicri yedinci ve sekizinci

<sup>68</sup> Paksoy, *İbn Keşir’in Hayatı*, s. 107.

<sup>69</sup> Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Keşir*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

<sup>70</sup> İbn Keşir, *Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.



asra ait bize ışık tutabilecek ulaşabildiğimiz eserlerden de yararlanmayı hedeflemekteyiz. Bu sahada yapılmış akademik çalışmalar konun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bunun için İbn Keşir'in yaşadığı dönemi, hocalarını ve öğrencilerini konu edinen araştırmalar da müracaat edilmesi gereken diğer kaynaklardır.

Araştırmamızda öncelikle İbn Keşir'in *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm* isimli eserini inceleyerek, Kur'an'ı tefsir etmede izlediği yolu bilimsel yöntemlerle tespit edip ortaya koymaya çalışacağız. Onun tefsirinde ortaya koyduğu problem ve bu problemlerin çözümlerini tespit de araştırmamızın hedefidir. Bu sebepten tefsirlerde bir problem olarak görülen İsrā'īliyyāt ile ilgili eserlere müracaat edeceğiz. Bu problemlerin diğer tefsirlerdeki durumunu gözlemek için eṭ-Ṭaberī ve diğer rivayet tefsirleri de inceleme alanımıza girmektedir.

Tefsir rivayetleri, menşeleri yönüyle aslında birer hadis rivayetleri oldukları için, araştırmamızda hadis ilminin verilerinden de faydalanacağız. Tefsir rivayetlerinde görülen problemlerin çözümünde rical kitapları ve hadis usulü eserleri müracaat edilmesi gereken önemli kaynaklardır. Ayrıca modern mütefekkirlerin görüşlerinden de istifade edeceğiz. Veri toplamak için kütüphanelerden olabildiğince yararlanmaya özen göstereceğiz. Bilgisayar teknolojisini ve internet ortamını da kullanacağız.

Tezimizin planında bölümlerin, başlıkların ve alt başlıkların tertibine, bölümler ile başlıklar arası konu ve anlam bütünlüğüne ve mantıki silsileye dikkat edilmeye çalışılacaktır. Tezimizle ilgili çeşitli tarihsel kaynaklar incelenecek, gerektiğinde bu kaynaklardan alıntılar yapılacak yer yer onlara atıflarda bulunulacaktır. Araştırmamızın bölümlerini ve alt başlıklarını anlamak için gereken yerlerde kavramsal açıklamalara ve konuyu anlamayı kolaylaştıracak bilgilere yer verilecektir. İncelememizi yaparken analitik ve bilimsel yaklaşımdan ayrılmamaya çalışacağız.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## İBN KEŞİR'İN YETİŞTİĞİ ORTAM, HAYATI VE ESERLERİ

### 1.1. İBN KEŞİR'İN YETİŞTİĞİ ORTAM

#### 1.1.1. Sosyal ve Siyasal Ortam

İbn Keşir Memlukler Devleti'nin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Mısır'da Eyyubi ordusundaki azatlı Türk emirler tarafından 648/1250 yılında kurulan<sup>1</sup> Memlukler, Ayncalut savaşını kazandıktan sonra, Suriye'nin yönetimini de ele geçirerek İslam dünyasının en büyük devleti hâline gelmişti.<sup>2</sup> Kuzey Afrika ve Şam bölgesinin yanı sıra Haremeyn bölgesini de Memlukler idare etmekteydi.<sup>3</sup>

Saltanatla yönetilen Memlukler, idari ve mülki olarak naibliklere ayrılmıştı. Eyalet sistemini çağrıştıran bu yönetim şekli merkeze bağlı vilayet, tabi emirlik ve sultanlıklardan meydana gelmekteydi. Merkez teşkilatındaki emirlerin başında naibüssaltana<sup>4</sup> bulunuyordu. Memluklerde Şam, merkezî otoriteye bağlı bir naiblik

---

<sup>1</sup> Kazım Yaşar Koprıman, "Mısır Memlukleri", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, V (2002), 99-126, s. 101.

<sup>2</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, XXIX (2004), 90-97, s. 90.

<sup>3</sup> Bkz. İbn Keşir, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, Dāru İhyāi't-turāsi'l-'arabī, 1988, XIV. 286.

<sup>4</sup> Sultanın vekili anlamına gelmektedir. Sultandan sonra gelen ve en fazla yetkisi olan emirdir. İlk olarak Eyyubilerin kullandıkları bu terim, onlardan da Memluklülere geçmiştir. Veziri azama karşılık gelmektedir. Daha önceki İslâm devletlerinde hiyerarşik olarak halife ve sultandan sonra gelen vezirin yetkileri, Memlukler'de *Naibüssaltana*'ya verilmiştir. Moğol ve Haçlı ordularıyla mücadele eden hükümdarlar uzun bir süre merkezden ayrılmak zorunda kalmışlardı. Bu zaman zarfında saltanat

olmakla birlikte Kahire ile eşit statüye sahipti. Bunun için Şam'daki naib, Kahire'deki naib gibi naibüssaltana olarak kabul görürdü. Sultan naibi, sultanın olmadığı yerde onun yetkilerini kullanır, onun katılmadığı meclislere başkanlık eder, ikta dağıtır, memurları tayin ve azlederdi.<sup>5</sup>

Devletin başındaki sultan büyük emirlerin aracısı olarak mutlak otoriteyi temsil ederdi. Sultanlarının önemli bir kısmı muhafız birliklerinde yetişen azatlı ordu komutanlarından çıkmıştı.<sup>6</sup> Memluklerde veraset prensibi bir kural olarak kabul görmemiş,<sup>7</sup> fakat sultanların bazısı sağlıklarında veliaht tayin etmişler<sup>8</sup> ve ülkeye çocuk hükümdarlar dönemini yaşatmışlardı. Henüz devleti idare edemeyecek yaştaki prenslerin tahta geçtiği bu dönemde devlet, üst rütbeli komutanlar ve nüfuzlu emirler tarafından yönetilmişti.<sup>9</sup>

Ülkenin emirliklere bölünmüş olması, nüvvabın (naiblerin) sayısının kesreti, sultanın yetkileri ile donanmış ve ona vekâlet eden birden çok naibüssaltananın varlığı, çocuk sultanların tahta geçmesi, hükümdarların emir ve komutanlardan çıkması... Memluklerde siyasi rekabete ve buhranlara yol açmıştı. Devlet idaresini ele almak isteyen emir ve komutanlar bu emellerine ulaşmak için sultanları katletmekten çekinmemişlerdi.<sup>10</sup> İktidar hırsı naibler, emirler ve komutanları birbirine düşürmüş; suikast ve siyasi cinayetler<sup>11</sup> ülkede istikrarsızlığa sebep olmuştu.

Tahtta kalma süresi ve ülke yönetimindeki etkileri açısından Memlukler Devleti'nin en önemli sultanı Nâşır Muḥammed ibn Ḳalāvūn (741/1341) olarak

---

makamının boş, halkın başsız kalmasını engellemek için sultanın yokluğunu merkezde hissettirmeyecek bir şahsa ihtiyaç duyulmuş ve naibüssaltana makamı oluşturulmuştu. Kahire ve Suriye'de bulunan saltanat naibliğinden başka naiblikler de vardı ama bunların görev ve yetkileri naibüssaltana kadar geniş değildi. Bkz. Arzu Özcan, *Memluk Devletinde Merkez Teşkilatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2006, s. 103-105.

<sup>5</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 94.

<sup>6</sup> Arzu Özcan, *Memluk Devletinde Merkez Teşkilatı*, s. 59-60.

<sup>7</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 94; Bkz. Muhammet Fatih Zengin, *Ortaçağ İslam Devletlerinde Türk Memlukleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 140.

<sup>8</sup> Özellikle Seyfuddin Ḳalāvūn'un (689/1290) çocukları ve torunları döneminde söz konusu olan veliaht tayini neticesinde bir hanedan tesis edilmiş ama tayin edilen veliahtların çoğu küçük yaşta tahta çıkmışlardır.

<sup>9</sup> F. Yahya Ayaz, "Türk Memlukler Döneminin Büyük Emirlerinden Yelboğa el-Ömeri (ö.768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/1 (2007), 81-100, s. 82; Bkz. İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 93.

<sup>10</sup> Zuḥaylî, *İbn Keşîr*, s. 17.

<sup>11</sup> Bkz. M, XIV. 368.

gösterilir.<sup>12</sup> O saltanatının ilk yıllarında emirlerin baskılarına direnememiş ve iki kez sultanlığı bırakmak zorunda kalmıştı. Üçüncü kez iktidara gelmiş, bu son iktidarı otuz yıl devam etmişti. Nâşır Muhammed'in ardından Memlukler yeni bir döneme girdi. Nâşır Muhammed'den sonra tahta geçen oğulları ve torunları, yaşlarının küçük olması sebebiyle emirlerin elinde oyuncak oldular. Otorite boşluğu ümeranın nüfuzunu arttırdı. Çocuk sultanlar üzerinden yürütülen iktidar mücadeleleri hükümdarların sık sık değişmesine ve saltanat sürelerinin kısa olmasına yol açtı. 741-762/1341-1361 yılları arasındaki yirmi yıllık sürede Nâşır Muhammed'in oğul veya torunlarından sekizinin tahta çıkarılıp indirildiği düşünüldüğünde mücadelenin şiddeti daha iyi anlaşılır. Kargaşa, çekişme ve huzursuzluk Bahri Memluklerin çöküp Burci Memluklerin iktidarı ele geçirdikleri 784/1382 yılına kadar devam etti. Araştırmamıza konu ettiğimiz İbn Keşir, yönetenler arasındaki kavga ve çekişmenin zirveye ulaştığı bu dönemde hayat sürmüştü.

Eyyubiler haçlıların Şam ve Mısır'daki egemenliklerine son vermişler, Kudüs'ü hürriyetine kavuşturmuşlardı. Selahaddîn Eyyübî (589/1193) Mısır ve Şam'ın yönetimini tek elde toplamıştı.<sup>13</sup> Memlukler Eyyubilerin mirasını devralmışlar, bunun bir sonucu olarak da haçlı saldırılarına karşı koymak zorunda kalmışlardı.<sup>14</sup> Memlukler, haçlıların kalıntısı statüsündeki Hıristiyan kontları ve onlarla ittifak hâlindeki<sup>15</sup> İlhanlılarla da mücadele etmiş, İlhanlılara karşı kazandıkları zaferlerle Moğol istilasını durdurmuşlardı.<sup>16</sup> İbn Keşir'in yaşadığı dönemde Memluklüler, yukarıda anlattığımız iktidar mücadelelerine ilaveten, dışarıda da bu iki problemle uğraşmışlardı.

Şam bölgesinin haçlılardan tamamen temizlenmesi Nâşır Muhammed'in (741/1341) döneminde gerçekleşmişti. Fakat 757 yılında haçlıların Suğd kentine,<sup>17</sup> 767 yılında İskenderiye'ye<sup>18</sup> saldırılarına tehlikenin sonraki yıllarda da devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca 616 yılında Hülagu (663/1265) ile başlayan Tatar tehlikesi

<sup>12</sup> Koprıman, "Mısır Memlûkleri", *Türkler*, V. 110-111.

<sup>13</sup> Zuhaylî, *İbn Keşir*, s. 16.

<sup>14</sup> Bkz. Songül Dumlupınar, *Kalavun Dönemine Kadar Memluk-Haçlı İlişkileri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 50-57.

<sup>15</sup> İbrahim Halil Er, *Cennet Doğuda Bir Yerdedir*, Elips Kitap, Ankara 2006, s. 126-127.

<sup>16</sup> Moğollar Şam bölgesinin büyük bir kısmını kontrolleri altına almışlar. Hatta bölgenin merkezi Dımaşk kısa süre de olsa Moğol işgalinde kalmıştı.

<sup>17</sup> M, XIV. 292.

<sup>18</sup> M, XIV. 357-359.

aralıklarla sürdürülen akınlarla Timur'un (807/1405) 1402 yılındaki Suriye işgaline kadar devam etmişti.<sup>19</sup> Bu tarihî süreçte Memlukler, İlhanlı-haçlı bloğunun<sup>20</sup> yanı sıra ilhanlılarla ittifak hâlindeki Anadolu Selçukluları ile de karşı karşıya gelmişlerdi.<sup>21</sup>

Memluklerde halk Araplar, Türkler, Yahudiler, Hıristiyanlar (yerli Hıristiyan tebaa, Ermeniler, işgalci Frenkler) ve Tatarlardan oluşuyordu.<sup>22</sup> Her din kendi şeriatının ahkâmını uyguluyor ve ona göre hayatını idame ettiriyordu. Etnik yapıdaki farklılık; inanç, adet ve yaşantıdaki farklılıkları da beraberinde getiriyordu. Hıristiyan ve Yahudiler arasında kendi dinlerinin ahkâmı cari olduğu gibi, Tatarlar arasında da *Cengiz Yasası* veya *Yasa* denilen ve Cengiz Han'ın (624/1227) oluşturduğu bir kanun mervi idi.<sup>23</sup> Yaşantı ve uygulamadaki bütün bu çeşitlilik, farklılık, ihtilaf ve çatışmalar aynı coğrafyayı paylaşan milletlerin birbirini etkilemesine de yol açtı. İnanç ve kültürel etkileşim ise yüzyıllar süren tartışmaları başlattı.

Memluk Devleti'ne diğer İslam ülkeleri arasında itibar kazandıran etkenlerden birisi de hilafet makamının Kahire de bulunması idi. Halifelik Memluklere Baybars

<sup>19</sup> Moğollar'ın İslam dünyasındaki tahribatları Bağdat'ın düşmesi ile zirveye ulaşmıştır. İslam alemine beş asır başkentlik yapan Bağdat ele geçirilen diğer İslam beldeleri gibi tahrip edildi. İslam medeniyetinin merkezi olan şehirdeki bütün medeni müesseseler yok edildi. Camiler ahır olarak kullanıldı, kütüphaneler de yıkımdan nasibini aldı ve kitaplar ya yakıldı veya Dicle nehrine atıldı. Moğolların vurduğu bu darbe neticesinde İslam medeniyeti çıkışı yüzyıllar süren duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. Bkz. Şerare Yetkin, "Abbasiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, I (1988), 31-56, s. 37. Hülagu Bağdat'ı işgal ettiğinde teslim olan herkesi kılıçtan geçirdi. Katliamın boyutları yüz binlerle ifade edilmektedir. Bazı tarihçiler şehirdeki 800 bin Müslümanın katledildiğini yazarken, kimi sayıyı bir milyon sekiz yüz bin olarak vermektedir. İki milyon üç yüz bin kişinin katliama maruz kaldığını söyleyen tarihçiler de mevcuttur. Bkz. H. Ahmet Özdemir, "Tâhirü'l-Mevlevî ve Cengiz ve Hülagû Mezâlîmi Adlı Eseri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 11 (2005), 135-169, s. 161.

<sup>20</sup> İlhanlılar, Avrupalı Hıristiyan devletleri, Bizans, Doğu Akdeniz sahilindeki haçlı site devletleri ve Ermenilerle birlikte Memluklere karşı bir blok oluşturdular. Bu bloktaki yardımlaşmanın 1335 yılına kadar devam ettiği bilinmektedir. Bkz. Efe Durmuş, *Siyâsi, iktisadi ve kültürel açıdan İlhanlı-Memluk münasebetleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2005, s. 37-43. Tatar tehlikesi önceki kadar şiddetli olmasa da hicri 8. Asırda da devam etmiştir. Tatarların yaptıkları akınlarda zaman zaman askerler karşı karşıya gelmişti. Bazen saldırılar memleketin önde gelen şahsiyetlerine suikast şeklinde olmuştu. Bkz. M, XIV. 40.

<sup>21</sup> Bkz. Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi-Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 481-482; Efe Durmuş, "Türkiye Selçukluları Devrinde Harezmli Bir Türk Emiri Hüsameddin Baycar", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 19/1 (2009), 223-232, s. 226.

<sup>22</sup> İsmâ'îl Sâlim, *İbn Keşîr*, s. 18.

<sup>23</sup> Eski Türklerden Moğollara kadar gelen sözlü geleneğin Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm ve İslam dinleri ile karışımı niteliğinde olan *Yasa* hükümlerine göre, yalan söyleyene, suya bevl edene, iki hasmın arasına girene, sahibinin izni olmaksızın esiri doyurana... ölüm cezası uygulanıyordu. İbn Keşîr *Yasa*'ya şiddetle karşı çıkmış ve bu kanunları uygulamanın küfür olduğunu söylemiştir. M, XIII. 139.

(676/1277) döneminde geçmişti. Baybars Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbasi Halifeliğini ihya için, katliamdan kurtularak Dımaşk'a sığınan Halife ez-Zâhir'in (622/1225) oğlunu, Kahire'ye davet edip Mustansır lakabı ile 659 yılında halife ilan etmişti.<sup>24</sup> Bu tarihten sonra tahta çıkan hükümdarlar, Abbasilerdeki geleneğe uygun olarak halifenin onayına ihtiyaç duymuşlardı. Abbasiler halifeyi otoritenin kaynağı olarak kabul ederken, Memlukler seleflerinden farklı olarak hilafet makamına ülke yönetiminde herhangi bir yetki vermemişlerdi. Uygulamada âdeti sultanın maiyetinde bir memur statüsünde<sup>25</sup> olan halife, her yeni sultana menşur vermek ve onun emirlerine uymak zorundaydı.<sup>26</sup> Bu yeni durum halifelik makamının siyasi çekişme, iktidar mücadelesi, belirsizlik ve kargaşadan beri olmasını sağlamıştı. Böylece işbaşına gelen halifeler, çok azı müstesna, ölümlerine kadar görevlerine devam etmişlerdi.

Bu dönemin önemli olaylarından birisi de veba salgınıdır. 14. yüzyılda dünya genelinde milyonlarca insanın ölümüne sebep olan hastalık, sultan Meliku'n-Nâsır Hâsen ibn Muḥammed'in (762/1361) ilk saltanatı döneminde Dımaşk'e ulaşmıştı. İbn Keşîr'in hicretin 749. senesi olayları arasında anlattığı<sup>27</sup> taun, ilk olarak Kırım'da ortaya çıkmış ardından Avrupa'ya sirayet etmiş, oradan da Gazze'ye sığılarak İslam dünyasına geçmişti. Bir günde ölenlerin sayısı 1000'i geçmiş,<sup>28</sup> halk dehşete kapılmış, maddi manevi her çareye başvurulmuştu.<sup>29</sup> Bu ülkede yaşanan ilk salgın hastalık değildi, zira İbn Keşîr 742 yılında vefat eden kayınpederi el-Mizzî'nin ölüm sebebi

<sup>24</sup> Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 2003, s. 123-125.

<sup>25</sup> İbn Keşîr'in şu kaydı o dönemde halifelerin devlet içindeki fonksiyonunu ve sultanların otoritesi karşısındaki konumunu gösterir: "Muharrem ayında Emîrilmü'minîn Ebû'l-Kâşım Ahmed ibn Mustekfî Billâh Ebî'r-Rebî' Suleymân el-'Abbâsî'ye hilafet beyatı yapıldı. Yeni halife siyahlar giyinerek Melik Manşûr'la beraber memleket tahtına oturdu. O gün halife belîğ ve fasih bir hutbe irad etti. Hutbesinde öğütler verdi. İyiliği emredip kötülükleri yasakladı. Bir grup ümeraya ve ayan tabakasına mensup kimselere hilat giydirdi... Halife Ebû'l-Kâşım, babası tarafından veliaht olarak atanmıştı. Ancak en-Nâsır ona bu imkânı vermemiş, yerine Ebû İshâk İbrâhîm'i atamış ve ona Vâşîkbillâh lakabını takmıştı. Kahire'de sadece bir Cuma onun adına hutbe okundu, sonra el-Manşûr Ebû Bekr, onu azletti ve Ebû'l-Kâşım'ı hilafete geçirdi ve kendisine Mustanşîrillâh lakabını taktı." Bkz. M, XIV. 223; Şahabettin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1961, s. 30-31.

<sup>26</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 93.

<sup>27</sup> M, XIV. 260-264.

<sup>28</sup> M, XIV. 263.

<sup>29</sup> M, XIV. 261-262.

olarak da taun hastalığını gösterir.<sup>30</sup> Kaynaklar, Memluklerin farklı zamanlarda salgınlarla mücadele ettiğini bildirir. Bu salgınlar 749 ile 840 yılları arasında yoğunlaşmıştır.<sup>31</sup>

### 1.1.2. İlmî Ortam

Eyyubi Devleti'nin kurucusu Selahuddîn Eyyübî (589/1193), Fatimiler döneminde Mısır'da hâkim olan Şiiiliğin etkisini kırmak ve Ehl-i sünnet akidesini yaymak için yoğun bir faaliyet içerisine girmişti. Bu maksatla Eşariliği teşvik etmiş, halkın İsmailiyye ve İmamiyye doktrinlerini terk edip Sünniliğe yönelmesi için devlet bünyesinde de çeşitli düzenlemelere gitmişti. Aynı kaygılarla halkın dört mezhepten birine geçmesi özendirilmiş, Şafii, Maliki, Hanefi ve Hanbeli hukukunun okutulduğu medreseler inşa edilerek Sünnilik, itikadi olarak güçlendirildiği gibi, fihhi açıdan da sağlamaştırılmaya çalışılmıştı. Dört mezhep üzerinden yapılan teşvik çalışmalarına rağmen, Eyyubilerde yalnızca Şafii mezhebenden bir kâdî'l-kuḍāt görevlendirilmişti. Âdeta itikatta Eşarilik,<sup>32</sup> hukukta ise Şafilik Eyyubi Devleti'nin resmî mezhebi hâline gelmişti. Eyyubilerde Eşariliğin Ehl-i Sünnetin diğer kollarının önüne geçmesinin sebebini, Şafiilerin çoğunluğunun Eşari görüşleri benimsemelerinde ve devletin kurucusu Selahuddîn Eyyübî'nin (589/1193) Şafii mezhebinin müntesibi olmasında aramak gerekir.

Eyyubilerin mirasını devralan Memluklerde de Eşarilik nüfuzunu korudu. I. Baybars (676/1277) dönemine gelindiğinde, sultan dört mezhebin her biri için kâdî'l-kuḍāt tayin etti.<sup>33</sup> Böylece bütün mezheplerin devlet nezdinde kabulü sağlandı. Devletin merkez teşkilatının bulunduğu Kahire'nin yanı sıra onun muadili olarak kabul gören Dimaşk'ta da dört kâdî'l-kuḍāt görev yapıyordu.<sup>34</sup> Her mezhep için bir kâdî'l-kuḍāt atanması Şafililiğin dışındaki diğer mezheplerin görüşlerinin de resmî düzeyde temsiline ve mezhepler arası kısmi bir rekabetin doğmasına sebep oldu.<sup>35</sup> Eşariliğin çıktığı

<sup>30</sup> Bkz. M, XIV. 224.

<sup>31</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed ibn 'Alî, *Bezlu'l-mâ'un fî faḍli't-tâun*, nşr. Ahmed 'İsâm Abdulkâdir el-Kâtib, Dâru'l-'Asime, Riyad 1991, s. 368-369.

<sup>32</sup> Bkz. Makrîzî, Taḳıyyuddîn Ahmed ibn 'Alî, *el-Hıtat ve'l-âşar*, Kahire 1324/1945, II. 343.

<sup>33</sup> M, XIII. 323.

<sup>34</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 94; bkz. M, XIV. 339.

<sup>35</sup> M, XIV. 359-361.

üçüncü asırdan itibaren süregelen Hanbeli, Eşari mücadelesi<sup>36</sup> bu dönemde şiddetlendi. Bu süreçte Hanbeliler, çoğunluğu Eşariliği benimsemiş Şafiileri karşılarına aldılar.<sup>37</sup> İki mezhep arasındaki çekişmeler İbn Teymiyye'nin hapiste ölümüne kadar tırmanarak devam etti.

İsmailiyye ve İmamiyye mezheplerinin etkisini silmek için yapılan çalışmalar sonucunda Şiiler, Memluklerin hâkim oldukları coğrafyada yönetimin dışına itilmişlerdi. Ülkede yaşayan Nusayri, İsmaili ve Hâkimi Şiilerinden bir grup Moğol ve haçlılarla işbirliği yapmaktan çekinmemişlerdi. Memlukler casusluk faaliyetiyle suçladıkları ve kendileri için tehdit olarak gördükleri bu gruplar üzerine seferler düzenlemişlerdi. İbn Teymiyye de bu amaçla hazırlanan bir ordunun içinde Kisruvan Şiilerine karşı savaşmıştı.<sup>38</sup>

Bağdat'ın Hülagu tarafından işgalinde yaşananlar ve bu işgalde yüz binlerce Müslümanın katledilip âdeta medeniyetin yok edilmesi İslam aleminde tamiri zor travmalara sebep olmuştu. Şii âlim Naşıruddîn et-Tüsî'nin (672/1274)<sup>39</sup> Hülagu'nun (663/1265) danışmanı olması, Bağdat'ın kapılarını halife el-Mustasım'ın (656/1258) Şii veziri Muḥammed ibn Aḥmed el-Alkamî'nin (?) Moğollara açması,<sup>40</sup> sonraki dönemde Moğol İlhanlı Devleti'nin bürokrasisini teşkil eden sivil kanadının Rafiziler tarafından oluşturulması Sünni tebaa nezdinde Rafizi-Şiilere duyulan öfkenin nedenlerindendi. Ḥarbende (Olcaytu Han) (716/131)<sup>41</sup> 709 yılında Rafiziliğini ilan etmiş,<sup>42</sup> hutbelerde Hz. Ali (ra.) ve ehli beytten başkasının zikredilmesini yasaklamıştı. Böylelikle

<sup>36</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Maturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturidi ve Ebu'l-Mu'in Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 27 (1985), 281-298, s. 290.

<sup>37</sup> Bkz. M, XIV. 86.

<sup>38</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 391-405, s. 392; bkz. Muḥammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz ve diğerleri, İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1988, s. 51; M, XIV. 40.

<sup>39</sup> İmamiyye Şiasına mensup araştırmacılar Naşıruddîn et-Tüsî'nin (672/1274) İmamiyye fırkasının müntesibi olarak göstermektedirler. Fakat bazı araştırmacılar onun İsmaili yönüne de dikkat çekmişlerdir. Tüsî'nin eserleri bütünüyle incelendiğinde onun İsmaililikle bağlarını tamamıyla koparmadığı yönündeki bulgular daha tutarlı görülmektedir. Bkz. Bkz. Murat Demirkol, *Nasîruddin Tüsî'nin İbn Sinacılığ*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 33; Agil Şirinov, *Nasîruddin Tüsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 21-23.

<sup>40</sup> Bkz. H. Ahmet Özdemir, "Tâhirü'l-Mevlevî", *Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 158.

<sup>41</sup> Ḥarbende'den (716/1316) önce ağabeyi Gazan Han (704/1304) Müslüman olmuştu. Bkz. M, XIII. 401 İlk olarak Sünniliği seçen Gazan Han daha sonra Şiiliğe geçmiştir.

<sup>42</sup> Bkz. M, XIV. 63.



Tatarların resmî olarak Rafiziliği seçmeleri, Sünniler ile Rafiziler arasındaki uçurumu derinleştiren etkenler arasında sayılabilir. Gazan Han (704/1304) ve kardeşi Harbende'nin (Olcaytu Han) (716/1316) işgalleri neticesinde Suriye bir Tatar eyaleti hâline gelmişti. Yaşanan savaş ve katliamlara itikadi görüş farklılıkları da eklenince toplumda ayrışma ve kutuplaşmalar ortaya çıkmıştı. Bu kutuplaşmanın bir sonucu olarak Memluk coğrafyasında yaşayan kimi Rafiziler, yaygın Sünni inanışa meydan okumayı bir cihat addetmişlerdi. Rafiziliğin mutaassıp bağlılarından kimi, peygamberliğin Ali'nin hakkı olduğu iddiasını dillendirmekten<sup>43</sup> çekinmezken, bazıları işi daha ileri götürerek Emevî Camii gibi Dımaşk'ın en merkezî yerinde sahabeye sövme cesaretini kendinde görebilmişti.<sup>44</sup>

İlhanlılar, Memlukleri kendileri için en büyük tehdit olarak görüyor, âdeta devletlerinin varlık sebebini Memluklerle mücadeleye bağlıyorlardı. Kültürel mücadeleyi de savaşın bir başka veçhesi olarak kabul ediyorlardı. Bu amaçla kendi hakimiyetleri altındaki topraklarda Sünniliğe karşı yerel kültürleri destekledikleri<sup>45</sup> gibi Memluklerin hâkim oldukları coğrafyada da ayrılığa sebep olabilecek farklı inançların yayılmasına çalışıyorlardı. Arkalarında Tatarların desteğini hisseden bu gruplar, ehl-i sünnete uymayan fikirlerini yaymaktan çekinmiyorlardı. Aḥmediyye fırkasının bağlıları ile İbn Teymiyye arasında geçen ve Ablak sarayında saltanat naibinin huzurunda yapılan tartışmada tarikatın lideri Şeyḫ Şâlih'in (?) verdiği cevap, konunun bu yönüne işaret etmektedir. “Bizim bu gösterdiklerimiz, Tatarların yanında geçerliydi. Ama şeriatın yanında geçerli olmuyor.”<sup>46</sup>

Bütün bu atmosferde, inançta da birtakım sapmaların olduğunu görmekteyiz. O dönemde ortaya çıkan ve İslami hükümlerle kendini kayıtlı görmeyen gruplar arasında, Allah'ın yaratıcılığını inkâr eden Bacrikiyye,<sup>47</sup> Hz. Ali'nin uluhiyetini iddia eden

---

<sup>43</sup> Bkz. M, XIV. 244.

<sup>44</sup> Bkz. M, XIV. 354.

<sup>45</sup> İlhan Erdem, “Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılarda Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri», *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 31 (2001), 1-37, s. 10.

<sup>46</sup> M, XIV. 41.

<sup>47</sup> M, XIV. 132. İbn Keşîr Bacrikiyye fırkasının Muḥammed el-Bacrikî'ye (724/1324) nispet edildiğini söyler. el-Bacrikî (724/1324) fakih bir babanın oğludur. Şafii fakihler arasında yetişmiş, ilimle iştiğal etmiş, sonra tasavvufa intisap etmiş ve etrafında bir cemaat toplanmıştı. Maliki kadısı onun öldürülmesine karar vermiş fakat o, aleyhine şahitlik yapanlarla arasında husumet bulunduğunu ispat ederek beraat etmişti.

Nusayriler, hulul ve ittihadı savunan ittihadiyye fırkası gibi gruplar temayüz etmişti. 717/1317 yılında Nusayrilerden Muḥammed ibn Ḥāsen el-Mehdī (717/1317) namında birisi çıkmış, kendisinin bazen yerin göğün yaratıcısı ‘Alī ibn Ebī Ṭālib, bazen de ülkelerin sahibi Muḥammed ibn ‘Abdillāh olduğunu söylemiş, etrafında Nusayrilerden bir ordu toplayarak katliamlara girişmişti. Kayıp mehdi olduğu iddiasıyla kendisine secde edilmesini de isteyen bu kişi ve taraftarlarının bir kısmı aynı sene öldürülmüşlerdi.<sup>48</sup> İttihadiyye fırkasının görüşlerini savunan ‘Uṣmān ed-Dekkākī (740/1340) Malikileri küfürle itham etmiş, peygamberleri ayıplamış ve ilahlık iddiasında bulunmuştu. Bu kişi 740 yılında, el-Mizzī (742/1341), ez-Zehebī (748/1347) gibi âlimlerin de iştirak ettiği bir mahkeme heyetinin huzurunda, Darussaade’deki adalet sarayında yargılanmış ve idama mahkûm edilmişti. İbn Keşīr, kendisinin de bu muhakemede duruşmaların başından sonuna kadar mübaşir olarak görev yaptığını kaydetmiştir.<sup>49</sup>

Hicri sekizinci asırda, ister Şii olsun isterse Sünni bütün İslam coğrafyasında olduğu gibi Memluk toplumunda da tasavvufun etkin olduğu görülmektedir. Şii ve Hıristiyan unsurların bulaşmadığı Sünni bir ideoloji oluşturma gayesiyle sufilerin desteklenmesi, Eyyubilerde var olan bir gelenektir.<sup>50</sup> Yeni dönemde de gelenek devam ettirilmiş ve bazıları birer mürit olan sultanların da teşvikiyle tasavvuf, neredeyse sosyal hayatın her alanına damgasını vurmuştu.<sup>51</sup> İnsanların ve âlimlerin çoğu bir tarikata intisap etmiş, tasavvuf özellikle elit kesimde kendisine zemin bulmuştu.

Yaygınlaşan bidatlerden tarikatlarda nasibini almış, kiminde İslam’ın temel öğretileriyle çelişen bazı aşırılıklar ortaya çıkmış ve bu aşırılıklar halk arasında yayılmıştı.<sup>52</sup> Bidatlerin tarikatlarda zemin bulmasında takiyye yapıp kendini gizleyen İsmailileri zikretmek gerekir. Hülāgu’nun 654/1256 yılında Bâtınilerin merkezi konumundaki Alamut kalesini zapt etmesiyle Bâtıniler, hamileri konumundaki Fatımi Devleti’nin yıkılmasından sonra en büyük darbeyi almışlardı.<sup>53</sup> Buna Sultan Baybars’ın

---

<sup>48</sup> M, XIV. 95.

<sup>49</sup> M, XIV. 221-222.

<sup>50</sup> Emil Homerin, “Memlukler Dönemi Mısır’ında Sufiler ve Tasavvuf Aleyhtarları, Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme”, çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 11/1 (2002), 243-264, s. 249.

<sup>51</sup> İsmail Yiğit, “Memlukler”, *TDVİA*, XXIX. s. 95.

<sup>52</sup> Zuhaylī, *İbn Keşīr*, s. 41.

<sup>53</sup> İ. Agah Çubukçu, “İbahilik ve Batnilik”, *Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1970),

(676/1277) 671/1273 yılında Suriye'deki İsmaili kaleleri fethi eklenince Bâtîni ekol, fikirlerini muhafaza ve yayma gayesi ile tasavvufi bir çehreye bürünmüştü.<sup>54</sup> Böylelikle Bâtîni yorumlar tarikat müntesipleri tarafından da benimsenir olmuştu.

Memluklerin kontrolleri altındaki topraklarda, birbiri ardınca itikadi farklılığa sahip devletler hâkim olmuştu. Devletler tarih sahnesinden silinse de tebaa, hakimiyeti ele geçiren yeni devlette yaşamlarını devam ettirmişlerdi. Haçlı ve Moğol istilaları sonucunda yerli halk daha güvenli gördükleri Mısır ve Şam bölgesine göçmüştü. Kıpçak topraklarından ve Maverâünnehir'den getirilen ve Memlukler Devleti'nin yapı taşı olan oluşturan Türkmen köleler<sup>55</sup> de eklenince ortaya çok uluslu, çok dinli, çok kültürlü bir toplum yapısı çıkmıştı. Farklı dinî inançlara sahip, çok uluslu bu cemiyette ihtilaflar, çatışmalara, çekişmelere sebep olduğu gibi, grupların birbirinden etkilenmelerine de yol açmıştı. Böylelikle inanışlar ve yaşam tarzlarında geçişler oldu. Gayri İslami unsurlar İslam toplumunda zemin bulup hayat tarzı hâlini aldı, bidatler yaygınlaştı. Ortaya çıkan bu hayat tarzının İslam akidesinden kaynaklandığı zannedildi.<sup>56</sup> Hurafe ve bidatlerin şüyu bulması, yaşamın İslami çizgiden uzaklaşmasına, bu da dinî ve ahlaki çözümlerin başlamasına sebep oldu.<sup>57</sup> İçki ve esrar kullanımı yaygınlaştı,<sup>58</sup> hangahların bazısında esrar kullanıldığı görüldü. İçki ve esrar satıcıları kimi emirlerin himayesinde ticaretlerini sürdürdüler.<sup>59</sup> Zuhur eden sapmaları engellemek için dönemin âlimleri bir çaba içine girdiler.<sup>60</sup> Kimi âlim, bu durumdan kurtulmak için yeni bir bakış açısı geliştirmeyi çıkış noktası olarak görürken kimi âlim de çözümü Mezheplerin harfî harfine taklidinde buldu ve mezhep görüşünün dışına çıkarak mezhep imamlarına muhalefeti yasakladı.<sup>61</sup>

493-690/1099-1291 yılları arasında devam eden haçlı seferleri sonunda Müslümanlar önemli merkezlerini kaybetmiş, büyük katliamlara maruz kalmış, âdeta

---

67-70, s. 70.

<sup>54</sup> Mustafa Öz, "İsmailiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İsv, 1993, 605-645, s. 608.

<sup>55</sup> Muhammet Fatih Zengin, *Ortaçağ İslam Devletlerinde Türk Memlukleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 7.

<sup>56</sup> Zuhaylî, *İbn Keşîr*, s. 41.

<sup>57</sup> Bkz. M, XIV. 38-39, 91-92, 309.

<sup>58</sup> M, XIV. 277, 314.

<sup>59</sup> M, XIV. 294.

<sup>60</sup> Bkz. M, XIV. 40.

<sup>61</sup> Zuhaylî, *İbn Keşîr*, s. 42.

İslam alemi harap olmuştu.<sup>62</sup> Papalık Doğuda elde ettiği başarılarından cesaret alarak Hıristiyanların Endülüs'e yapacakları saldırıları da haçlı seferi statüsüne sokarak kutsamıştı. Haçlı seferlerinin batı cephesine dönüşen İspanya'da, on üçüncü asra gelindiğinde, Gırnata ve çevresi hariç Endülüs Müslümanların elinden çıkmıştı.<sup>63</sup> Hıristiyanlar ele geçirdikleri şehirlerde İslam'ı çağrıştıracak ne var ise hepsini yok etme gayretine girişmişler ve Endülüs'teki İslam medeniyetini yok etmişlerdi. Hıristiyanların katliamından kaçan halk ve Endülüs İslam medeniyetinin temsilcileri âlimler, güvenli olarak gördükleri Eyyubi topraklarına, hicret ettiler. Eyyubilerin haçlılar karşısında aldıkları galibiyetler bu toprakların tercihinde önemli rol oynamıştı. Endülüslü âlimlerin güvenli topraklara göçü Memlukler döneminde de devam etmişti.<sup>64</sup> Kuzey Afrika'da ortaya çıkan karışıklık ve savaşlardan kaçan ulema da zamanın en istikrarlı İslam devleti olan Memluk ülkesine gelmişti.

Tarihte Müslümanların yaşadığı travmalardan birisi de 616/1220 yılında Hülagu'nun (663/1265) başlattığı Moğol istilası idi. Moğol işgalleri yaklaşık olarak iki yüzyıl sürmüştü. Bu süreçte, başta Bağdat olmak üzere, doğuda ilim merkezi olan onlarca şehir Moğollar tarafından yakılıp yıkılmış, halk kılıçtan geçirilmişti. İslam dünyasında Moğolları durdurabilen tek güç Memlukler olmuştu. Savaş meydanlarındaki galibiyetler, Memluk topraklarını Moğollardan kaçan Müslüman göçmenler için güvenli bir liman hâline dönüştürmüştü. Memluk sultanları himayelerine girmek isteyen Müslüman mültecilerin tamamına kucak açmışlardı. Göçmenler arasında, doğu İslam dünyasının yok edilen ilim merkezlerinin seçkin âlimleri de vardı.<sup>65</sup> Endülüs, Bağdat ve işgal edilen diğer İslam beldelerinden hicret eden âlimler başta Kahire ve Dımaşk olmak üzere ülkenin çeşitli şehirlerine yerleştiler. Ülkenin var olan ilmî altyapısı, dört bir yandan gelen âlimlerin katkısı ile sultan ve zenginlerin desteği birleşince bütün ülke bir ilim merkezi hâline dönüştü.

<sup>62</sup> İsmâ'îl Sâlim, *İbn Keşîr*, s. 11-12.

<sup>63</sup> İ. Halil Er, *Cennet Doğuda*, s. 38-39.

<sup>64</sup> İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 11-12 (1993-1994), 27-45, s. 28.

<sup>65</sup> Bilal Deliser, *Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 5.

### 1.1.2.1. Medreseler

Memlukler, Sünni İslam'ın savunucusu olma yolunda Eyyubilerden<sup>66</sup> devraldıkları geleneği devam ettirmişler ve ilim tedrisine önem vermişlerdi. Ülkede başarılı bir eğitim sisteminin varlığından bahsetmek mümkündür. Karadenizin kuzeyinden köle olarak satın alınıp getirilen Kıpçak çocukların, gördükleri eğitim sonucu, dili, kültürü yabancı bir ülkede önemli bürokratik mevkilere gelmeleri, hatta sultan olabilmeleri, tedrisatın kalitesinin bir göstergesidir.<sup>67</sup> Memlukler döneminde, ilim tahsilinin her ortamda yapılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Mektepler ilköğretim kurumları görevini üstlenmekteydi.<sup>68</sup> Başta büyük camiler olmak üzere ülkenin ibadethaneleri de bütün halkın ilim öğrenebileceği eğitim kurumları gibi çalışıyordu. Buralardaki ders halkalarına öğrencilerin yanı sıra cemaatten kimseler de katılabilmekteydi.<sup>69</sup> Merkezî camilerde ders vermekle görevlendirilen âlimler için resmî bir tören yapılıyor ve ilk derste resmî erkân da hazır bulunuyordu.<sup>70</sup> Buralarda vazifelendirilen âlimler, dönemin en meşhur, alanında derinleşmiş uleması içinden seçilirdi. Özellikle Kahire ve Şam'ın salatin camilerinin meşihatine atanıp ders vermek her müderrise nasip olmaz, buralardaki hocalık bir ayrıcalık sayılırdı. Bütün bunlara ilave olarak ilk dersin aralarında sultanların, naibüssaltanaların, kâdî'l-kuğâtların da bulunduğu bir zümre tarafından dinlenmesi, camilerdeki derslerin ne kadar önemsendiğinin işaretiydi.

Tasavvuf geleneği içinde karşımıza çıkan ribat, zaviye ve hangahlar Memlukler döneminde birer eğitim kurumu fonksiyonu icra etmekteydiler. Bu müesseselerden

<sup>66</sup> Eyyubilerdeki ilmi faaliyetler hakkında bkz. Ramazan Şeşen, "Eyyubiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XII (1995), 20-31, s. 26-28.

<sup>67</sup> İbrahim Ethem Polat, "Kıpçak Türklerinin Arap Medeniyetine Katkıları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (2009), 207-217, s. 208.

<sup>68</sup> Kazım Y. Koprıman, "Memlukler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat" *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, VII (1992), 17-48, s. 43; Bkz. İsmail Yigit, "Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, V (2002), 748-752, s. 749.

<sup>69</sup> Yasemin Kaçar, *Bahri Memluk Devletinin Eğitim Sistemi ve Medreseler*, basılmamış yüksek lisans tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2006, s.33.

<sup>70</sup> Memluklerde, önemli eğitim kurumlarından birine atanan âlimlerin ilk dersine, aralarında sultanın, naiblerin, kadıl kudatların da bulunduğu devlet erkânı katılırdı. Halka da açık olan ve iktidarın âlimlere desteğinin bir simgesi olan bu ilk ders ile müderrisler görevlerine başlamış olurdu. Bu merasim aynı zamanda müderrisin ilmi ehliyetinin ilmi otorite ve devlet tarafından tasdikini ifade etmekteydi. İbn Keşîr'in Emevî Camii'ndeki ilk dersi böyle bir merasim ile başlamıştı. Bkz. M, XIV. 365-366.

özellikle hangahlar yüksek seviye medreselerine paralel eğitim veriyorlardı. Yaygın eğitim kurumları statüsünde değerlendirebileceğimiz hangahlar; ibadet, tefekkür ve ruhsal arınmayla ilgili hususların temsilciliğini üstlenmişlerdi.<sup>71</sup> Okutulan dersler ve okutan müderrisler incelendiğinde bu kurumlar ile medreseler arasında iç içe geçmiş bir yapı göze çarpmaktadır. Buralarda medreselerdeki fıkıh, hadis, tefsir, kıraat dersleri dönemin önde gelen âlimleri tarafından tedris edilmekte idi. İbn Haldun (808/1406), İbn Hacer (852/1449), Muhyiddin el-Kâfiyeci (879/1478) gibi âlimlerin hangahlarda müderrislik ve şeyhlik makamında görev almaları,<sup>72</sup> bazı hangahların medrese olarak kullanılması<sup>73</sup> iki müessese arasındaki irtibatı gösteren birer örnektir.

Memluklerde, üst seviye eğitim verilen yerler olarak, medreseler öne çıkmaktadır. Verilen eğitim, okunan dersler, ders veren müderrislerin konuları itibariyle günümüz üniversitelerine karşılık gelen medreseler, başta Şam, Kahire, Hama gibi şehirler olmak üzere ülkenin tamamında yaygın olarak bulunmaktaydı. Memlukler, medreselerin sayısı itibarıyla da muasır olan ve kendinden önce hüküm sürmüş İslam devletlerinin ulaşamadığı bir seviyedeydi. Bu dönemde Dımaşk'ta yüz atmış, Kahire'de yetmiş beş civarında medresede ilim tahsil edilmekteydi. en-Nu'aymî (927/1521) eserinde "O dönemde Dımaşk'ta 20 civarında hadis medresesi vardı." der. Ardından Şafiilerin 60, Hanefilerin 53, Malikilerin 4, Hanbelilerin ise 21 medresesinin olduğunu kaydeder.<sup>74</sup> Medreselerin çoğunda fıkıh eğitimi yapılıyordu. Bununla birlikte sadece Kur'an ilimlerinin okutulduğu Dārulḡur'ānlar, sadece hadis ilimlerinin okutulduğu Dārulḡadīşler de mevcuttu.<sup>75</sup> Bazı medreselerde ise hem hadis hem de Kur'an ilimleri birlikte okunurdu.<sup>76</sup> Memlukler döneminde kelama da önem verilmiş, Şiiliğin etkisini ortadan kaldırmak için Sünni kelimeleri de medreselerin müfredatına girmişti.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Homerin, *Memlukler Dönemi Mısır'ında Sufiler*, s.248.

<sup>72</sup> İbn Haldun (808/1406), Baybars Hangâhı şeyhliğini yapmış, İbn Hacer (852/1448) de orada hadis imlâ ettirmiş, Şeyhüniyye Hangâhı'nda da hadis ve fıkıh dersi vermiştir. Şeyhüniyye'nin şeyhliğini yapan bir diğer isim de Muhyiddin el-Kâfiyeci'dir (879/1474).

<sup>73</sup> İsmail Yigit, *Siyâsî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Târîhi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991, VII. 250.

<sup>74</sup> Zuḡaylî, *İbn Keşîr*, s. 22; Bkz. İsmâ'îl Sâlim, *İbn Keşîr*, s. 30-31.

<sup>75</sup> İsmail Yigit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 94.

<sup>76</sup> Bkz. M, XIV. 262.

<sup>77</sup> İrfan Aycan, M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 89-90.

Medreselerin çoğu mezheplere tahsis edilmişti ve bunların çoğunda tek mezhebin fikhî okutuluyordu. Nâşır Muḥammed ibn Ḳalāvūn (741/1341), sonraki dönemde ilmî çehreyi değiştirebilecek bir adım attı ve Kahire’de dört mezhep için eğitim veren bir medrese yaptırdı. Dört eyvanlı olarak inşa edilen ve dört mezhebe göre eğitim veren Nâşiriyye medresesi, dört mezhep fikhının aynı çatı altında tedrisi açısından bir ilkti.<sup>78</sup> Bu, zaman zaman tırmanan ve tatsız olayların vukuuna sebebiyet veren Sünnî mezhepler arası ihtilafların giderilmesi için siyasi otoritenin iradesinin bir tezahürüydü.

Medrese, Eyyubilerden itibaren düşmanla mücadelenin entelektüel yönünü temsil etmekteydi. Savaş alanlarında silaha silahla cevap verilirken Fatımilerden kalma Bâtîni düşüncenin ve diğer gayri İslami akidelerin tahribatına da son vermek gerekiyordu. Yapılan diğer reformların yanı sıra, Ehl-i Sünnetin desteklenmesi amacıyla Sünnî medreseler açıldı<sup>79</sup> ve bunlara her türlü destek verildi. Memlukler dönemine gelindiğinde ise Bâtîni düşünce, Eyyubiler dönemindeki kadar olmasa da içerde hâlâ bir tehdit olarak duruyordu. Üstelik Tatarlar Rafiziliği kabul etmiş, kendi topraklarında ve Memluklerin hüküm sürdükleri coğrafyada, Sünniliği zayıflatıp Şiiliğin bu uç kolunu yaymak için her çareye baş vuruyorlar, yıkıcı ve bölücü hareketleri destekliyorlardı. İlhanlı topraklarında ilmi olarak Rafiziliği destekleyecek medreseler de bina etmişlerdi. Sünnilik ile Rafizilik arasında yüzyıllardır süregelen mücadele yeni bir çehre kazanmıştı. Varlık yokluk boyutuna dönüşen savaş, bu yönüyle ilim erbabı tarafından verilmeliydi. Savaşın ilmî düzlemde de kazanılması gerekiyordu. Bu düşünce yukarıda bahsettiğimiz ilmî kurumsallaşmanın tahrik edici unsurlarından biriydi.

İlme verilen desteğin en önemli tezahürü ilim müesseselerinin yapımında görülmekteydi. İktidara her gelen sultan ve emir, mektep, cami, zaviye, ribat, hangah inşasının yanı sıra medrese kurma yarışına girişmişti. Bu müsabakaya sadaka-i cariyeye bırakma arzusunda olan zenginler de iştirak etmişlerdi. Kurulan her bir medrese için baniler tarafından zengin vakıflar tahsis edilmişti. Medreselerde görev yapan müderris, okuyan talebe ve diğer görevlilerin tüm ihtiyaçları vakfedilen bu akarlardan

---

<sup>78</sup> A. Fulya Eruz, “Memlukler-sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, XXIX (2004), 97-100, s. 98.

<sup>79</sup> İsmail Güven, “Türkiye Selçuklularında Medreseler”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 31/1 (1998), 125-146, s. 129.

karşılıyor,<sup>80</sup> medreselerin baş müderrisleri sultan tarafından tayin ediliyordu. Hocalar ve talebeler devletin himayesindeydi.<sup>81</sup> O dönemdeki hadis medreselerinin en önemlileri, Dāru'l-ḥadīsi'l-eşrefiyye ile Dāru'l-ḥadīsi'n-nūriyye medreseleriydi.<sup>82</sup>

### 1.1.2.2. Âlimlerin Yüksek Mevkii

Memluk sultanları âlimlere önem vermişlerdi. Onlarla sadece devlet işlerinde istişare ile yetinmemiş, ulemayı ordu dışındaki her alanda görevlendirmişlerdi.<sup>83</sup> Devletin bürokrasisi, entelektüel niteliklere sahip, İslam hukuk doktrinini iyi bilen, Müslüman topluma din ve ahlak yolunda rehberlik edebilecek ilmiye sınıfına teslim edilmişti. Böylece ülkede âdeta, ulema imparatorluğun beyni ve ışığı, Memlukler de silahlı gücü olmuştu. Bu çerçevede ulema kadılık ve müderrisliğin yanı sıra divanlarda her seviyede görevler almış,<sup>84</sup> kâtiplik yapmıştı. Hatta sultanların sır kâtiplerinde özellikle ilim sıfatı aranmıştı.<sup>85</sup> Vergileri toplayıp, çarşı-pazar denetimi ile görevli muhtesipler de âlimler arasından seçilmişti. Tarihçiliği ile bilinen Ebū'l-Fidā'nın (732/1331) Hama naibi olarak atanması,<sup>86</sup> daha sonra Hama Meliki olarak tanınması<sup>87</sup> ve ölümüne kadar aynı görevde kalması da ülke yönetimi nezdinde âlimlerin üstlendikleri kritik görevlerin örneklerindendi.

Memluklerde âlimler halk ile iç içe olup toplumu şekillendirdikleri gibi, yönetimle halk arasında aracılık fonksiyonu da icra ediyorlardı. Ulemanın bu rolünden dolayı Sultanlar, kendilerini güvende hissetmek ve reaya ile irtibatı kuvvetlendirmek için âlimlerle yakınlık kurmuşlardı. Emirler birbiri ile mücadele ederken ilim adamlarına dokunmamış hatta aralarındaki kavgalarda, halkın teveccüh ve güvenini kazanmak için bilginlerden fetva sormak zorunda kalmışlardı. Toplum nezdinde âlimlerin sahip oldukları nüfuz, zaman zaman yöneticilerin onlardan çekinmelerine de

<sup>80</sup> Bkz. Zuḥaylī, *İbn Keşir*, s.22-23; Bilal Deliser, *Zerkeşî*, s. 4.

<sup>81</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 95.

<sup>82</sup> İsmā'il Sâlim, *İbn Keşir*, s. 31.

<sup>83</sup> Âlimlere orduda komuta kademesinde görev verilmezken kazaskerlik gibi ilim gerektiren makamlar onlara tahsis edilmişti.

<sup>84</sup> İsmail Yiğit, "Memlukler", *TDVİA*, XXIX. 94.

<sup>85</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Muḳaddime, Kitābu'l- İber ve Divānu'l- Mubtedei ve'l- Haber fî Eyyāmi'l- Arab ve'l- acem ve'l- Berber ve Men Âsarahum Min Zuveyi's-Sultānu'l- Ekber*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara 2004, I. 336-337.

<sup>86</sup> Mustafa Kılıç, *Hama Eyyubileri Siyasal ve Kültürel Tarih*, Yayınevi, Ankara 2009, s.150-151.

<sup>87</sup> M, XIV.182.



sebepe olmuştu. ‘İz ibn ‘Abdisselâm’ın (660/1262) vefatı sonrasında Baybars’ın (676/1277) şu sözleri bunun bir göstergesidir. “Sanırım bugün benim iktidarımın temelleri daha bir sağlamlaştı. Çünkü bu bilgin, herkesin kendisine başvurup sözünü dinlediği bir kimse idi. Bir işaret yapsaydı tacımı tahtımı devirirdi. Onun vefatından sonra artık saltanatıma güven duymaktayım.”<sup>88</sup>

Memlukler dönemindeki ilmî hareket incelendiğinde, verilen eser ve yetişen âlim sayısı itibariyle diğer dönemler ile kıyasa mahal vermeyecek bir üstünlük ortaya çıkmaktadır. İslami ilimlerin şubeleri olan tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, tasavvuf gibi şer’î ilimlerle lugat ve tarih gibi diğer ilimler sahasında, yüzyıllar sonra gelecek âlimlere kaynaklık eden sayısız eser, bu dönemde telif edilmiştir. Bu dönemdeki âlim algısı İslami ilimlerin tamamına vukufiyeti gerekli kılıyordu.<sup>89</sup> Fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat... yanı sıra tarih ve edebiyatın bilinmesi de lüzumlu görülüyordu. Söz konusu disiplinlerin birinde veya birkaçında eksik olan kimsenin geçmiş mirası sağlıklı ve bütüncül bir şekilde yorumlayamayacağı fikri yaygındı. Âlimler, sadece kendi mezheplerinin görüşleri ile yetinmeyip, diğer mezheplerin görüşlerinde de kanaat sahibi olmayı ilmî bir gereklilik addediyorlardı.

Sekizinci yüzyıl muhaddisleri yazılı kaynakların yanı sıra üstatlarından aldıkları hadisleri de kendi isnadları ile nakletmekteydiler. Rivayet edilecek hadis, ilk üç asırdaki gibi, sema yolu ile ahzedilir, muhaddisler talebelerine hadis rivayeti için icazet verirlerdi. Bunun örneklerini İbn Keşîr’de de görmekteyiz. O tefsirinde hocası el-Mizzî’den (742/1342) on üç ravi ile Hz. Peygamber’e ulaşan bir hadisi rivayet etmiştir.<sup>90</sup> 753/1352 yılında ise halifeye, Aḥmed ibn Ḥanbel’in (241 /855) İmam Şāfi’î’den (204/820) naklettiği hadisleri, kendi isnadıyla okumuştur.<sup>91</sup> 763/1362 yılında kendisinden icazet almak için Horasan tarafından gelen bir gence sema yolu ile icazet verdiğini belirten bir vesika yazmıştır.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Ramazan Altıntaş, “ ‘İz b. Abdüsselâm’ın İtikadî Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), 79-128, s. 85.

<sup>89</sup> Bkz. Bilal Deliser, *Zerkeşî*, s. 6-14.

<sup>90</sup> İbn Keşîr’in el-Mizzî’den rivayet ettiği hadisin isnadı için bkz. T, IV. 31.

<sup>91</sup> İbn Keşîr’in Aḥmed ibn Ḥanbel (241/855) vasıtası ile İmam Şāfi’î’ye (204/820) ulaşan silsilesi şöyledir: ‘İzzuddîn ibn eḍ-Ḍiyā el-Ḥamevî → İbnu’l-Buḥārî → Zeyneb bintu el-Mekkî → Aḥmed ibn Ḥuşayn → İbnu’l-Muzhib → Ebū Bekr ibn Mâlik → ‘Abdullāh ibn Aḥmed → Aḥmed ibn Ḥanbel. Bkz. M, XIV. 282.

<sup>92</sup> Bkz. M, XIV. 336.

Bu dönemde yaşanan bütün siyasi çalkantılara rağmen, ilim tedrisi terk edilmemiş, âlimler eser telifine özen göstermişlerdi. İlim faaliyetlerinin yoğunlaştığı hicri 8. asır, genelde İslam aleminde özelde ise Mısır ve Şam'da İslam âlimlerinin çokluğu ile temayüz etmişti. İbn Keşîr'in 731 yılında çıktığı hac yolculuğunda, yol arkadaşlığı yaptığı fakihlerin sayısı ile ilgili verdiği rakam dönemin âlimlerinin sayısı hakkında bir fikir verecek niteliktedir. O, bu yıl hacca giden Şam kafilisinde dört yüz fakih, on üç kadı bulunduğunu bildirirken Mısır ve Irak kafilelerinde de fukaha cemaatinin olduğu kaydını düşer.<sup>93</sup> Verilen malumat özellikle Şam'daki ilmî ve kültürel seviyenin hangi noktada olduğunu gösterir. Bu dönemdeki âlimlerin kesretine işaret eden bir diğer veri de İbn Hacer 'Askalânî'nin (852/1448) 8. yüzyıldaki âlimlerin biyografisini içeren *ed-Durru'l-kâmine fî 'ayâni'l-mi'ti's-şâmine* isimli eseridir. Eser beş ciltten oluşmaktadır.<sup>94</sup>

Hicri 8. asırda İbn Keşîr ile muasır olup Memluk coğrafyasında yaşayan âlimlerden bir kısmı şunlardır: ed-Dimyâî (705/1306), İbn Manzûr (711/1311), İbnü'z-Zemlekânî (727/1327), İbn Teymiyye (728/1328), Ebû'l-Fidâ (732/1332), Nuveyrî (733/1333), el-Birzâlî (739/1339), Hâzin (741/1341), el-Mizzî (742/1342), İbn Kudâme (744/1343), Ebû Hayyân (745/1344), ez-Zehebî (748/1347), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), Taqıyyuddîn es-Subkî (756/1355), Moğoltay ibn Kılıç (762/1361), Şafedî (764/1363), Tâceddîn es-Subkî (771/1370), Maqrizî (776/1346), ez-Zerkeşî (794/1391)... Memlukler döneminde yaşamış olmasına rağmen İbn Keşîr'le muasır olmayan âlimler arasında 'İz ibn 'Abdisselâm (660/1262), el-Çurtûbî (661/1263), en-Nevevî (676/1277), İbn Haldûn (808/1406), İbn Hacer (852/1449) gibi âlimleri de saymak gerekir. en-Nesefî (710/1310), eş-Şâtıbî (790/1388), Taftâzânî (793/1390)... İbn Keşîr ile muasır olmakla birlikte farklı coğrafyalarda yaşamış âlimlerden sadece birkaçıdır.

Biyografi edebiyatının gelişmesi ve ansiklopedik eserlerin telifi, Memlukler döneminin dikkat çeken ilmî faaliyetlerindedir. Ansiklopedik eser telif edenler arasında el-Mizzî (742/1342), ez-Zehebî (748/1347) ve İbn Hacer (853/1449) en meşhur âlimlerdir. Kendilerinden önce yaşamış ulemanın müellefatı üzerinde çalışmalar yapmak, onların kitaplarını ihtisar etmek veya eserlerine şerh ve zeyiller yazmak da

<sup>93</sup> M, XIV. 177.

<sup>94</sup> Zuhaylî, *İbn Keşîr*, s. 22-24.

dönemin âlimleri tarafından önemsenen ilmî çalışmaları.<sup>95</sup> Yapılan bu faaliyetler dönemin ilmî ortamında, bir gediği kapamak olarak kabul görüyordu.<sup>96</sup> İbn Keşîr de bu geleneği takip eden hocalarının<sup>97</sup> yolundan gitmiştir. Henüz öğrencilik yıllarında (718/1318'de) Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (476/1083) *et-Tenbîh* adlı eserinin hadisleri üzerinde tahrir ve tahlil çalışması yaparak hocası Burhanuddîn el-Fezârî'ye (729/1329) sunmuştu. Aynı çalışmayı daha sonra genişleterek *İrşâdu'l-fakîh ilâ ma rifeti edilleti't-tenbîh* adıyla ilim dünyasına kazandırmıştı. O, *el-Bidāye*'sini, Şihabuddîn Ebû Şame el-Mağdîsî'nin (665/1267) *Muhtaşaru târîhi dimaşk* isimli tarihine zeyil yazan, hocası el-Birzālî'nin (739/1338) *el-Muktefî* isimli eserine zeyil olarak telif edilmiştir.<sup>98</sup> *İhtisāru 'ulūmi'l-ḥadîs* isimli kitabını ise İbn Şalāḥ'ın (643/1245) '*Ulūmu'l-ḥadîs*'ini esas alarak tasnif etmişti.

Hicri sekizinci yüzyılda tefsir ve Qur'an ilimleri alanında önemli çalışmalar yapılmıştır.<sup>99</sup> İbn Qayyim el-Cevziyye (751/1350), İbn Teymiyye'nin (728/1328) geleneğini devam ettirerek *el-Bedāi' fî 'ulūmi'l-ḥur'ān* isimli usul kitabını telif etmişti. Bu sırada metodoloji alanında yazılıp asırlar sonrasına etki eden en sistematik kitap Zerkeshî'nin (794/1391) *el-Burhān fî 'ulūmi'l-ḥur'ān* isimli eseridir. Pek çok müellefatın kaleme alındığı tefsir sahasında ise İbn Teymiyye, İbn Qayyim gibi kimi âlim, birkaç surenin tefsiri ile yetinmiş, Taḳıyyuddîn es-Subkî (756/1355) gibi kimi âlim ise tefsirini tamamlayamamıştır. Ebû Ḥayyān (745/1344), en-Nesefî (710/1310), Ḥāzin (741/1341), İbn Keşîr ise günümüze kadar ulaşan ve çağlar boyu ilim erbabına kaynaklık eden tefsirler tasnif etmişlerdir. Bu dönemde gayri Müslimler de Qur'an ilimleri ile ilgilenmişlerdir. Bunun bir örneği Yahudi asıllı Reşîduddevle Faḍlullāh ibn Ebî'l-Ḥayr'dır (718/1318). O Müslümanlar tarafından kuşkuyla yaklaşıp eleştirilen bir tefsir yazmıştı. İbn Keşîr, Reşîduddevle'yi (718/1318) tenkit ederken, onun faydalı ilminin ve salih amelinin olmadığını, tefsirinde de karışıklıkların bulunduğunu söylemiştir.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Bazen bu çalışmalar, üzerinde çalışılan eserin müellifi hayatta iken de yapılmıştı. İbn Keşîr'in hocalarından ez-Zehabî, arkadaşı el-Mizzî'nin *Tehzîbu'l-kemāl* ini alfabetik sıraya göre tanzim edip onun üzerinde ihtisar çalışması yapmıştı.

<sup>96</sup> M, XIV. 214.

<sup>97</sup> Bkz. M, XIV. 152, 167-168, 214.

<sup>98</sup> M, XIV. 214.

<sup>99</sup> Şihabuddîn Ahmed ibn Yūsuf el-Ḥalebî (756/1355) de 'Ulūmu'l-Ḥur'ān alanında eser vermişlerdir. Bkz. Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II. 562-563.

<sup>100</sup> M, XIV. 99-100, İbn Keşîr'in hakkında bilgi verdiği tefsir günümüze ulaşmamıştır.

### 1.1.2.3. Sünnilik

Entelektüel düzlemde fikri çekişmeler de görülmekteydi. Bir kelimenin okunuşu bile âlimler arasında ciddi münazaraların vukuuna yol açabiliyor, bazen bu münazaralar kâdînin huzurunda son bulabiliyordu.<sup>101</sup> İlmî canlılığı da beraberinde getiren tartışmaların önemli bir kısmı mezhebi düzlemde cereyan etmekteydi.<sup>102</sup> Sünni mezhepler birbiri ile münakaşaya girse de en hararetli tartışmalar Sünniler ile Rafiziler arasında yaşanmaktaydı. Ehl-i Sünnetin savunuculuğu misyonunu üstlenen Memluk âlimleri, Tatarlarla yapılan savaşı kalem ile vermekteydiler. Cihadın bu şekli İsmaili-Rafizi fikirlerin sirayet edebileceği her alanı kapsamaktaydı.<sup>103</sup> Mücadele zaman zaman Naşıruddîn et-Tûsî (672/1274) ile Sadreddin Konevi (672/1274) arasındaki felsefi tartışmada olduğu gibi mektuplar aracılığı ile yürütülmekteydi.<sup>104</sup> Karşıt görüşteki kişileri tenkit etmek için müracaat edilen bir yol da hedef alınan kişi ve görüş aleyhinde reddiyelerin yazılması idi. İbn Teymiyye'nin külliyatı içinde bunun örneklerini görmek mümkündür. O, Tatarlardan itibar gören ve Hırbende'nin (Olcaytu Han) (716/1316) nezdinde nüfuzu bulunan Rafizi âlim İbn Muṭahhar'ın (726/1326) fikirlerini birkaç ciltlik bir kitapta tenkit etmişti.<sup>105</sup>

Muzır olarak görülen faaliyet ve düşünceleri bertaraf edebilmek için müstakil eserler yazıldığı gibi, ilmî gayelerle telif edilen tefsir, hadis şerhi, tarih vb. hacimli külliyatta da günün problemleri konuları tartışılmıştı. Âlimler, olaylara söz ve yazılarıyla müdahil olmuşlardı. Tartıştıkları meseleler kitapları sayesinde asırlar sonrasına aktarılmıştı. Yüzyıllar sonra İslam âleminde tartışılan pek çok konunun ana malzemesi bu eserlerden sağlanacaktı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda

<sup>101</sup> M, XIV. 351.

<sup>102</sup> Bkz. M, XIV. 249.

<sup>103</sup> Memlukler döneminde bazı mutasavvıflara yöneltilen tenkitlerde bu mutasavvıfların aşırı Şiiilerden etkilendiği düşüncesi yatmaktaydı. İbn Haldûn (808/1406), ilk dönem tasavvufuyla Şiiliğin uç kolları arasında karşılıklı fikir alış verişini iddiasında bulunmuştu. Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman ibn Muḥammed, *Muḥaddime, kitābu'l-iber ve dīvānu'l-mubtedā ve'l-ḥaber fī eyyāmi'l-'arab ve'l-'acem ve'l-berber ve men 'āṣarahum min zevī's-sultāni'l-ekber*, Dāru ihyāi't-turāsi'l-'arabiyyi, Beyrut, ty., I. 470-485. Gulatı Şia'nın yaptığı Batıni yorumların benzerleri bazı tarikatlarda kendine zemin bulmuş, İsmailiyye, Nusayrilik, Rafizilik gibi aşırı Şiiilerin savunduğu hulûl ve ittihat inançları kimi tasavvufî fırkalar tarafından da dillendirilmişti. Toplumunu Ehl-i Sünnete aykırı her türlü düşünceden korumak isteyen bir grup âlim, bu tür bozuk tasavvufa karşı çıkmayı Moğollarla cihad ile eş tutmuştu. Bkz. Homerin, *Memlukler Dönemi Mısır'ında Sufiler*, s. 249-250.

<sup>104</sup> Murat Demirkol, *Naşıruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 197-223.

<sup>105</sup> M, XIV. 144.

baş gösteren bazı akım ve ekoller de fikri olarak aynı dönemin âlimlerinden beslenmişlerdi.

Toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlar için de Memluklerin âlimleri kitaplar yazmışlardı. Örneğin kâdî'l-kuḍāt Taḳıyyuddīn es-Subkī (756/1355) yıkılan kiliselerin yeniden inşası hakkında ortaya çıkan tartışmaları sonlandırmak için *ed-Desā'is fī'l-kenā'is* isimli eserini telif etmişti.<sup>106</sup> Dönemin müellefatının bu türünün örnekleri İbn Keşir'de de görülmektedir. O, *el-İctihād fī talebi'l-cihād* isimli eserini Dımaşq naibi'nin kendisine, haçlıların kalesi konumundaki, Kıbrıs'a askerî harekât ile ilgili fetva sorması üzerine yazmıştı. Yaşanan veba salgını sırasında, köpekler insanlara zarar vermeye başlamıştı. Ebū'l-Fidā da köpeklerin öldürülmesi hakkında *Cuz' fī ḳatli'l-kilāb*<sup>107</sup> kaleme almıştı. Bütün bunlar bize, dönemin ilim anlayışının, yaşanan olaylardan, siyasetten, fikrî çalkantı ve tartışmalardan etkilendiği izlenimi vermektedir. Onların eserlerinde yaşadıkları dönemin ve toplumun izleri bazen açıkça bazen de örtülü olarak görülmektedir.

## 1.2. İBN KEŞİR'İN HAYATI VE ESERLERİ

### 1.2.1. Hayatı

İbn Keşir 701 (1301) yılında Buşra'ya bağlı Muceydelulḳarye<sup>108</sup> isimli köyde dünyaya geldi. Künyesi Ebū'l-Fidā İmāmuddīn İsmā'īl ibn 'Umar ibn Keşir ibn Dav' ibn Keşir ibn Zer' el-Kureşī el-Buşravī ed-Dımaşqī'dir.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> M, XIV. 286.

<sup>107</sup> M, XIV. 261-262.

<sup>108</sup> Bu köy Busra'nın doğusunda yer alır. Bu köyü Micdel olarak da isimlendirenler vardır. Bkz. ez-Zuhaylī, *İbn Keşir*, s. 55-56.

<sup>109</sup> Ebū Bekr ibn Aḳmed ibn Muḳammed İbn Ḳādī Şuḳbe, *Ṭabaḳātu'ş-şāfi'iyye*, tah. 'Abdul'alīm Ḥān, 'Alemlu'l-kutub, Beyrut 1407/1987, III. 85; Şihābuddīn 'Abdulḳayy ibn Aḳmed İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-zeheb fī alḳbāri men zeheb*, tah. Mahmūd el-Arnāuṭ, 'Abdulḳādir el-Arnāuṭ, Dāru İbn Keşir, Beyrut 1992, III. 397; Şihābuddīn Aḳmed ibn 'Alī İbn Ḥacer el-Asḳalānī, *ed-Dureru'l-kāmine fī a'yāni'l-mietī' s-şāmine*, Dāru'l-ceyl, Beyrut ty., I. 373-374; 'Abdulḳādir Muḳammed en-Nu'aymī ed-Dımaşqī, *ed-Dāris fī tāriḳi'l-medāris*, tah. Ca'fer el-Ḥasenī, Mektebetu'ş-seḳāfetu'd-dīniyye, Kahire 1988, I. 36; Corci Zeydān, *Tāriḳu'l-ādābi'l-luḳati'l-arabiyye*, Menşürātu dāri mektebeti'l-hayāt, Beyrut 1983, III. 202-203; Muḳammed ibn 'Alī ibn Aḳmed ed-Dāvūdī, *Ṭabaḳātu'l-mufessirīn*, Dāru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut ty., I. 111-112; el-Maḳāmī 'Abbās el-'Azāvī, *et-Ta'rif bi'l-muerrīḳūn*, Şeriketu'n-neccāra, Bağdad 1957, I. 196-197; Şākir Muştafā, *et-Tāriḳu'l-arabī ve'l-muerrīḳūn*, Dāru'l-ilmi li'l-melāyīn, Beyrut 1993, IV. 83-85; 'Abdul'azīz 'Abdullāh es-Sellūmī, *Dīvanu'l-cund: neş'etuhu ve taṭavvuruhu fī'd-devleti'l-islāmīyye ḫattā 'asri'l-māūn*, Mektebetu't-tālibi'l-cāmi'i, Mekke 1986, s. 48; Muḳammed ibn 'Alī eş-Şevkānī, *el-Bedru't-tāli' bi-meḳāsini men*

Fakih, hatip, şair olan babası, İbn Keşir henüz üç yaşında iken vefat etmiştir.<sup>110</sup> Bundan sonra İbn Keşir'in bakımı ve tahsili ile ağabeyi Kemâluddîn Abdulvehhâb (750/1349) ilgilenmiştir. İbn Keşir ilk fıkıh derslerini de ağabeyi Kemâluddîn'den almıştır. Sonrasında Burhanuddîn İbrâhîm ibn 'Abdirrahmân el-Fezârî (729/1329) ve Kemâluddîn ibn Kâdî Şuḥbe'den (726/1326) fıkıh tedrisine devam etti.<sup>111</sup> Usûl-i Fıkha dair *Muḥtaşaru ibni'l-ḥacîb*'i Şemseddin Maḥmûd ibn 'Abdirrahmân el-İsbehânî'ye arz edip hocasından icazet aldı. Üstatları arasında en çok kayınpederi Yûsuf el-Mizzî (742/1342), ez-Zehbî (748/1347), el-Fezârî (729/1329), İbn Teymiyye(728/1328) ve el-Birzâlî'den (739/1339) etkilendi.

İbn Keşir öğrenimini tamamladıktan sonra, kâtip, hatip, müderris, müftü ve mahkeme heyeti üyeliği gibi resmî ve gayri resmî görevler aldı. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden İbn Keşir, Şaban 774/1373'te Dimaşk'ta vefat etti.<sup>112</sup> Vasiyeti üzere,<sup>113</sup> hocaları el-Mizzî ve İbn Teymiyye'nin de kabirlerinin bulunduğu Sufiyye Mezarlığı'na defnedildi.<sup>114</sup>

## 1.2.2. Hocaları

### 1.2.2.1. İbnu'z-Zemlekânî (727/1327)

667/1268 yılında Dimaşk'ta doğdu. Fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerinde temayüz etmiş, fetva verme ve münazara yapmada Şafiiilerin reisi olarak kabul edilmiştir. Dimaşk'ın çeşitli medreselerinde dersler vermiştir. Devlet bürokrasisinde, hazine nazırlığı, beytülmal vekâleti, melikussaid divanı başkanlığı gibi önemli görevler

---

*ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty, I. 153.

<sup>110</sup> İbn Keşir'in babası hakkında verdiği malumata göre, 'Umar ibn Keşir (703/1303) birçok ilimde kendisini yetiştirmişti. O, önce Hanefî fikhını tahsil etmiş sonrasında ise Şafii fikhını öğrenmiş ve o mezhebe geçmişti. 'Umar ibn Keşir (703/1303), başta İmam en-Nevevî (676/1277) ve Tacuddîn el-Fezârî (690/1291) olmak üzere dönemin meşhur âlimlerden ilim okumuştur. İbn Keşir'in verdiği bilgilerden babasının, ilim tahsili sırasında İbn ez-Zemlekânî (727/1327) ile arkadaşlık ettiği de anlaşılmaktadır. Bkz. M, XIV. 36-38.

<sup>111</sup> İbn Kâdî Şuḥbe, *Ṭabaḳātu's-şâfi'iyye*, III. 85; İbnu'l-'Imâd, *Şezerât*, III. 397; İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine*, I. 373-374.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine*, I. 374; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, I. 153; ed-Dâvudî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn*, I. 113.

<sup>113</sup> Abdülkerim Özeydin, "İbn Keşir", Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 132-134, s.133.

<sup>114</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, I. 37; İbn Kâdî Şuḥbe, *Ṭabaḳātu's-şâfi'iyye*, III. 86; İbnu'l-'Imâd, *Şezerât*, s. III. 399.

üstlenmiştir.<sup>115</sup> 724/1324 yılında Halep kadıllığına atandı.<sup>116</sup> 727/1327 yılında Dimaşk'taki Dāru's-sunneti'n-nebeviyye dāruhadisinin şeyhliğine atanmak üzere Mısır'a çağrılan İbnu'z-Zemlekānī Mısır yolculuğu sırasında vefat etti.<sup>117</sup> İbnu'z-Zemlekānī, en-Nevevī'nin (676/1277) *Minhāc* şerhi üzerine talik yaptı ve *İ'cāzu'l-ḳur'ān* adında bir eser de telif etti.<sup>118</sup>

İbnu'z-Zemlekānī, İbn Teymiyye ile münazaralar yapmıştır. Bu tartışmaların kimisinde İbn Teymiyye'yi haklı görmüş<sup>119</sup> hatta onu öven beyitler de yazmıştır.<sup>120</sup> Fakat İbn Teymiyye'nin talak ve diğer meselelerde verdiği fetvalara karşı çıkararak bir ciltte toplanan bir reddiye kaleme almıştır.<sup>121</sup>

İbn Keşīr, tefsirinde İbnu'z-Zemlekānī'ye atıf yapmamış ama tarihinin farklı yerlerinde ondan övgüyle bahsetmiştir. Eserinde onun halk nezdindeki konumunu,<sup>122</sup> atandığı ve icra ettiği her bir görevi,<sup>123</sup> hatta sultan naibine hitaben gelen mektupları okuyuşunu da kaydetmiştir.<sup>124</sup> 727/1327 yılı olaylarında hocasının biyografisini yazmış ve onun hakkında başkaları için pek de kullanmadığı cümleler kurmuştur. İbnu'z-Zemlekānī kadar güzel ders veren birisini görmediğini, kavillerinin sadra şifa olduğunu, münazaralarının insana sürur verdiğini kaydedip zekâsının parlaklığından bahsetmiştir. Bütün bunların ardından hocasının görev verilmek üzere Mısır'a çağrılışı ve vefatı ile ilgili şunları yazmıştır: “Ameller niyetlere göredir... Onun kötü niyeti Şam'a müteveli olarak döndüğünde İbn Teymiyye'ye eziyet etmekte. Şeyhulislam ona beddua etti. O da arzu ve emeline kavuşamadı...”<sup>125</sup>

### 1.2.2.2. İbn Teymiyye (728/1328)

İbn Teymiyye 661/1263 yılında Harran'da doğmuştur. İlimle iştilal eden bir aileye mensuptur. Moğol işgallerinin bölgeye kadar uzanmasından dolayı İbn Teymiyye'nin

<sup>115</sup> M, XIV.151-152.

<sup>116</sup> M, XIV.129.

<sup>117</sup> M, XIV.152.

<sup>118</sup> Paksoy, *İbn Keşīr*, s. 53.

<sup>119</sup> Bkz. M, XIV. 42.

<sup>120</sup> Bkz. M, XIV. 158.

<sup>121</sup> M, XIV. 152.

<sup>122</sup> M, XIV. 42.

<sup>123</sup> Bkz. M, XIV. 76, 84, 129, 130, 149, 151, 153.

<sup>124</sup> M, XIV. 75, 80.

<sup>125</sup> M, XIV. 152.

ailesi, 667/1269 yılında memleketini terk edip Dımaşk'a göç etmiştir. Günümüz araştırmacılarının bir kısmı, İbn Teymiyye'nin karakteri ve tartışma üslubundaki sert tavrının temelinde Moğol istilasının ve bu zorunlu göçün tesirinin olabileceğini söyler.<sup>126</sup> İlk eğitimine babasının müderrislik yaptığı Sukkeriye medresesinde başlayan Taqıyyuddīn'in iki yüzden fazla hocadan ders aldığı kaydedilir.<sup>127</sup>

İbn Teymiyye, 683/1284 yılında, babasının vefatından sonra, babasından boşalan Sukkeriye Dārulhadis'inde hocalığa başladı. Aynı yıl henüz yirmi iki yaşlarında iken Emevî Camii'nde tefsir dersleri vermeyi de üstlendi. O, yirmi iki yaşında başladığı eğitim faaliyetlerine her ortamda devam etmiş, hayatı boyunca müderrislik dışında hiçbir resmî görev de almamıştır.<sup>128</sup>

Haçlılar ve Moğollara yardım etmekle suçlanan, itikadi konularda sapma ile itham edilen Kisruvan Şiilerine karşı düzenlenen seferlerde yer aldı.<sup>129</sup>

Taqıyyuddīn İbn Teymiyye, Moğolların Şam'ı kuşatması üzerine, halkı ve yöneticileri Moğol istilasına karşı cihada teşvik etti.<sup>130</sup> Memluk hükümdarını savaşa ikna etmek için Kahire'ye gitti. Sultan Muhammed ibn Qalāvūn ile görüşüp onun savaş kararı almasını sağladı.<sup>131</sup> Herkesin ümitsizliğe düştüğü, yöneticilerin bile şehri terk ettiği bir dönemde, Dımaşk'ta kalıp şehrin savunulmasını organize etti.<sup>132</sup> İbn Teymiyye'nin ülke savunmasında işgale karşı sergilediği tutum ve çabalar, onu halkın gözünde sarsılmaz bir konuma yerleştirdi.

İbn Teymiyye, itikadi mezheplerin, özellikle de Eşariliğin itikadi görüşlerine sert eleştiriler yöneltti.<sup>133</sup> Hatta onları dalaletle suçladı.<sup>134</sup> İbn Teymiyye'nin öğrencilik

<sup>126</sup> Bkz. Ebū Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 22.

<sup>127</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *TDVİA*, XX. 391.

<sup>128</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *TDVİA*, XX. 393.

<sup>129</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *TDVİA*, XX. 392

<sup>130</sup> Bkz. M, XIV. 10-30; Tatarların girdikleri savaşları kazanmaları, sayı üstünlükleri gibi sebeplerin yanı sıra halkın Tatarlarla savaşmak istememesinin bir sebebi de onların konumunu anlamlandıramamalarıdır. Halk, Müslüman olduklarını söyleyen ve imama karşı isyan etmeyen, zira onlar hiçbir zaman imamın itaatine girmemişlerdi, Tatarlarla hangi şer'i gerekçelerle savaşılacağını tartışıyordu. İbn Teymiyye Tatarlar ile savaşın şer'i gerekçeleri noktasında da halkı ikna etmiştir. Bkz. M, XIV. 28.

<sup>131</sup> M, XIV. 18-19.

<sup>132</sup> M, XIV. 27-29.

<sup>133</sup> İbn Teymiyye'nin yürüttüğü tartışmaların temelinde Hanbelilerin itikadi meselelere yaklaşımları ile Eşarilerin itikadi meselelere yaklaşımlarındaki farklılıklar yatmaktadır. Hanbeliler, fikhi konularda olduğu gibi itikadi konuları da naslardan istihraç etmişlerdir. Eşariler ise akaid konularında mantıki burhan ve istidlal yollarını benimsemişlerdi. Akideleri ispat ve anlama konusunda Hanbelilerle



döneminde Şam bölgesinde Eşariler ile Hanbeliler arasında ciddi tartışmalar yaşanıyordu. Eşariler Hanbelileri teccim ile suçluyorlardı.<sup>135</sup> Kendisi de Hanbeli geleneğin ana çizgisi olan Selefiliği savunan İbn Teymiyye'nin Eşarilere yönelttiği eleştirilerin arka planında yüzyıllardır sürdürülen bu tartışmaların etkisi hissedilmektedir.

Onun itikadi konulardaki görüşleri eleştirilere maruz kaldı. Allah'ın sıfatları ve müteşabihat konusundaki görüşlerinden ötürü de teşbihle itham edildi.<sup>136</sup> Eşariliğe yaptığı eleştiriler neticesinde, Eşariliği benimsemiş olan Şafiilerin tepkilerini çekti. Şafii mezhebinin âlimlerinden Taqıyyuddîn es-Subkî (756/1355) ve oğlu Tâceddîn es-Subkî'nin (771/1370) muhalefetlerine rağmen geniş halk kitleleri ve yöneticiler nezdinde etkin bir nüfuza sahip oldu.<sup>137</sup>

*el-'Akîdetu'l-vâşiyye* isimli eserindeki görüşleri tartışmalara konu oldu. Bir heyet huzurunda İbn Teymiyye görüşlerini savundu. Tartışmalarda Kemaluddîn ibn ez-Zemlekânî muhakkik tayin edildi. Sonuçta eserin kabulüne karar verildi.<sup>138</sup> Fakat Şafii kadısı Necmuddîn ibn Sasrâ konuyu tekrar gündeme getirerek İbn Teymiyye'nin bazı talebelerini cezalandırdı.<sup>139</sup> Çekişmeler Şafii kadısının istifasına sebep oldu. Bu olaylar üzerine sultan iki âlimi Mısır'a çağırdı. İbn Teymiyye Kahire'de dört kâdî'l-kuđāt katıldığı bir toplantıda muhakeme edilip hapsedildi.<sup>140</sup> Bir buçuk yıl hapis hayatından sonra İskenderiye'ye sürgün edilip orada bir müddet göz hapsinde tutuldu. Naşır ibn Kâlāvūn (742/1341) iktidarı tekrar ele geçirincede İbn Teymiyye'yi hapisten çıkardı. İbn Teymiyye'nin Kahire ve İskenderiye ikameti yedi sene kadar sürdü.<sup>141</sup>

---

Eşariler arasında ki bu metot farklılıklarından dolayı aralarında kelami münakaşalar olmuş ve sonuçta Eşariler Hanbelileri teccim ve teşbih ile itham etmişlerdir. Bkz. Ebū Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 28-29.

<sup>134</sup> Bkz. Ebū Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 244-245 İbn Teymiyye'ye göre şu beş grup dalalet ehlidir: 1- Batıniler ki bunlar Allah'ın zihinlerde idrak edilip zihnin dışında gerçekleşmeyen bir varlık olduğunu iddia ederler. Sonuçta Allah'ın her türlü sıfatını inkar ederler. Bu düşünce Allah'ın zatını inkara kadar varacağı için batıldır. 2- İslam filozofları. 3- İbn 'Arabî'nin talebeleri olan *ittihadiyye* (mutasavvıflar). 4- Mutezile, bunlar Allah'ın mana sıfatlarını ve Kur'an'da gelen sıfatları inkar edip, O'nun Kur'an'daki sıfatlarını zat-ı İlahi'nin isimleri olarak kabul ederler. 5- Eş'ariler, bunlar Allah'ın sıfatlarını kabul ederler ama Allah'ı Kur'an'da geçen ibarelerinin ifade ettiği Arş üzerine istiva ve tecelli gibi sıfatlarla nitelmezler.

<sup>135</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 20.

<sup>136</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *TDVİA*, XX. 392.

<sup>137</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *TDVİA*, XX. 391.

<sup>138</sup> M, XIV. 42.

<sup>139</sup> Cezalandırılanlar arasında İbn Teymiyye'ye destek veren el-Mizzî de vardır.

<sup>140</sup> Bkz. Ebū Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 58-72.

<sup>141</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye*, s. 28-33.

Mutasavvıflara yönelttiği eleştiriler sebebiyle tasavvufi bazı çevrelerin tepkisi ile karşılaştı. O ilk dönem mutasavvıflarından övgüyle bahsetmiş, yer yer onlardan iktibaslar yapmış, tasavvufun zühd ve ahlak kısmını kabul etmiştir. Bununla birlikte “mutefelsife” diye nitelediği, hulûl, ittihad, vahdet-i vücud gibi kavramları savunan Hallac ve İbn ‘Arabî gibi mutasavvıfları şiddetle tenkit etmiştir.<sup>142</sup> Hatm-i velayet, ricâlu’l-ğayb, tevessül, Hurufilik, Firavun’un imanı gibi konularda tasavvufi kültürü Kur’an ve sünnete muhalefetle suçlamıştır.

726/1326 yılında, peygamberlerin ve salihlerin kabirlerinin ziyareti hakkındaki görüşleri sebebiyle, fetva vermesi yasaklanıp tutuklandı.<sup>143</sup> İki yıl süren hapis hayatı ardından 20 Zilkade 728/1328’de Dımaşk Kalesi’nde mahpus olduğu salonda vefat etti.<sup>144</sup>

İbn Teymiyye, Abbasilerin Moğollar tarafından yıkıldığı, Müslümanların siyasi otoriteden yoksun hâle geldiği, İslam medeniyetini simgeleyen şehirlerin yok edildiği, Haçlı istilasının devam ettiği, bidat ve hurafelerin yaygınlaştığı, yer yer isyanlara kalkışıldığı, siyasi fırkaların rakiplerini ortadan kaldırmak için çabaladığı, sapkınlıkların baş gösterdiği bir dönemde yaşadı.<sup>145</sup> Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-munker düşüncesi ile yanlış olduğuna inandığı görüş ve davranışları tenkit edip onlarla mücadele etti. Giriştiği tartışmalarda geniş bir grubu karşısına aldı. İbn Teymiyye, tartışmalarda takındığı sert üslup sebebiyle sevenlerini bile kendisi ile mücadele edenlerin safına itti.

---

<sup>142</sup> Mustafa Kara, “İbn Teymiyye, Tasavvufla İlgili Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 413-414, s. 413.

<sup>143</sup> İbn Teymiyye, enbiya ve salihlerin kabirlerini ziyaret amacıyla yolculuğa çıkılmasının bidat olduğu söyler. Ona göre bir kişi ibadet kastıyla böyle bir yolculuğa çıkarsa sünnete ve icmâa muhalefetten dolayı harama düşmüş olur. Bkz. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *TDVİA*, XX. 404; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye* s. 241-242. İbn Keşîr hocasının hapsedilmesine sebep, söz konusu fetva ile ilgili şu savunmayı yapar: “Dımaşk Şafiilerinin kadısı onun yazısının (İbn Teymiyye’nin fetvasına açıklık getiren yazısı) altına şu ifadeyi ilave etmişti: ‘Ben bu soruya verilen cevabı İbn Teymiyye’nin yazısı ile karşılaştırdım. O, Peygamber’in (sas.) ve diğer peygamberlerin mezarlarının ziyaret edilmesinin masiyet olduğunu ve bu hususta kesin icma olduğunu söylemiştir.’ Bu düpedüz İbn Teymiyye’ye yapılan bir iftira idi. Onun bu meselede verdiği cevapta, peygamberlerin ve Salih insanların mezarlarını ziyaretinin yasak olduğuna dair bir ifade yoktu. Onun yasak olduğunu söylediği husus; mezarları ziyaret amacıyla uzak bir yerden binekle sefere çıkmaktı... Şeyhülislam İbn Teymiyye, uzak diyarlarda olmayan ve oraya gitmek için bineğe binmeyi gerektirmeyen yakındaki mezarların ziyaretini menetmemiş, aksine bunların müstehap ve mendub olduğunu söylemiştir. Onun kitapları ve menasiki bunu ispatlamaktadır. Fetvasında kişinin yakınındaki mezarları ziyaretine engel mahiyette bir kelime bile sarf etmemiş ve bunun masiyet olduğunu söylememiştir. Hatta bunun yasak olduğuna dair bir icma bulunduğunu da nakletmemiştir...” M, XIV. 144.

<sup>144</sup> M, XIV.156.

<sup>145</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *TDVİA*, XX. 401.

Örneğin; muasırı Ebū Ḥayyān (745/1345) ona şiir yazacak kadar<sup>146</sup> İbn Teymiyye hayranıdır. İbn Teymiyye Mısır’da bulunduğu sıra Ebū Ḥayyān (745/1345) ile bir münazaraya girmiş, onun Sibeveyh hakkında sarf ettiği sözler Ebū Ḥayyān’ın karşı cepheye geçmesine sebep olmuştur.<sup>147</sup> Hatalı ve sakıncalı gördüğü bir hususa dikkat çekebilmek için sık sık müracaat ettiği abartılı ifadeler etrafındaki muhalefeti güçlendirmiş, önceleri kendisini himaye eden devlet adamları da ona tepki göstermeye başlamışlardı. Üslubu onu öyle bir konuma itmişti ki bizzat İbn Teymiyye’yi seven ve sayan Hanbeli âlimleri dahi, onun bazı fetvalarının alınmaması gerektiğini söylemişlerdi.<sup>148</sup> Bu sürecin sonunda dört kıtâ’l-ḳudât toplanarak onun Dımaşk kalesinde hapsine karar verdi.

İbn Teymiyye hemen hemen her konuda eser vermiş olmasına rağmen, gerek duymadığı için Ḳur’ân’ı baştan sona tefsir etmemiştir. Bununla birlikte ihtiyaç hissettiği ayetlerin tefsirini yapmıştır. İbn Ḳayyim, onun tefsirle ilgili 92 risale telif ettiğini kaydetmiştir.<sup>149</sup> İbn Teymiyye’nin Ḳur’ân tefsiri ile ilgili görüşleri bazı noktalarda farklılıklar arz etmektedir. O, günümüz usulcülerinden, “Peygamber Ḳur’ân’ın bütün lafızlarını açıkladı” diyenlerin önderi olarak gösterilmektedir.<sup>150</sup>

İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber, şeriatın aslı olan Ḳur’ân’ı bütünüyle açıklamış ve tefsir etmiştir.<sup>151</sup> Resulullah’ın Ḳur’ân’dan beyana muhtaç olup da açıklamadığı veya tafsil etmediği bir bölüm ya da bir kısım yoktur. Aksi durum onun, risaletini tebliğ etmediği ve görevini tamamlamadığı anlamına gelir.<sup>152</sup> Hâlbuki Hz. Peygamber, kelimelerin hem lafızlarını hem de manalarını tamamıyla izah etmiştir.<sup>153</sup> Bu yaklaşımda Hanbeliliğin etkisini göz ardı etmemek gerekir. İbn Teymiyye müntesibi olduğu mezhebin ideolojisini temel alarak rey ve dirayeti Kur’an tefsirinin dışına itmek

<sup>146</sup> Mahmut Kafes, *Ebū Ḥayyan el-Endelüsî’nin Hayatı ve el-Bahru’l-Muhit İsimli Tefsirindeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994, s.35.

<sup>147</sup> Bkz. Mahmut Kafes, *Ebū Ḥayyan*, s. 8-9. Tartışmada İbn Teymiyye ‘Sibeveyh yalan söylüyor, Sibeveyh otuz yerde hata yapmıştır.’ Türünden cümlelerle rakibini eleştirmiştir.

<sup>148</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *TDVİA*, XX. 404.

<sup>149</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye*, s. 65.

<sup>150</sup> ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2003, I. 49.

<sup>151</sup> Bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye*, s. 201-202.

<sup>152</sup> Ebū Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 216.

<sup>153</sup> İbn Teymiyye, *Muḳaddîmetu fî usûli’t-tefsîr*, tah. ‘Adnân Zerzûr, Dâru’l-Ḳur’âni’l-Kerîm, Beyrut 1971, s. 35.

için uğraşmıştır.<sup>154</sup> Sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğu genel kabulü de İbn Teymiyye'nin sözlerinin tesirini arttırmıştır.

Resulullah'ın yaptığı tefsiri ilk öğrenenler bizzat onunla karşı karşıya olan ve Kur'an'ı onun ağzından işiten ashaptır. İbn Teymiyye'ye göre sahabe, Kur'an'ı sadece tefsiri için öğreniyordu. Bunun için önce on ayet ezberliyorlar, bunların manalarını öğrenip amel ettikten sonra diğer on ayete geçiyorlardı.<sup>155</sup> Bundan ötürü bir ayet hakkında Kur'an ve sünnette tefsir niteliğinde bir açıklama bulunmazsa, sahabenin görüşüne müracaat etmek gerekmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ayetlerin tefsirinde sahabeden sonraki kaynak ise tabiidir.<sup>156</sup>

İbn Keşir'in gözünde İbn Teymiyye ayrı bir yere sahiptir.<sup>157</sup> Kendi ifadesine göre İbn Keşir, usul ve furû'da İbn Teymiyye'den istifade etmiştir.<sup>158</sup> O, hocasının menakıbını içeren özel bir eser telif etmiş,<sup>159</sup> *el-Bidāye*'nin son iki cildinde onlarca sayfayı İbn Teymiyye'ye ayırmıştır. Buna rağmen İbn Keşir tefsirinde hocasına ve fikirlerine pek az atıf yapmıştır.<sup>160</sup>

İbn Keşir tefsirinin mukaddimesiyle İbn Teymiyye'nin *Muḳaddimetu't-tefsir* isimli eseri karşılaştırıldığında İbn Keşir'in tefsir metodunu hocasından aldığı görülmektedir. *Tefsiru'l-ḳur'āni'l-'azim*'in mukaddimesi İbn Teymiyye'nin *Muḳaddime*'sinin son bölümünün âdeta bir kopyasıdır. İbn Keşir, eserinin bu bölümünde, hamdele ve Kur'an'ın önemini belirten cümlelerden sonra "Kur'an'ı tefsirde en iyi metot hangisidir?" şeklindeki soruyu sorar. Bu soru ve ardından

<sup>154</sup> Mehmet Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 158.

<sup>155</sup> Muhammed ibn Şâlih el-'Uşeymin, *Şerhu muḳaddimeti't-tefsir şeyhu'l-islām ibn teymiyye*, Beyrut, ty., s. 22. Bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye*, s. 203-204. Ebü Zehra'nın konuyla ilgili tespiti ise şöyledir: "İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber Kur'an'ın hepsini tefsir etmiştir. Çünkü Kur'an'ı açıklamak peygamberin (sas.) görevidir. Kur'an'ın beyanı da tebliğin şartlarından. İster itikatla ister amelle ilgili olsun, sahabe bir nesil olarak Kur'an'ın bütün tefsirini ve ilmini hepsini almıştır. Hepsi Kur'an'ın tefsirini ve hüküm çıkarmayı öğrenmiştir. Bazısının bilmediğini diğer bazıları bilmektedir. Hepsi bu bildiklerini birbirlerine veriyordu." Ebü Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 433-434.

<sup>156</sup> Bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye*, s. 204-206. İbn Teymiyye'ye göre tabiin, Kur'an tefsirinin tamamını sahabeden öğrenmiştir. Ona göre tabiin tefsirlerinin en sağlamı Mucahid'in tefsiridir. Bu görüşünü Şevrî'nin, "tefsir, sana Mucahid tarikiyle yeter" sözüne dayandırır. İmam Şâfi'nin (204/819), Buḫârî'nin onun tefsirine itimat ettiğini Aḫmed ibn Ḥanbel (241/855) ve diğer selef âlimlerinin de ona güvendiğini kaydederek Mucâhid'den gelen tefsir tariklerinin diğerlerine göre daha sahih olduğunu söyler. Bkz. Ebü Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 211-212.

<sup>157</sup> Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Keşir*, s. 41

<sup>158</sup> M, XIV. 158.

<sup>159</sup> M, XIV. 160.

<sup>160</sup> Bkz. T, I. 328,471, 528; II. 312, 481; IV. 561.

mukaddimeyi oluşturan izahatın büyük bir kısmı, harfi harfine hocası İbn Teymiyye'ye aittir.<sup>161</sup> Onun girişte ele aldığı Qur'an'ın, Qur'an, sünnet, sahabe görüşleri ile tefsiri hakkındaki görüşlerinin yanı sıra, tabiin tefsiri, İsrâ'îliyyât gibi konulardaki bütün kanaati kendisinin değil hocasının kriterleridir. Bununla birlikte İbn Keşîr'in tefsire yaklaşımı ile İbn Teymiyye'nin yaklaşımı arasında farklar vardır. Örneğin İbn Keşîr, hocasının eserinin bir kısmını harfi harfine iktibas etmesine rağmen, İbn Teymiyye gibi "Peygamber Qur'an'ı lafzen ve manen açıklamıştır." cümlesini kurmaz. Bu noktada hocasıyla ayrılır. İbn Keşîr, Resulullah'ın Qur'an'ın tamamını manen açıkladığı düşüncesine sahip olmakla birlikte Peygamber'in Qur'an'ın bütün lafızlarını tefsir ettiğini söylemez. Ona göre Qur'an tefsirinin dört ciheti vardır; bir kısmını herkes anlar, bir kısmını Araplar lügatından anlar, bir kısmını âlimler anlar, bir kısmını ise Allah'tan başka kimse anlamaz.<sup>162</sup> Bunun için Peygamber'in yaptığı lafzi tefsir muhatapların anlayamadığı son kısmın kapsamına giren ayetlerle ilgili olabilir.<sup>163</sup>

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu metot kendisinin icadı değildir. Qur'an'ın, Qur'an, sünnet ve sahabe sözleri ile tefsiri ilk dönemden itibaren müfessirler tarafından kullanılan bir metottur. Üstelik İbn Teymiyye mukaddimesinde kendi fikirlerini daha çok İmam Şâfi'î'ye dayandırmış ondan nakillerde bulunmuştur. İbn Teymiyye'nin Şafii doktrinin etkisi altında kaldığı gözlemlenmektedir. Örneğin İbn Keşîr'in sünnete bakışı ve Peygamber'in sünnetinin gayri metlûv vahiy olduğu kanaati İbn Teymiyye ile paralellik göstermektedir. İlk bakışta İbn Keşîr'in hadise yaklaşımının İbn Teymiyye'den ona geçtiği zannı uyansa da inceleme biraz derinleştirildiğinde söz konusu düşüncenin İmam Şâfi'î'nin yaklaşımı olduğu ve İbn Teymiyye'nin de bunu İmam Şâfi'î'den aldığı anlaşılmaktadır. Kendisi de Şafii bir âlim olan İbn Keşîr'in hocasının cümlelerini kullanmakta bir sakınca görmemesi bu bağlamda değerlendirilmelidir. İbn Keşîr'in diğer eserleri incelendiğinde onun daha uzun alıntılar başkalarından da yaptığını görmekteyiz. O, *el-Bidāye*'nin 665-738/1266-1338 yılları arasında cereyan eden yüzlerce sayfalık malumatı hocası el-Birzālî'den (739/1339) iktibas etmiştir.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> Bkz. T, I. 3-6; krş. el-'Uşeymin, *Şerhu muqaddimeti't-tefsîr*, s. 130-151. İbn Keşîr, tefsirinin mukaddimesinin çoğunu harfi harfine hocasının eserinden iktibas etmesine rağmen; ön sözünün hiçbir yerinde Taqıyyuddîn'in ismini anmamıştır.

<sup>162</sup> T, I. 6.

<sup>163</sup> Bkz. T, I. 6.

<sup>164</sup> Bkz. M, XIV. 214.

İbn Teymiyye ile İbn Keşîr arasındaki en belirgin farklardan birisi, İbn Keşîr başta belirlediği teoriye tefsirinin tamamında sadık kalmaya çalışmış ve bunu başarmıştır. İbn Teymiyye ise, *Qur'ân*'ın baştan sona tefsirini yazmamış, tefsir ettiği surelerde ise *Mukaddimetu't-tefsîr*'de zikrettiği teorinin dışına çıkmış, gereksiz tafsilata dalmıştır. Böylece onun sureleri tefsir ederken kullandığı üslup mukaddimesindeki kriterlerden oldukça sapmıştır.<sup>165</sup>

İbn Keşîr, eserlerinde İbn Teymiyye ile ilgili övgü içeren sözlerin bir kısmını başkalarına söyler. O, ilimde otorite olmuş, halk nezdinde kabul görmüş ve herkes tarafından sevilen hocalarının İbn Teymiyye ile ilgili görüşlerini nakleder. Örneğin; 726/1326 tarihinde İbn Teymiyye'nin hapsedilmesini anlatırken şu cümleyi kurar: “el-Birzālî dedi ki: ‘Şaban ayının on altısında cumartesi günü ikinci vakti şeyh, imam, âlim, allame Taqıyyuddîn İbn Teymiyye Dımaşk Kalesi'ne hapsedildi.’”<sup>166</sup> İbn Keşîr İbnu'z-Zemlekânî'nin İbn Teymiyye hakkında kendi el yazısı ile bir methiye yazdığını kaydederek bu şiiri de eserine alır.<sup>167</sup> Hâlbuki İbnu'z-Zemlekânî (727/1327) İbn Teymiyye'ye karşı çıkıp ona reddiye yazanlardan birisidir.

İbn Keşîr'in İbn Teymiyye ile ilgili övgü dolu satırları nakletmesindeki gayesi hocasının öncelikle büyük bir âlim olduğunu, zaman zaman ictihad ettiğini, yaptığı ictihadda isabet ettiği gibi hatalarının da bulunduğunu göstermektir. Şu cümleler onun hocası hakkındaki görüşlerini özetler:

“...O birçok ilme sahipti. Kitap ve sünnetle teyit ettiği bazı orijinal hükümler ve fetvalar vermişti. Özetle diyeceğimiz şudur ki merhum İbn Teymiyye büyük âlimlerden biri olup ictihadlarında hata yaptığı da isabet ettiği de olmuştur. Ancak isabetine nispetle hatası engin denizdeki bir nokta kadardır...”<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Bkz. İsmâ'îl Sâlim, *İbn Keşîr*, s. 270-276.

<sup>166</sup> M, XIV. 142.

<sup>167</sup> M, XIV. 158. İbn Keşîr konu ile ilgili olarak şunları söyler: “İbn Zemlekânî'nin kendi el yazısı ile şöyle yazmış olduğunu gördüm: ‘İctihadın şartları uygun bir şekilde onda toplanmıştır. Güzel eser tasnif etmede, güzel bir ibare kullanmada, tertipte, taksimde, dindarlıkta ileri merhalelere ulaşmıştır.’... ‘onu niteleyenler ne diyorlar? Onun nitelikleri sayılamayacak çoktur. O, Allah'ın ezici bir hüccetidir. O, aramızda zamanın bir harikası olarak durmaktadır. O, yaratılanlar içinde bir mucizedir. Nurları ve aydınlığı apaçıktır. Aydınlığı fecrinkinden daha fazladır.’”

<sup>168</sup> M, XIV. 160.

Kaynaklarda, İbn Keşir'in talak konusunda İbn Teymiyye'nin görüşleri<sup>169</sup> doğrultusunda fetva vermekle suçlandığı bundan dolayı da bazı tazyiklere maruz kaldığı kaydedilir.<sup>170</sup> Onun tefsiri incelendiğinde, talak ile ilgili ayetlerde İbn Teymiyye'nin fikirlerine müracaat etmediği görülür. Fakat o, faiz yiyenlerin durumunun anlatıldığı 2/el-Bakara 275. ayetin tefsirinde, konuyla alakası olmamasına rağmen nikâh bahsi ile irtibat kurarak İbn Teymiyye'ye atfla ayetin tefsirini söyle bitirir:

“İmam Allame Ebū'l-'Abbās İbn Teymiyye tahlilin (hulle) ibtali hakkında, batıla götüren vesilelerin yasaklandığını bildiren, bir kitap tasnif etmiştir. Kitap bu konuda yeterlidir. Allah ona rahmet etsin ve ondan razı olsun.”<sup>171</sup>

İbn Keşir, tefsirinde de *Bidāye*'de izlediği yolu takip etmiş, İbn Teymiyye'nin görüşünü diğer hocası ez-Zehebî (748/1347) üzerinden aktarmıştır. İbn Keşir, 4/Nisā' 23,24. ayetlerini açıklarken İbn Ebî Hâtim'in (327/939) Ebū Zur'a (264/878) tarikiyle Mâlik ibn Evs'ten (92/710) bir rivayetini nakleder. Burada Hz. 'Alî (40/661), eşi vefat eden Mâlik ibn Evs'e kendi evinde olmayıp Taif'de yaşayan üvey kızını nikâhlanmasını tavsiye eder. Müfessir rivayetin senedinde Müslim'in şartına göre sorun olmadığını kaydettikten sonra, “Cidden garip bir sözdür.” der. İbn Keşir bu açıklamanın ardından konu ile ilgili şu kaydı düşer: “Şeyhimiz Ebū 'Abdillâh ez-Zehebî bu rivayeti eş-Şeyh

<sup>169</sup> İbn Teymiyye üç talakın birden verilmesinin *bid'î*, yani haram talak olduğunu söylemiş, haram olan talakın ise vaki olmayacağına hükmederek bu durumda da tek talakın vaki olduğu sonucuna varmıştır. İbn Teymiyye, *bid'î* olarak tanımladığı üç talağın, üç şeklinin olduğundan bahseder. Üç lafzı zikredilerek verilen talak, bir biri peşine verilen üç talak, aynı temizlik süresi içinde verilen üç talak. O, üç ayrı temizlik süresi içinde verilen ve araya ricat girmeyen üç talağı da bu kapsamın içine katarak haram kabul ettiği boşama türlerini dörde çıkarmıştır. Ona göre, bu dört hâlde de tek boşama gerçekleşmiştir, yani kişinin istemesi durumunda evlik hayatının devamı mümkündür. İbn Teymiyye bu konudaki fetvalarını, “hakkında nehiy bulunan ve şeran haram kılınan her türlü akit ve tasarrufların icra edilmesi batıldır” kuralına bağlamaktadır. Ona göre, Şari' yasakladığı şeylerle insanları yükümlü tutmayacağı ve böyle bir tasarrufu yürürlüğe koymayacağı için, hakkında yasaklama olan hiçbir talakın vukuuna cevaz verilmez. O, bu kuraldan hareketle hayız hâlinde verilen talakın da gerçekleşmeyeceği sonucuna varmıştır. Bu fetvası ile de Şii imamların yolunu tutmak ve İmamıyye'ye meyiletmeyle suçlanmıştır. O, yemin kastıyla telaffuz edilen talak lafzı veya boşama üzerine yapılan yeminler durumunda da boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Böylece İbn-i Teymiyye, talaka yemini, köle azadı, oruç tutma, sadaka veya hac gibi ibadetler üzerine yapılan yeminlere katarak kefarete gerektiği sonucuna varmıştır. O bu kavlinde de kısmen Şiaya benzemekle itham edilmiştir. Çünkü, şarta bağlı talakın şartın meydana gelmesi anında vuku bulmayacağı hükmü, imamiyye- isna aşariye şiasının görüşüdür. Bkz. Ebū Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 395-409.

<sup>170</sup> Bkz. İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, III. 86; İbn Hacer, *ed-Durer*, I. 374; ed-Dāvūdî, *Tabakât*, I. 113; İbnu'l-'Imâd, *Şezerât*, VI. 232.

<sup>171</sup> Bkz. T, I. 328

el-İmam Taqıyyuddīn İbn Teymiyye'ye arz ettiğini, onun ise bu rivayette işkal olduğunu belirterek tavakkuf ettiğini söyledi.”<sup>172</sup>

İbn Keşir tasavvufi konularda da İbn Teymiyye ile aynı görüşte değildir. O, İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı ricalu'l-ğayb ve tevessül gibi konularda tasavvufi söylemleri destekleyebilecek rivayetleri tefsirine almıştır.<sup>173</sup> Böylece bu konuda Selefî çizgiden çok mutasavvıflara daha yakın bir konumda olmuştur.

Verileri değerlendirdiğimizde İbn Keşir'in İbn Teymiyye'den etkilendiğini görmekteyiz. O, Taqıyyuddīn'i her alanda savunmamıştır. Hocasını hataları da olan ama istifade edilmesi gereken bir âlim statüsünde değerlendirmiştir. Belki bunun için onun her fikrine katılmayarak İbn Teymiyye'nin görüşlerine bağlılığı ile bilinen diğer öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) tarafından şiddetli eleştirilere muhatap olmuştur.<sup>174</sup>

### 1.2.2.3. el-Fezārî (729/1329)

Burhānuddīn, İbrāhīm ibn ‘Abdirrahmān eş-Şāfi‘î (729/1329)

Mısır'da 660/1262'de doğdu. Babası ve dedesi de fakihti. Hicri 670 yılında henüz on yaşında iken babasının Dımaşq'teki Badraiyye medresesinde ders vermeye başladı.<sup>175</sup> Müderrislik görevine vefat ettiği 729/1329 yılına kadar devam etti.<sup>176</sup> Fezārî'ye 723/1323'de Necmuddīn İbn Sasrā'nın ölümüyle boşalan Şam kâdî'l-kuḍāt lığı teklif edilmiş, baskı ve ısrarlara rağmen bu görevi kabul etmemiştir.<sup>177</sup> İbn Teymiyye'den farklı düşüncelere sahip olmuş, bu farklılık onu İbn Teymiyye ile çatışmaya sürüklememiştir.<sup>178</sup>

İbn Keşir, Fezārî'den övgüyle bahsetmiş, Şafii mezhebindeki üstadları arasında ondan daha büyük bir âlim görmediğini söylemiştir. O, Fezārî'den *Şahîḫu muslim*'i dinlemiş, hadis ve fıkıhta istifade etmiştir.<sup>179</sup>

<sup>172</sup> T, I. 471.

<sup>173</sup> T, I. 303.

<sup>174</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 208; Paksoy, *İbn Keşir*, 107-108.

<sup>175</sup> Hasan Güleç, “Fezari”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XII (1995), 539-540, s. 539.

<sup>176</sup> M, XIV. 168.

<sup>177</sup> M, XIV. 167.

<sup>178</sup> Güleç, “Fezari”, *TDVİA*, XII. 539.

<sup>179</sup> Bkz. M. XIV. 167.



#### 1.2.2.4. İbnu's-Şahne (730/1330)

Şihābuddīn Ebū'l-'Abbās Aḥmed ibn Ebū Ṭālib el-Ḥaccār (730/1330).

Doğum tarihi net olmamakla birlikte 623/1226 yılında doğduğu kaydedilir.<sup>180</sup> İbn Keşir hocasının 630 yılında hadis rivayetine başladığını 730 yılında da Dımaşk camiinde hadis okuduğunu bildirir.<sup>181</sup> Uzun ömürlü alî isnad sahibi muhaddislerdendir. İbn Keşir tefsirinde, kendisinden hadis naklettiği satırlarda, İbnu's-Şahne'nin ümmi olduğunu da kaydeder.<sup>182</sup> İbn Keşir el-Ḥaccār'ın *el-Buḥārī*'yi atmış defa okuduğunu, çok hadis rivayet ettiğini, kendisinin de Eşrefiyye Darulhadisinde ondan 500 cüz hadis dinlediğini söyler.<sup>183</sup>

#### 1.2.2.5. el-Maḳdīsī (737/1337)

Şemsuddīn Ebū Muḥammed 'Abdullāh ibn 'Afif en-Nablūsī (737/1337) Nablus'ta yaşayan Hanbeli fakihlerindendi. İbn Keşir, *el-Bidāye*'de, hicretin 733 senesinde Kudüs yolculuğundan dönüşünde Nablus'a uğrayarak ondan hadis okuduğunu söyler.<sup>184</sup>

#### 1.2.2.6. el-Birzālī (739/1339)

'Alemuddīn Ebū Muḥammed Kāşım ibn Muḥammed eş-Şāfi'ī (739/1339)

665/1267 yılında Dımaşk'ta doğdu. İlmiye sınıfına mensup bir ailenin çocuğudur. Şaḫīḥ-i Buḥārī'nin ravisi Kāşım el-İrbilī'nin de aralarında bulunduğu 2000 kadar âlime yetişmiştir. Bu âlimler içinden hadis aldığı hocalarının sayısı bini geçmektedir.<sup>185</sup> Eşrefiyye, Zahiriyye, Nefisiyye, Nuriyye medreselerinde müderrislik ve baş müderrislik görevi yapmış, Emevi camiinde hadis dersleri yapmıştır.<sup>186</sup> 739/1339 yılında hac yolculuğu sırasında ihramlı iken vefat etmiştir.<sup>187</sup> el-Birzālī, hadis ve tarih sahasında derinleşmiştir. O İbn Keşir'in diğer üstadı ez-Zehebī'nin (748/1347) de hocasıdır. ez-Zehebī, el-Birzālī'nin etkisi ile hadisi sevmiş ve bu ilme yönelmiştir.<sup>188</sup>

<sup>180</sup> Paksoy, *İbn Keşir*, s. 55.

<sup>181</sup> M, XIV. 172-173.

<sup>182</sup> Bkz. T, IV. 356-357.

<sup>183</sup> M, XIV. 173.

<sup>184</sup> M, XIV. 209.

<sup>185</sup> Ali Yardım, "Birzālī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, VI (1992), s. 216.

<sup>186</sup> M, XIV. 217; bkz. Ali Yardım, "Birzālī", *TDVİA*, VI. 216.

<sup>187</sup> M, XIV. 216.

<sup>188</sup> Ali Yardım, "Birzālī", *TDVİA*, VI. 216; Bkz. Güleç, *Zehebî*, s. 46.

İbn Keşir, el-Birzālî'den hem hadis hem de tarih ilimlerinde faydalanmış, özellikle tarih sahasında hocasının etkisinde kalarak<sup>189</sup> onun geleneğini devam ettirmiştir. O, el-Birzālî'nin *el-Muktefî* ve *Mu'cemu's-şuyūh*'unu *el-Bidāye*'nin kaynakları olarak kullanmıştır.<sup>190</sup> el-Birzālî, Şihābuddīn Ebū Şāme el-Maḳdisī'nin (665/1267) *Muhtaşaru tārīhi dımaşk*<sup>191</sup> isimli eserine, müellifin ölüm tarihi olan, 665/1266 yılından 738/1338 yılına kadar meydana gelen olayları nakleden bir zeyl yazmıştır. İbn Keşir de hocasının bıraktığı yıldan hadiseleri nakletmeye devam etmiş ve *el-Muktefî*'nin zeylini ortaya çıkarmıştır. O, 738/1338 yılını yazdığı sayfalarda konuyla ilgili olarak şunları söyler:

“Şeyhimiz hafız ‘Alemuddīn el-Birzālî'nin şeyhi Şihābuddīn Ebū Şāme el-Maḳdisī'nin tarihine yazdığı zeylinde anlattığı tarihî bilgiler burada sona ermektedir. Ben de onun tarihine zamanımıza kadar olan olaylardan bahseden bir zeyil yazdım. Bu yazma işi hicretin 751. senesinde cemaziyel ahir ayının yirmisinde Çarşamba günü sona erdi. Allah bu işin sonunu güzel getirsin... Hz. Ādem'den günümüze kadar yazdıklarım burada sona ermektedir. Hamd ve minnet Allah'adır. Hārīrī (?) ne güzel söylemiş; “Bir ayıp görürsen gediği kapa, aybı olmayan kimse kıymetlenir ve yücelir.”<sup>192</sup>

### 1.2.2.7. el-Mizzī (742/1342)

Hāfız Cemāluddīn Ebū'l-Ḥaccāc Yūsuf ibn Abdurrahmān el-Mizzī (742/1342). 654/1256'de Halep'te doğdu. Küçük yaşta ailesiyle Dımaşk'ın Mizze köyüne yerleşti. Hadis ilmini en-Nevevī (676/1277), İbnu's-Şābūnī (680/1281), İbn Ḥallikān (681/1282),<sup>193</sup> Ebū Ferec 'Abdurrahmān ibn Ebī 'Umar ibn Ḳudāme (?), Muḥammed ibn Aḥmed ibn Kastallanī (?), Dimyāfī (705/1305) gibi âlimlerden aldı. Hadis ilminde,

<sup>189</sup> Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Keşir*, s. 41.

<sup>190</sup> Abdülkerim Özaydın, “el-Bidāye ve'n-nihāye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, VI (1992), 131-132; bkz. Donald Presgrave Little, *An introduction to Mamluk historiography*, Weisbaden 1970, s. 69-73; Julie S. Meisami, Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, London 1998, I. 341.

<sup>191</sup> Bilal Aksoy, *Ebū Şāme el-Maḳdisī ve Hadisçiliği*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 33-34. Bu kitap, Ebū Şāme'nin (665/1267) en meşhur eseri olarak kabul edilir. Ebū Şāme, İbn 'Asākir'in (571/1175) 80 ciltlik *Tārīhu Dımaşk*'ini ihtisar etmiştir.

<sup>192</sup> M, XIV. 214. İbn Keşir, yaptığı çalışmayı bir gediği kapamak olarak görüyor. Bunun için hocalarının çalışmalarını olduğu gibi nakletmekten çekinmiyor. Aslında o, yaptığı bu çalışmalarla, kendi döneminde ilim erbabı arasında yaygın olan bir geleneği devam ettirmiştir.

<sup>193</sup> Ebū'l-'Abbās Şemsuddīn Aḥmed ibn Muḥammed İbn Ḥallikān, *Vefayātu'l-a'yān ve enbā'u ebnā'i'z-zemān*, tah. İhsān 'Abbās, Dāru şadır, Beyrut 1994, I. 1.

hadislerin illetlilerini tespit, sağlam, zayıf ve mevzu olanlarını birbirinden ayırmada (علل الحديث) derinleşti. Özellikle rical ilminde temayüz etti.<sup>194</sup> Şam'ın en meşhur hadis hafızı oldu.<sup>195</sup>

İbn Teymiyye (728/1328),<sup>196</sup> el-Birzālī (739/1339) ve ez-Zehebī (748/1347) ile dostluk kurup onların ilimlerinden istifade etti, onlar da el-Mizzī'nin hadis bilgisinden faydalandılar.<sup>197</sup> 718/1318 yılından ölümüne kadar Dımaşk'ın en büyük dārülhadîsi Eşrefiyye medresesinin baş müderrisliğini yaptı.

Şemseddin İbn 'Abdulhâdi, Taqıyyuddîn es-Subkî (756/1355), İbn Kâyyım el-Cevziyye, Moğultay ibn Kılıç (762/1361), Ebū'l-Fidâ İbn Keşîr, Tâceddîn es-Subkî (771/1370), Safedî (764/1362)... onun öğrencilerindendir.<sup>198</sup>

742/1342 senesinde taun salgınında hayatını kaybetti.<sup>199</sup> *Tuḥfetu'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf* ve *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* isimli eserleri telif etmiştir.<sup>200</sup>

*Şahîhu Buḥârî*'deki "Ef'âlul-'ibâd" kitabının bir bölümünü Cehmiyye'ye redd için okuyunca Şafii fakihlerle ters düşmüş, şikayet üzerine, kendisi de Şafii olmasına rağmen, Şafii kadısı tarafından hapsedilmiştir. Hapis hayatı birkaç gün sürmüştür.<sup>201</sup>

el-Mizzī, İbn Keşîr'in en çok istifade ettiği hocasıdır. İbn Keşîr küçük yaşlardan itibaren ondan hadis dersi almış, üstadının takdirini kazanmış ve kızı Zeynep ile evlenerek el-Mizzī'ye damat olmuştur.<sup>202</sup> Böylelikle İbn Keşîr, hayatı boyunca hocasından bir daha ayrılmamıştır.

İbn Keşîr eserlerinde sıklıkla el-Mizzī'ye atıflarda bulunmuştur. Onu defalarca referans göstermiş, hocasından övgü ile bahsetmiş, hadis ilmindeki maharetini

<sup>194</sup> M. Yaşar Kandemir, "Mizzī, Yûsuf b. Abdurrahmân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XXX (2005), 220-221, s. 220.

<sup>195</sup> Zuhaylî, *İbn Keşîr*, s. 61-62.

<sup>196</sup> İbn Teymiyye ile dostluğu için Bkz. Cemâlüddîn Ebū'l-Ḥaccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, tah. Beşar 'Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1985, I. 19-23 (muhakkikin önsözü).

<sup>197</sup> Erdoğan Köycü, *el-Mizzî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999, s. 50-52.

<sup>198</sup> Kandemir, "Mizzî", *TDVİA*, XXX. 220; Köycü, *el-Mizzî*, 33-34.

<sup>199</sup> M, XIV. 224.

<sup>200</sup> Kandemir, "Mizzî", *TDVİA*, XXX. 220-221.

<sup>201</sup> M, XIV. 42. İbn Keşîr verdiği bilgiye göre, el-Mizzî'yi zindana attıran Şafii kadısı el-Mizzî'nin düşmanıdır ve el-Mizzî zindandan İbn Teymiyye'nin çabaları sonucu çıkabilmiştir.

<sup>202</sup> H. Laoust, "İbn Kathir", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1971, III. 52.

vurgulamıştır.<sup>203</sup> Onun İbnu's-Şalah (643/1246), Ebū Şame (665/1267), en-Nevevī (676/1277), İbnu'z-Zemlekānī (727/1327) gibi şahsiyetlerin müderrisliğini yaptığı, Eşrefiyye Medresesine el-Mizzī'nin müderris olarak tayini ile ilgili söylediği şu sözler, hocasına hayranlığını gösterir: "...şeyh, imam, allame, hafız, hüccet, şeyhimiz... el-Mizzī..., bu zamana dek bu göreve ondan daha layık bir kimse atanmış değildir".<sup>204</sup>

İbn Keşīr, "...bu çeşidi, eski ve yeni hadis tenkitçileri anlarlar. Allah rahmet ve mağfiret etsin şeyhimiz Hafız el-Mizzī bu sahada imam idi ve muhteşemdi."<sup>205</sup> diyerek el-Mizzī'yi hadis tenkidinde otorite olarak sunmuştur.

Bunun için İbn Keşīr, *Tefsīru'l-kur'āni'l-azīm*'de hadislerin kritiğini yaparken hocasının metodunu kullanmış, onun eserlerini referans göstermiş,<sup>206</sup> metin ve sened tahlillerinde yer yer son sözü hocasına söyleterek, el-Mizzī'nin bilirkişiliğine müracaat etmiştir.<sup>207</sup>

İbn Keşīr tefsirinde, el-Mizzī'den hadis de rivayet etmiştir.<sup>208</sup> İbn 'Abbās'a uzun bir sened ile ulaşan bu rivayet Peygamber'in secde sırasında okuduğu duayı konu etmektedir.

#### 1.2.2.8. ez-Zehebī (748/1347)

Tam ismi, Ebū 'Abdillāh Muḥammed ibn Aḥmed ibn 'Osmān ibn Kaymāz ibn 'Abdullāh et-Turkmānī ez-Zehebī, eş-Şāfi'ī, ed-Dımaşķī, künyesi ise Şemsuddīn'dir. 673/1274 yılında Dımaşķ'ta doğdu.<sup>209</sup> Türkmen bir ailenin çocuğu olan Ebū 'Abdillāh, babasının kuyumculukla uğraşmasından dolayı ez-Zehebī ismiyle anıldı. Fıkıh, kıraat, nahiv gibi ilimlerle ilgilenmekle birlikte, hadis, rical ve tarih ilimlerinde derinleşerek bu

<sup>203</sup> İbn Keşīr, *el-Bā'isu'l-ḥaşiş şerḥu iḥtişāri 'ulūmi'l-ḥadīṣ*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākir, Dāru'l-kitābi'l-ilmīyye, Beyrut, ty., s.110-111.

<sup>204</sup> M, XIV. 101.

<sup>205</sup> İbn Keşīr, *el-Bā'isu'l-ḥaşiş*, s. 172.

<sup>206</sup> T, I. 218, 483; II. 107.

<sup>207</sup> Bkz. T, III. 153, 579; IV. 302, 430.

<sup>208</sup> T, IV. 31. İbn Keşīr'in el-Mizzī'den rivayet ettiği hadisin isnadında on üç ravi vardır ve şu şekildedir: İbn Keşīr → el-Mizzī → Ebū İshāk el-Medāricī → Zāhir ibn Ebī Ṭāhir eş-Şekāfi → Zāhir ibn Ebī Ṭāhir eş-Şehāmī → Ebū Sa'īd el-Hancerverī → el-Hākim Ebū Aḥmed Muḥammed ibn Muḥammed el-Hāfız → Ebū'l-'Abbās es-Sirāc → Hārūn ibn 'Abdillāh → Muḥammed ibn Yezīd ibn Ḥanīs → Ḥasen ibn Muḥammed ibn 'Ubeydullah ibn Ebī Yezīd → İbn Cureyc → 'Abdullāh ibn Ebī Yezīd → 'Abdullāh ibn 'Abbās.

<sup>209</sup> Onun doğum yeri olarak, Diyarbakır'ın Silvan İlçesi de (Meyafarikın) gösterilir. Bkz. Azime Güleç (Topçu), *Zehebi ve Mızanü'l-İtidal'deki Cerh ve Ta'dil Metodu*, basılmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 1997, s. 30-31.

disiplinlerde otorite oldu. Ömrünün son yıllarında gözlerini kaybeden ez-Zehebî, 748/1347 yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.<sup>210</sup>

İbnu'z-Zemlekânî (727/1327), Burhāneddīn el-Fezārī (729/1329), İbn Kādī Şuhbe (726/1326), Dimyāfī (705/1305), el-Mağdisī (744/1343), gibi âlimlerden ilim aldı. İbn Teymiyye (728/1328), el-Birzālī (739/1339) ve el-Mizzī (742/1341) ile hem arkadaşlık hem de hoca talebe ilişkisi içinde olmuştur.

Alī isnada önem vermesi sebebiyle yirmi yaşlarından itibaren ilmî seyahatlere çıktı. Bu bağlamda, Ba'lebek, Hama, Humus, Trablus, Kahire, Mekke, Medine, Kudüs gibi şehirlere yolculuklar yapmış, bu esnada bin iki yüzden fazla hocadan ilim almıştır.<sup>211</sup>

es-Suyūfī'nin (911/1505) onun hakkındaki şu sözleri ez-Zehebî'nin (748/1347) hadise vukufiyetini göstermektedir: "Muhaddisler rical ilmi ve hadis ilminin diğer alanlarında şu dört kişiye muhtaçtır; el-Mizzī (742/1341), ez-Zehebî, 'Irakī (806/1403) ve İbn Hacer (852/1448).<sup>212</sup>

ez-Zehebî'nin iki yüz on beş eser telif ettiği kaydedilir.<sup>213</sup> Onun eserlerinden bir kısmı, kendisinden önce yazılmış tarih, hadis ve rical sahasındaki eserlerin ihtisarı şeklinde olmuştur.<sup>214</sup> Bu bağlamda o, el-Mizzī'nin *Tehzību'l-kemāl*'ine de alfabetik sıraya göre tanzim edip eser üzerinde ihtisar çalışması yapmıştır. Vefatından yedi yıl kadar evvel ez-Zehebî'nin gözlerini kaybetmesinden, onun bu çalışmayı el-Mizzī henüz hayatta iken yaptığını anlıyoruz. ez-Zehebî, arkadaşı ve hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirmiş ve ona bir reddiye yazmıştır.<sup>215</sup>

ez-Zehebî, Ummuşşaliḥ, Tenkiziyye, Fādiliyye gibi medreselerde görev alarak ders okutmuş el-Birzālī'nin 739/1339'da vefatından sonra da Dāru'l-hadīşī'n-nefisiyye medresesinde onun yerine müderris olmuştur.<sup>216</sup>

<sup>210</sup> Bkz. İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kāmine*, III. 336-338; M, XIV. 259-260.

<sup>211</sup> Bkz. Güleç, *Zehebî*, s. 35-40.

<sup>212</sup> es-Suyūfī, Celāluddīn 'Abdurrahmān, *Ṭabaḳātu'l-huffāz*, Beyrut 1983, s. 522.

<sup>213</sup> ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebāir*, tahk. Muḥyiddīn Metū, Dāru İbn Keşir, Dımaşk, 1988, s. 24.

<sup>214</sup> ez-Zehebî, Ḥatib el-Bağdādī (463/1071), İbn 'Asākir (571/1175), İbnu'l-Esīr (630/1233), Ebū Şāme (665/1266)...gibi müerrihlerin tarihlerini; Şeyḫulislam el-Enşarī'nin (481/1088) *el-Fāruk fī ş-şifāt*, İbn Teymiyye'nin (728/1328) *Minhācu'l-i'tizāl* isimli eserlerini ihtisar etmiştir. Bkz. Güleç, *Zehebî*, s. 54-57.

<sup>215</sup> ez-Zehebî nasihat ve tenkit içeren bu risaleye, *er-risāletu'z-zehebiyye ilā ibn Teymiyye* ismini vermiştir. Bkz. Güleç, *Zehebî*, s. 64.

<sup>216</sup> ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebāir*, s. 24.

ez-Zehebî, eserlerinde rivayet ettiği hadislerde herhangi bir zaafiyet varsa bunu belirtmiş, isnad veya metindeki illet hakkındaki görüşlerini söylemiş, ricalin cerhi veya adli hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Onun öğrencisi Şalaḥuddīn eş-Şafedî (764/1362), dönemindeki âlimler içerisinde bu konuda en hassas olanın ez-Zehebî olduğunu kaydeder.<sup>217</sup> İbn Keşîr'in de tefsirinde naklettiği hadisleri benzer bir yaklaşımla değerlendirdiği görülmektedir. İbn Keşîr'in hadisleri kritik ederken uyguladığı metodun ona, el-Mizzî'nin yanı sıra, el-Mizzî'nin *Tehzîbu'l-kemâli* üzerinde tasarruf yapabilen diğer hocası ez-Zehebî'den geçtiği anlaşılmaktadır.

ez-Zehebî'nin Ebū'l-Fidā'nin nezdinde diğer hocalarından farklı bir yeri vardır. İbn Keşîr tefsirinde zaman zaman hocasından alıntılar yapmıştır. Hatta İbn Teymiyye'nin (728/1328) bir hadis ile ilgili kanaatini bile ez-Zehebî'nin sözleri ile aktarmıştır.<sup>218</sup> O, eserinde, hocalarından Ebū'l-'Abbās el-Ḥaccār'ın (730/1330) kendi isnadı ile naklettiği bir hadisin senedini ve metnini ez-Zehebî'den de dinlediği kaydını düşerek nakleder.<sup>219</sup> O, gerekli gördüğü yerlerde de üstadının mevzuat hakkındaki bilgisine müracaat eder ve hadisler hakkında son sözü ona bırakır.<sup>220</sup>

ez-Zehebî ali isnada önem veren ve kendi tarikiyle rivayette bulunan bir muhaddis idi. İbn Keşîr, hocasının rivayet ettiği bu hadisleri isnad zincirini de tam olarak vererek tefsirinde kullanmıştır.<sup>221</sup>

İbn Keşîr'in hocasının eserlerine de atıf yapar. O, büyük günahları zikrettiği 4/Nisā' 29-30. ayetlerin tefsirinde ez-Zehebî'nin *Kitābu'l-kebā'ir*'ine müracaat edilmesini ister.<sup>222</sup>

### 1.2.2.9. Diğer Hocaları

1. İbnu's-Suveydî, Bedruddīn Muḥammed ibn İbrāhīm eş-Şa'dī el-Enşārī (711/1311)

---

<sup>217</sup> Güleç, *Zehebi*, s. 60.

<sup>218</sup> T, I. 471.

<sup>219</sup> T, IV. 357.

<sup>220</sup> T, I. 265; III. 516.

<sup>221</sup> T, I. 586.

<sup>222</sup> T, I. 487.

2. Necmuddīn Mūsā ibn ‘Alī ibn Muḥammed el-Cilī ed-Dımaşķī (716/1316)<sup>223</sup>
3. Şerefuddīn Ebū Muḥammed ‘İsā ibn ‘Abdirrahmān ibn Me‘alī ibn Aḥmed el-Muta‘im el-Maḳdīsī eş-Şālihī el-Ḥanbelī (717/1317)
4. Ruknuddīn Zekeriyā ibn Yūsuf el-Becelī eş-Şāfi‘ī (722/1322)<sup>224</sup>
5. Dīya’uddīn ‘Abdullāh ez-Zerbendī (723/1323)<sup>225</sup>
6. Aḥmed ibn Muḥamed ibn Ḥasen ibn Hibetullāh ibn ‘Abdillāh ibn Ḥuseyn ibn ‘Asākir, ed-Dımaşķī (723/1323)<sup>226</sup>
7. Şemsuddīn Ebū Naşr Muḥammed ibn ‘İmāduddīn (723/1323)<sup>227</sup>
8. Kāḳī Muḥyiddīn Ebū Zekeriyā Yaḥyā ibn İşhāk ibn Ḥalīl eş-Şeybānī eş-Şāfi‘ī (724/1324)<sup>228</sup>
9. Muḥammed ibn Ca‘fer ibn Feruş el-Lebbād (724/1324)
10. ‘Afīfuddīn Muḥammed<sup>229</sup> ibn ‘Umar ibn ‘Uşmān eş-Şaķalī ed-Dımaşķī el-Ḥanefī (725/1325)
11. ‘Afīfuddīn İşhāk ibn Yaḥyā ibn İşhāk el-Āmidī ed-Dımaşķī el-Ḥanefī (725/1325)<sup>230</sup>
12. Şadruddīn Suleymān ibn Hilāl ibn Şibl el-Ca‘ferī ed-Dımaşķī eş-Şāfi‘ī (725/1325)<sup>231</sup>

<sup>223</sup> İbn Keşīr, el-Cilī’den yazıyı öğrenmiştir. M, XIV. 150.

<sup>224</sup> M, XIV. 119.

<sup>225</sup> İbn Keşīr, ez-Zerbendī’den nahiv okumuştur. Müfessirin hocası hakkında verdiği bilgilere göre ez-Zerbendī, aklını yitirmiş, bu sebeple akıl hastanesine yatırılmış, Hıristiyan olduğunu ilan edip kaleye saldırmış, casus zannedilerek sultanın emri ile idam edilmiştir. Bkz. M, XIV. 123.

<sup>226</sup> el-Birzālī’nin (739/1339) de hocası olan Bahauddīn Kāsim (723/1323) Dımaşķ tarihçisi İbn ‘Asākir’in (571/1175) soyundan gelmektedir. İbn Keşīr 570 hadis şeyhinden nakillerin bulunduğu yedi ciltlik bir eseri bu üstadına okuyarak icazet almıştır. el-Birzālī (739/1339) ise Bahauddīn’e tekrarlarıyla birlikte 550 cüz hadis kitabı okuyarak icazet almıştı. Aynı zamanda tabipte olan Kāsim el-Mizzī’yle de arkadaş idi. Bkz. M, XIV. 124-125.

<sup>227</sup> İbnu’ş-Şirāzī(723/1323) İbn Keşīr’in kayınpederi el-Mizzī’nin de kendisinden ali senedlerle hadis aldığı hocasıdır. Bkz. M, XIV. 126.

<sup>228</sup> Kāḳī Ebū Zekeriyā (724/1324) İmam en-Nevevī’nin talebelerindendi, Emevī Camii’nde ders okutmuş, kadılık yapmıştı. İbn Keşīr, Dāreketnī’nin *Sunen*’ini ve diğer hadis kitaplarını bu hocasından sema yoluyla aldığı söyler. Bkz M, XIV. 132.

<sup>229</sup> ‘Afīfuddīn Muḥammed, İbnu’ş-Şalāh’tan (643/1245) el-Beyḥaķī’nin (458/1066) süneninin bir kısmını rivayet edenlerin sonuncusudur. İbn Keşīr de ondan bu rivayetleri sem‘ yolu ile almıştır. Bkz. M, XIV. 137.

<sup>230</sup> Bkz. M, XIV. 138-139.

<sup>231</sup> Bkz. M, XIV. 139.

13. Şemsuddīn İbnu'z-Zerrad Muḥammed ibn Aḥmed ed-Dımaşķī eş-Şālihī (726/1326)
14. Kemāluddīn ibn Kādī Şuhbe, Abdulvehhāb ibn Muḥammed el-Esedī eş-Şuhbī eş-Şāfi'ī (726/1326)<sup>232</sup>
18. 'İzzuddīn İbnu'l-Ḳalānisī (729/1329)
19. Ebū'l-Kāşım Muḥammed ibn Muḥammed el-Ezdī el-Ġırnāṫī el-Endelusī (730/1330)<sup>233</sup>
20. Şemsuddīn Ebū 'Abdillāh Muḥammed ibn Şerefuddīn el-Ba'lebekī el-Ḥanbelī (730/1330)<sup>234</sup>
21. Cemāluddīn Ebū'l-'Abbās İbn el-Ḳalānisī (731/1331)<sup>235</sup>
22. Cemāluddīn Suleymān ibn el-Ḥaṫıḫb (734/1334)<sup>236</sup>
23. Şemsuddīn Maḥmūd ibn 'Abdirrahmān ibn Aḥmed el-İşbehānī (749/1348)<sup>237</sup>
24. Kemaluddīn 'Abdulvehhāb ibn 'Umar ibn Keşīr (750/1349)<sup>238</sup>
25. İbnu'l-Ḥabbaz, Şemsuddīn Muḥammed ibn İsmā'ıl ibn İbrāhīm ibn Berekāt el-Ḥanbelī (756/1355)<sup>239</sup>

### 1.2.3. Eserleri

#### 1.2.3.1. Tefsir Alanındaki Eserleri

1. *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm*<sup>240</sup>

<sup>232</sup> Bkz. M, XIV. 146. İbn Keşīr, İbn Kādī Şuhbe'den Aḥmed ibn Ḥanbel'in *Musned*'ini icazet yoluyla almıştır.

<sup>233</sup> İbn Keşīr, 724/1324 yılında hac yolculuğu sırasında Dımaşķ'a uğrayan Muḥammed el-Ezdī'den Şaḫıḫ-i Muslim'i dokuz oturumda dinleyerek almıştır. Bkz. M, XIV. 172.

<sup>234</sup> M, XIV. 172.

<sup>235</sup> Kazaskerlik ve beytülmal vekilliği gibi resmî görevlerde bulunmuştur. M, XIV. 180.

<sup>236</sup> Şam'da Şeyhu's-şuyuh, ḳādī'l-ḳudāt'lık görevlerinin ardından Mısır'a göçtü. Orada da kazaskerlik ve müderrislik yaptı. İbn Keşīr'in hadis hocalarındandır. Bkz. M, XIV. 194.

<sup>237</sup> Şafii mezhebindedir. Tefsir telif etmiştir. İbn Keşīr ondan diğer ilimlerin yanında daha çok usulde istifade etmiştir.

<sup>238</sup> İbn Keşīr'in ağabeyi olan Kemaluddin, ona ilk eğitimini de veren hocasıdır. Bkz. Paksoy, *İbn Keşīr*, s. 58.

<sup>239</sup> Yüz elliden fazla şeyhden hadis almıştır. Ondan da el-Mizzī, ez-Zehebī, Subkī ve İbn Keşīr hadis dinlemiştir. İbnu'l-'İmād, *Şezerāt*, VI. 181.

<sup>240</sup> *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm* ilk olarak 1300-1302/1882-1884 tarihleri arasında neşredilmiştir. İlk baskı oldukça hatalıdır. 1343-1347/1924-1928 tarihleri arasında ise Reşīd Rıdā (1354/1935) tarafından *Beğavī Tefsiri* ile birlikte dokuz cilt olarak basılmıştır. Bkz. İsmā'ıl Sālim, *İbn Keşīr*, s. 124. *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm* üzerinde Arap dünyasında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:



2. *Fedā'ilu'l-kur'ān*<sup>241</sup>

### 1.2.3.2. Hadis Alanındaki Eserleri

3. *Cāmi'u'l-mesānid ve's-sunen el-hādī li aqvemi's-senen*

4. *İhtisāru 'ulūmi'l-hadīs*<sup>242</sup>

5. *Musnedu'l-fārūḳ emīri'l-mu'minīn ebī ḥafṣ 'Umar ibn Ḥaṭṭāb ve aqvāluhu 'alā ebvābi'l-'ilm*<sup>243</sup>

6. *Tahrīcu eḥādīsi edilleti't-tenbīh*

7. *Tuḥfetu't-ṭālib bi ma'rifeti eḥādīsi muḥtaşari ibni'l-Ḥācib*

8. *Musnedu'ş-şeyḥayn*

### 1.2.3.3. Fıkıh Alanındaki Eserleri

9. *İrşādu'l-fāḳīh ilā ma'rifeti edilleti't-tenbīh*

10. *el-İctihād fī talebi'l-cihād*

### 1.2.3.4. Tarih ve Tabakat Alanındaki Eserleri

11. *el-Bidāye ve'n-nihāye*<sup>244</sup>

---

Aḥmed Muḥammed Şākir (1958) tefsirin ihtisarını yaparak *'Umdetu't-tefsīr 'ani'l-ḥāfiẓ İbn Keşīr* ismi ile beş cilt olarak yayımlamıştır.

Muḥammed Nesib er-Rifāi eserin muhtasarını dört cilt olarak hazırlamış ve *Tefsīru'l-'aliyyi'l-ḳādir liḥtişāri tefsīri İbn Keşīr* ismiyle bastırmıştır.

Muḥammed Kerīm Rāciḥ iki cilt olarak hazırladığı özet çalışmaya *Muḥtaşaru tefsīru İbn Keşīr* adını vermiştir.

Muḥammed 'Alī eş-Şābūnī de tefsirin tahkik ve ihtisarını yaparak *Muḥtaşaru tefsīru İbn Keşīr* ismiyle üç cilt olarak yayımlamıştır.

Yūsuf Abdurrahmān Mar'aşlī ve arkadaşları tefsirdeki hadislerin alfabetik fihristini hazırlamışlar ve çalışmalarına *Fihrisu eḥādīsi tefsīri İbn Keşīr* ismini vererek neşretmişlerdir. Bkz. Zuḥaylī, *İbn Keşīr*, 153-156; Paksoy, *İbn Keşīr*, 63-64; Özaydın, "İbn Keşīr", *TDVİA*, XX. 133.

<sup>241</sup> İbn Keşīr, *Fedā'ilu'l-Kur'ān*'ı tefsirine zeyl olarak telif etmiştir. Bu eser Reşīd Rıdā (1354/1935) tarafından tefsir ile birlikte basılmıştır.

<sup>242</sup> Aḥmed Muḥammed Şākir (1958) bu eseri *el-bā'isu'l-ḥaşīş şerḫu iḥtişāri 'ulūmi'l-hadīs* ismiyle neşretmiştir.

<sup>243</sup> Bu eserin müstakil bir eser olmayıp, müellifin *Musnedu'ş-şeyḥayn* isimli eserinin Hz. 'Umar rivayetlerini içeren kısmından oluştuğu ileri sürülür. (bkz. Zuḥaylī, *İbn Keşīr*, s. 164).

<sup>244</sup> İbn Keşīr'in bu eserinden derlemeler yapılarak farklı eserler müellifin adı ile yayımlandığı gibi, *Bidāye*'nin çeşitli bölümleri değişik başlıklar altında müstakil olarak basılmıştır. *Bidāye* kaynaklı eserler şunlardır: 1- *Bidāyetu'l-ḥalk*, 2- *'Alāmatu yevmi'l-ḳiyāme*, 3- *Ḳışaşu'l-enbiyā*, 4- *es-Sīretu'n-nebeviyye*, 5- *Şemāilu'r-rasūl ve delāilu nubuvvetih*, 6- *Mevlīdu rasūlillah*, 7- *el-Ḥaccetu'l-veda*, 8- *el-Mesīḫ 'İsā ibn Meryem*, 9- *İstişādu'l-ḥuseyn*, 10- *ed-delāilu m'ucizāti'n-nebī*, 11- *Sīretu 'Umar ibn*

12. *en-Nihāye fī'l-fiten ve'l-melāhim*<sup>245</sup>

13. *Ṭabaḳātu'l-fuḳahāi'ş-şāfi'yye*

14. *Menāḳıbu'l-imām eş-Şāfi'ī*

#### 1.2.3.5. Elyazması Eserleri

15. *et-Tekmīl fī'l-cerḥ ve't-ta'dīl ve ma'rifeti'ş-şikāt ve'd-ḍu'afā' ve'l-mecāhīl*<sup>246</sup>

16. *el-Kevākıbu'd-derarī fī't-tārīḥ*<sup>247</sup>

17. *Kitābu'l-aḥkāmı'l-kebīr*<sup>248</sup>

#### 1.2.3.6. Kayıp Eserleri

18. *Şerḥu şahīḥi'l-Buḥārī*<sup>249</sup>

19. *Aḥkāmı's-suḡrā*

20. *Eḥadīşu'l-uşūl*<sup>250</sup>

21. *Menāḳıbu ibn Teymiyye*<sup>251</sup>

22. *Musnedu Ebī Bekr eş-Şiddīk*<sup>252</sup>

---

<sup>245</sup> 'Abdilazīz, 12- Muḥtaşaru sīreti İbn Keşīr.

<sup>245</sup> Bu eser *el-bidāye ve'n-nihāye*'nin ikinci bölümünü teşkil eden *nihāye* kısmıdır. Ahir zaman olaylarını, fiten ve melahimi konu eden bölüm müstakil olarak kitaplaştırılmıştır.

<sup>246</sup> İbn Keşīr bu eserini *Cāmi'u'l-mesānid* isimli eserine mukaddime olarak hazırlamıştır. Bkz. Brockelmann, *GAL (suppl)* I. 180. İbn Keşīr, *et-Tekmīl*'i hazırlarken el-Mizzī'nin *Tehzību'l-kemāli* ile *eż-Zehab*'nin *Mizānu'l-itidāl fī naḳdi'r-ricāl* isimli eserlerini esas almış, iki eseri birleştirip üzerine ilaveler yapmıştır. Bkz. İsmā'ıl Sālim, *İbn Keşīr*, s. 130.

<sup>247</sup> Bu eserin sadece üçüncü cildi Beyazıt Kütüphanesi'nde 5016 numarada kayıtlıdır. Diğer ciltleri kayıptır.

<sup>248</sup> İbn Keşīr bu esrine tefsirinde pek çok yerde atıfta bulunmuştur bkz. T, I. 327, 337, 457, 466, 470, 474, 535; II. 14, 57, 99; III. 186; IV. 218. 'Aşkalānī (852/1448), İbn Keşīr'in *Kitābu'l-Aḥkāmı'l-kebīr*'i tamamlayamadığını, İbnu'l-İmād (1089/1679) ise hac babına kadar ulaşabildiği kaydeder. Bkz. 'Aşkalānī, *ed-Durer*, 374; İbnu'l-İmād, *Şezerāt*, VIII. 399. İbn Keşīr el-Enbiyā' suresinin tefsirinde Hocası el-Mizzī'nin ömrünün uzun olması için dua ettiğine göre tefsirini muhtemelen el-Mizzī hayatta iken yazmaya başlamıştır. Bkz. T, III. 200. Bu onun eserinin bir kısmını şeyhi hayattayken tamamladığını düşündürür. Hocasından sonra yirmi yıldan fazla yaşadığını düşündüğümüzde, müfessirin bu sürede atıflar yaptığı bir eser eksik bile olsa tamamlayamaması düşük bir ihtimaldir. Bu verilere dayanarak İbn Keşīr'in *Kitābu'l-aḥkāmı'l-kebīr*'i tamamladığını fakat bu eserin tamamını İbn Hacer'in görmediğini ve bir kısmının ilk dönemlerde kaybolmuş olabileceğini söylemek daha doğrudur.

<sup>249</sup> Bkz. T, III. 454, 475; IV. 106-107.

<sup>250</sup> Bkz. T, I. 555.

<sup>251</sup> Bkz. M, XIV. 145.

23. *Sīretu Ebī Bekr eṣ-Şiddīk*<sup>253</sup>
24. *Sīretu ‘Umar ibn el-Ḥaṭṭāb*<sup>254</sup>
25. *Fedāilu’ş-şeyḥayn*
26. *Sīretu Menglibuğa*
27. *Muhtaşaru kitābi’l-medhal ilā kitābi’s-sunen li’l-Beyhaķī*
28. *el-Muḳaddimāt*<sup>255</sup>
29. *Kitābu’l-ezkār ve fedāili’l-a‘māl*<sup>256</sup>
30. *Aḥkāmu’t-tenbīh*<sup>257</sup>
31. *Kitābu’ş-şiyām*<sup>258</sup>
32. *Kitābu’s-semā’*
33. *Cuz’ fī fethi’l-Ḳunṣtaṇiniyye*<sup>259</sup>
34. *Cuz’ fī’l- eḫādīsi’l-vāride fī faḍli’l-eyyāmi’l- ‘aşera min zilḫicce*<sup>260</sup>
35. *Cuz’ fī’r-radd ‘alā ḫadīsi’s-sicill*<sup>261</sup>
36. *Cuz fī ḫadīsi’ş-şūr*<sup>262</sup>
37. *Cuz’ fī’r-raddi ‘alā kitābi raf’i’l-cizye*<sup>263</sup>
38. *Cuz’ fī’ş-şalāti’l-vuşṭā*<sup>264</sup>
39. *Cuz’ fī’ş-şalāti ‘alā’n-nebiy fī’t-teşehhudi’l-āḫır*
40. *Cuz’ fī’z-zebīḫa elletī lem yuzker ismullāh ‘aleyhā*<sup>265</sup>

---

<sup>252</sup> Bkz. T, I. 407, 553.

<sup>253</sup> Bkz. T, IV. 225.

<sup>254</sup> Bkz. T, IV. 167.

<sup>255</sup> Bkz. T, III. 138.

<sup>256</sup> Bkz. T, I. 14.

<sup>257</sup> İbnu’l-‘Imād, *Şezerāt*, VIII. 397.

<sup>258</sup> Bkz. T, I. 215, 222, 224; III. 512.

<sup>259</sup> Bkz. T, I. 367.

<sup>260</sup> Bkz. T, III. 216.

<sup>261</sup> Bkz. T, III. 200.

<sup>262</sup> Bkz. T, II. 149.

<sup>263</sup> Bkz. M, XIV. 19.

<sup>264</sup> Bkz. T, I. 294.

<sup>265</sup> Bkz. T, II. 170.

41. *Cuz' fī mīrāsi'l-ebeveyen ma'a'l-ıhve*<sup>266</sup>
42. *Cuz' fī katli'l-kilāb*<sup>267</sup>
43. *Cuz' fī keffāreti'l-meclis*<sup>268</sup>
44. *Cuz' fī fādli yevmi 'arafē*<sup>269</sup>
45. *Cuz' fī taḥḥiri'l-mesācid*<sup>270</sup>
46. *Şıfatu'n-nār*<sup>271</sup>
47. *Cuz' fī duḥūli mü'mini'l-cin el-cenne*<sup>272</sup>
48. *Cuz' fī'l-eḥādīsi'l-vārideti fī'l-mehdī*
49. *Muşannefü fī taḥrīmi'l-cem'i beyne'l-uḥteyn*
50. *Cuz' fī tekzībi ḥadīş zekerahu'l-Ḥaḫīb fī tāriḫihi 'an ibn 'Umar*
51. *Cuz' fī mese'leti hel el-ıhvānu tusemmā ıhve*
52. *Cuz' fī isnādi ḥadīsi's-şefa'a*<sup>273</sup>

#### 1.2.4. Aldığı Görevler

İbn Keşir çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapmıştır. O, 736/1335 tarihinden ölümüne kadar, Şafiilere tahsis edilen Necibiyye Medresesi'nde ders okutmuştur.<sup>274</sup> Hocası ez-Zehebî'nin (748/1347) vefatıyla boşalan Ummu's-Şâlih Medresesi'ne müderris tayin edildi. Bu medresede verdiği ilk derse ulema, kadılar ve kalabalık bir halk topluluğu katıldı.<sup>275</sup> Yine Hafız ez-Zehebî'nin (748/1347) vefatından sonra Tenkiziyye Dāru'l-ḥadīş ve'l-Ḳur'ān Medresesi'nde ders verdi. Taḫıyyuddīn es-Subkī'nin (756/1355) vefatıyla boşalan Eşrefiyye Dāru'l-ḥadīş'inin meşihatlığına

<sup>266</sup> Bkz. T, I. 459.

<sup>267</sup> Bkz. M, XIV. 277.

<sup>268</sup> Bkz. T, IV. 26, 246, 563.

<sup>269</sup> Bkz. T, I. 243.

<sup>270</sup> Bkz. T, I. 172, III. 292.

<sup>271</sup> Bkz. T, IV. 543.

<sup>272</sup> Bkz. T, IV. 171.

<sup>273</sup> Bkz. Zuḫaylī, *İbn Keşir*, s. 181-183.

<sup>274</sup> M, XIV. 201.

<sup>275</sup> M, XIV. 260.

atandı. Bu göreve kısa bir süre devam etti.<sup>276</sup> 767/1366 tarihinde Emevî Camii'nde tefsir dersleri vermeye başladı.<sup>277</sup> el-Fātiha suresinin tefsirini yaptığı ilk derse, geleneğe uygun olarak, meliku'l-umera ve nāibu'ş-şaltana Seyfeddin Mengliboğa, kadılar ve ileri gelen devlet erkânı da katıldı.

Memlukler Devleti içerisindeki sivil memurlukların en önemlilerinden birisi de kâtiplik vazifesi idi. Zaman zaman gayrimüslimlerin de tercih edildikleri<sup>278</sup> kâtiplik, İbn Keşîr'in üstlendiği görevlerden birisiydi. O, tarihinde, kendisini özel şahısların katibi olarak takdim ettiği gibi,<sup>279</sup> sultanın katibi olarak da tanımlar.<sup>280</sup> İbn Keşîr'e üstlendiği kâtiplik görevi, devlet arşivinin kapılarını açmış ve normal şartlarda ulaşamayacağı pek çok resmî belgeyi görme imkânı da sağlamıştı. O, ulaştığı resmî vesikaları *el-Bidāye'*de yaşadığı dönemle ilgili bilgi verirken sık sık kullanmıştı. Özellikle tarihinin on dördüncü cildine yazdıklarını devlet arşivindeki çeşitli tutanaklardan, sultanların fermanlarından,<sup>281</sup> mahkeme kayıtlarından,<sup>282</sup> resmî yazışmalardan,<sup>283</sup> devlet ricalinin birbirine<sup>284</sup> veya sultana yazdıkları<sup>285</sup> mektuplardan iktibas etmişti. İbn Keşîr'in her fırsatta resmî belgelere atıfta bulunması *el-Bidāye'*nin sıhhatini ve değerini arttırmıştır.<sup>286</sup> İbn Keşîr'in Dımaşk naibi Emir Seyfeddin Ergun Şah'ın (750/1349) öldürülmesiyle ilgili verdiği şu bilgiler, onun gizli belgelere de ulaşabilecek bir konumda olduğunu göstermektedir: “Rebiulevvel ayının yirmi dördünde Cuma gecesi olunca Emir Seyfeddin Ergun Şah boğazlandı, ama intihar ettiğine dair tutanak tutuldu...”<sup>287</sup>

İbn Keşîr'in üstlendiği vazifelerden birisi de mahkeme heyeti üyeliğidir. O, Darussaade'de saltanat naibinin ve kâdî'l-kuḍāt'ların huzurunda kurulan yüksek mahkemelerin de azasıydı. 741/1341 yılında uluhiyet iddiasında bulunan 'Uşmān ed-Dekākī'nin (741/1341) yargılandığı Darussaade sarayında görülen davada, İbn Keşîr

<sup>276</sup> İbn Kādî Şuḥbe, *Tabakāt'u-Şafī'iyye*, III, 86; ed-Dāvūdī, *Tabakātu'l-mufessirîn*, I. 111.

<sup>277</sup> M, XIV. 365.

<sup>278</sup> Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (trc.) Neşet Çağatay, Ankara 1992, s.197.

<sup>279</sup> İbn Keşîr, 731/1331 yılında Şeyh 'Umar Selavī'nin (?) katibi olarak hacca gitmişti. Bkz. M, XIV. 252.

İbn Keşîr'in kâtipliğini yaptığı diğer bir isim de Ebū Bekir el-Ḥarīrī'dir (?). Bkz M, XIV. 279.

<sup>280</sup> M, XIV. 58.

<sup>281</sup> M, XIV. 165, 223, 231, 233.

<sup>282</sup> M, XIV. 360.

<sup>283</sup> M, XIV. 266.

<sup>284</sup> M, XIV. 187.

<sup>285</sup> M, XIV. 360.

<sup>286</sup> Ziya Polat, *İbn Keşîr*; s. 89.

<sup>287</sup> M, XIV. 266.

baştan sona üye olarak görev yaptı.<sup>288</sup> 755/1354 yılında Hz. Ebū Bekr, ‘Umar ve ‘Uşmān’a (ra.) küfrettiği ve Emevī Camii’nde Sünnilerle birlikte namaz kılmayı reddettiği için önce tutuklanıp kırbaç cezasına çarptırılan Hilleli bir Rafizi olan ‘Alī ibn Ebū’l-Faḍl ibn Muḥammed (741/1341) dört k̄ādī’l-kuḍāt’ın iştirakiyle sarayda toplanan ikinci mahkeme tarafından idama mahkûm edildi. Bu mahkemede de Ebū’l-Fidā heyet üyesi olarak vazife yapmıştı.<sup>289</sup>

İbn Keşir’in Darussaade sarayında iştirak ettiği bir diğer mahkeme de Şafii k̄ādī’l-kuḍāt’ı Tāceddīn ibn Taḳıyyuddīn es-Subkī (771/1370) aleyhine yapılan isnatların görüldüğü davaydı.<sup>290</sup> Subkī’nin Hanbeli ve Maliki k̄ādī’l-kuḍāt’ları tarafından suçlandığı, Dımaşq’ın dinî otoritelerinin birbirine düştüğü davada, İbn Keşir bilir kişi olarak görev yapmış, Tāceddīn es-Subkī lehinde görüş beyan etmişti.<sup>291</sup> Farklı günlerde üç oturumda karara bağlanan davada, sultan naibinin ve İbn Keşir’in çabaları ortamı yumuşatmış, iki tarafın barışmasını sağlamıştı.<sup>292</sup>

### 1.2.5. İlmî Kişiliği

“el-İmamū’l-muḥaddis, el-mufti’l-bār’i” unvanları<sup>293</sup> ile anılan İbn Keşir’i hocası ez-Zehebī (748/1347) *Tezkiretu’l-huffāz*’ın sonunda çağdaşı olan muhaddislerin arasında zikretmiş ve hadis ilminin çeşitli alanlarında verdiği eserler sebebiyle ondan övgüyle bahsetmişti. Zehebi, İbn Keşir’e ‘el-Faḳīhu’l-muftī’ lakabını da vermişti.<sup>294</sup> Hocasının talebesi hakkında kullandığı ifadeler, henüz genç sayılabileceği yaşlarda İbn Keşir’in ilim otoriteleri arasına girdiğini gösterir.

İbn Keşir’in ilmî kişiliği yönünden dikkat çeken vasıflarından birisi, onun rivayet ilimlerindeki vukufiyetidir. O gençlik çağlarında hadis hafızı olmuş, hadis metinlerinde maharet kazandığı gibi rical ilminde de temayüz etmişti. Eserlerinin ana materyallerini, derinleştiği rivayet ilimleri teşkil etmekteydi. O, rivayet ilimleri içerisinde hadisi öne çıkarmıştı. *el-Bidāye*’yi bile hadis ilminin kriterlerine bağlı kalarak şekillendirmeye

<sup>288</sup> M, XIV. 221-222

<sup>289</sup> M, XIV. 287.

<sup>290</sup> M, XIV. 360-361.

<sup>291</sup> M, XIV. 360.

<sup>292</sup> M, XIV. 360-361.

<sup>293</sup> Şākir Muştafā, *et-Tārīḫu’l-‘Arabī*, IV. 83.

<sup>294</sup> ez-Zehebī, *Tezkiretu’l-huffāz*, IV. 1508.

çalışmıştı.<sup>295</sup> Ele aldığı nakilleri sened ve metin yönünden tetkik ederken yaptığı analizler, onun müellefatını benzerleri arasında farklı bir yere oturtmuştu. Hıfzının kuvveti onu çağdaşı muhaddislerden ayıran bir diğer niteliği idi.<sup>296</sup> O, kitaplarında kaydettiği hadisleri, çoğu zaman kaynaklara bakma ihtiyacı hissetmeden ezberinden yazmıştı. Müfessirin bu özelliği kendisine yöneltilen bazı tenkitlerin de kaynağı olmuştur.<sup>297</sup>

Ebū'l-Fidā İbn Keşir fıkhıta Şafii, itikatta Eşari mezhebine mensuptu.<sup>298</sup> Bununla birlikte o, diğer mezheplerin görüşlerini de tartışmadan ve eleştirmeden naklederdi. Rekabetin, hatta zaman zaman taassuba varan tutuculuğun yaşandığı bir dönemde İbn Keşir, Sünniliğin diğer mezheplerine eşit mesafede durmuştu. Oadaki birleştirici tavrın gelişmesinde karakterinin yumuşaklığıyla<sup>299</sup> birlikte, her mezhepten hocadan ders alması etkin olmuş olabilir. Onun, ilim okuduğu üstatları arasında resmî görev almaktan kaçınanların yanı sıra, kazaskerlik, kâdî'l-kuḍāt'lık, beytülmal vekâleti gibi üst düzey bürokratik görevler üstlenen, yönetimle yakın ilişkileri olan âlimler de vardı. Hocalarının dünya ve siyasete bakışlarındaki çeşitlilik İbn Keşir'in dünya görüşünde de etkili olmuştu. Bu sayede o, olaylara muasırı olan pek çok âlimden, hatta hocası İbn Teymiyye'den, daha realist yaklaşabilmiş, yönetim ve toplumla daha barışık bir tavır takınmıştı. Siyasi otorite aleyhine her türlü isyana karşı çıkmış, devletle olduğu gibi ulema ve halkla iyi ilişkiler içinde olmuştu. Hemen her konuda ılımlı bir politika takip etmişti.<sup>300</sup> İzlediği yol onu, hükümdarlar, naibler, emirler,<sup>301</sup> ulema ve halk nezdinde güvenilir bir şahsiyet konumuna getirmişti. Kritik siyasi meselelerde bile onun fetvasına başvurulmuş ve verdiği kararlara uyulmuştu.

<sup>295</sup> Bkz. Ebū 'Abdirrahmān ibn 'Akīl, "el-Bidāye ve'n-nihāye", *Mecelletu'l-Fayṣal*, Riyad, 18 (1978), 116-120; 'Abdurrahmān 'Uṭbe, *Ma'a'l-mektebeti'l-'Arabiyye dirāseti fī ummehāti'l-meşādiri ve'l-merāci'l-mutteşileti bi't-turāṣ*, Dāru'l-evzā'ī, Beyrut 1984/1404, s. 205-206. İbn Keşir tarihini oluştururken sadece siret yazarlarından nakille yetinmemiş, Ahmed ibn Hanbel başta olmak üzere, el-Beyhaḳī, Ebū Na'im, el-Buḫārī, Muslim gibi muhaddislerden de sık sık hadis alıntılarını yapmıştır. O, İbn İshāḳ, İbn Hişām, Mūsā ibn 'Ukbe gibi tarihçilerin naklettikleri haberler ile hadis müdevvenatındaki rivayetleri birleştirmeye gayret etmiştir. O bu gaye ile rivayetlerin tahlillerini yapmış, zayıf isnadları göstermiş, hadislerin derecelerini tebyin etmiştir. Böylelikle tarihteki tutarsızlıkları hadisin sistematiği içerisinde çözmeye çabalamıştır. *el-Bidāye* bu yönüyle kendinden önce telif edilen siret eserlerinden ayrılmış, kendinden sonrakilere de örnek olmuştur. Bkz. Abdulvehhāb İbrāhīm Ebū Suleyman, *Kitābu'l-baḫṣu'l-'ilmī*, Mekke 1983, s. 567-569; Sellūmī, *Divānu'l-cund*, s. 49-50.

<sup>296</sup> İbn Kādī Şuḫbe, *Tabakāt'u-Şafī'iyye*, III. 86; İbnu'l-'Imād, *Şezerāt*, VIII. 399.

<sup>297</sup> Bkz. Paksoy, *İbn Keşir*, s. 119-121.

<sup>298</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 208.

<sup>299</sup> İbn Hacer, *ed-Durer*, I. 374.

<sup>300</sup> Özaydın, "İbn Keşir", *TDVİA*, XX. 133.

<sup>301</sup> Bkz. M, XIV. 285.

Mesela 767’de haçlılar İskenderiye’ye saldırmış, şehri yakıp yıkarak Müslümanları katletmiş dört bin kadar çocuk ve kadını da esir almışlardı. Memluk sultanı el-Meliku’l-Eşref II (778/1376) yayımladığı bir menşurla Suriye’deki Hıristiyanların mallarının dörtte birinin İskenderiye’nin imarı ve Frenklere saldırmak için hazırlanacak ordunun teçhizi için müsadere edilmesini emretmişti. Mısırlı fakihlerin cevaz veren fetvalarına rağmen İbn Keşîr, gayrimüslim tebaanın cizye dışındaki mallarına el koymanın şer’an caiz olmadığını söylemiş, bunun yerine onların tehditle gözlerinin korkutulmasını önermişti. Sultan da onun görüşüne uyarak Hıristiyan vatandaşların mallarına el koymaktan vazgeçmiş, İbn Keşîr’in teklifi doğrultusunda bir strateji izlemişti.<sup>302</sup>

İbn Keşîr’in takip ettiği ılımlı politikanın bir diğer örneği de Dımaşk’ın saltanat naibi Seyfeddîn Baydemir’in, Mısır Atabeki Emir Seyfeddin Yelboğa (768/1366) aleyhine İbn Keşîr’den istediği fetvaya İbn Keşîr’in yanıtıdır. O cevabında, daha büyük mefsedete sebep olmaktan kaçınılmasını tavsiye etmişti.<sup>303</sup>

İlmî vukufiyetinin yanı sıra devlete bağlılığı ve hemen her konuda izlediği ılımlı politika onu halife nezdinde de muteber bir konuma taşımıştı.<sup>304</sup> 753/1352 yılında Memluk sultanı ile birlikte Dımaşk’a gelen halife Mu’tezid Billah (763/1362), onu huzuruna kabul etmişti. İbn Keşîr, bu görüşmede halifeye, Aḥmed ibn Ḥanbel’in (241/855) *Musned*’inde İmam Şâfi’î’den (204/819) rivayet ettiği bir cüz hadisi, kendi isnadıyla okumuştur.<sup>305</sup>

---

<sup>302</sup> M, XIV. 357-359.

<sup>303</sup> Baydemir, Yelboğa ile aralarındaki siyasi çekişme için İbn Keşîr’e mektup yazarak ondan fetva ister. İbn Keşîr olayı şöyle nakleder: “Fetva sormak amacıyla bana yazılı olarak şöyle bir soru gönderilmişti: “Bir hükümdarın bir köle satın alıp o köleye ihsanda bulunması, ona mal verip onu devlet kademesinde yükseltmesi, sonra o kölenin, efendisine hücum edip onu öldürmesi, malını alıp varislerini o maldan mahrum bırakması, kendisinin ise memleket tahtına geçmesi, tahta geçtikten sonra ülkenin naiblerinden bazılarını, öldürmek amacıyla yanına gelmeleri için haber göndermesi durumunda, haber gönderilen bu naib onun yanına gitmese olur mu? Yahut kendi canını ve malını korumak için tahta geçen bu köle, hükümdarla savaşması durumunda öldürülürse şehit sayılır mı, sayılmaz mı? Öldürülen hükümdarın varislerinin miras hakkını kurtarmak amacıyla uğraş veren kimse sevap kazanır mı? Onun kisasını tatbik etmek için çabalayan kimse sevap kazanır mı, kazanmaz mı? Bu hususta lütfen bize fetva verin. Sizin sevabınızı da Allah versin.” Emirden bu soruyu bana getirene dedim ki: “Eğer onun amacı kendisini Allah’a karşı olan sorumluluktan kurtarmaksa Cenâb-ı Allah onun niyetini ve amacını herkesten daha iyi bilir. Sonucunda bundan daha ağır bir mefsedete yol açacak belirli bir hakkı elde etmeye çalışmasın. Bu talebini normal yoldan elde edebileceği bir zamana kadar ertelesin. Ama bu fetvayı istemekteki maksadı, bununla devlet erkânını ve emirleri etrafında toplamak için güç sahibi olmaksın, o zaman bu fetvayı önce büyük kadırlardan ve âlimlerden sorması gerekir. Bunlardan sonra diğer müftülere sorsun. Allah doğruya ulaşma hususunda başarı verecek olan yegâne zattır.”” Bkz. M, XIV. 322.

<sup>304</sup> Özeydın, “İbn Keşîr”, *TDVİA*, XX. 132.

<sup>305</sup> M, XIV. 282.



İbn Keşir belâgat ve şiire de yönelerek Arap dilinin inceliklerine vakıf olmuştur.<sup>306</sup> Huzurunda şiir yarışması düzenlenecek kadar<sup>307</sup> Arap edebiyatında derinleşmesine rağmen, bazı müfessirlerin neredeyse her ayetin tefsirinde istihsad için kullandıkları şiire, az müracaat etmiştir.

İbn Keşir hocalarının yanı sıra en-Nevevî’den (676/1277) de etkilenmişti. Bu etki onun eserlerinde hissedilmektedir. O, tefsirinde yer yer en-Nevevî’nin hadisçiliğine müracaat etmiştir.<sup>308</sup> en-Nevevî’ye hayranlığını *el-Bidāye*’de açıkça ifade etmiştir. 763 senesi olayları arasında, ona gördüğü bir rüyasını anlatmıştır. Rüyasında en-Nevevî’ye; “Ey efendim! Niçin İbn Hâzım’ın (456/1064) musannef eserlerinden bir kısmını mühezzep şerhinize dahil etmediniz?” diye sorar. en-Nevevî’den İbn Hâzım’ı sevmediği cevabını alır. İbn Keşir de ona, İbn Hâzım’ı kendisinin de sevmediğini, sebeplerini de açıklayarak söyler.<sup>309</sup> Müfessirin anlattığı bu rüya onun realistliğinin yanında duygusal bir şahsiyete de sahip olduğunu gösterir. Karakterindeki duygusal bağlılık İbn Keşir’i hocalarını takibe ve onları savunmaya götürmüştü. O, eserlerinde sık sık hocalarının görüşlerini nakletmiş, problemleri konularda onlarla istihsada yönelmişti. Şeyhlerinden yaptığı alıntılarının uzunluğu, onun eserlerini inceleyen araştırmacıları, hocalarının başlayıp da bitiremediği eserleri tamamlama amacı gütmüş olabileceği düşüncesine sevk etmektedir. Şeyhi el-Birzālî’nin (739/1339) tarihine zeyl olarak yazdığı *el-Bidāye* için sarf ettiği cümleler bu kanaati kuvvetlendirmektedir. “el-Birzālî” başlığı altında konu ettiğimiz, beyanda İbn Keşir hocasının bıraktığı yerden tarihi yazmaya devam ettiğini söylemiş ve bu işi bir gediği kapamak olarak görmüştür.<sup>310</sup>

<sup>306</sup> ed-Dāvūdî, *Tabaḳātu’l-mufessirîn*, I. 110.

<sup>307</sup> M, XIV. 337.

<sup>308</sup> Bkz. T, III. 514-515.

<sup>309</sup> M, XIV. 332.

<sup>310</sup> M, XIV. 214.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN KEŞİR'İN TEFSİRİNDE TEMEL VURGU: İSRÂ'İLİYYÂT VE MEVKUF HADİSİN KAYNAKLARI

#### 2.1. İSRÂ'İLİYYÂT

İsrâ'ilî kaynaklara dayanan haber ve rivayetleri ifade eden İsrâ'iliyyât kelimesi,<sup>1</sup> zahiri itibariyle her ne kadar Yahudi kaynaklardan rivayet edilen bilgileri işaret ediyorsa da tefsir ve hadis âlimleri bu kelimeyi kullanırken Yahudi kıssalarından daha kapsamlı bir manayı kastetmektedirler. Onların terminolojisinde İsrâ'iliyyât; tefsir ve hadise karışan aslı Yahudi, Hıristiyan<sup>2</sup> veya bir başka kaynağa dayanan haberlerdir. Çağdaş araştırmacılar kavramın kapsamına; Yahudilik ve Hıristiyanlığın<sup>3</sup> yanı sıra, Zerdüştlük ve yakın doğu dinlerinin de girdiğini söylemektedirler. Yeni yaklaşıma göre tefsirlerdeki yabancı materyallerin tamamı İsrâ'iliyyâttır.<sup>4</sup> Eski din ve kültürlerden yapılan ödünçlemelerin genellikle İsrâ'iliyyât diye anılmasının en önemli sebebi olarak,

---

<sup>1</sup> Remzî Na'nâ'a, *el-İsrâ'iliyyât ve eşeruhâ fî kutubi't-tefsîr*, Dâru'l-çalem, Dımaşk 1970, s. 71; W. M. Brinner, "İsrâ'iliyyât", *Encyclopædia of Arabic Literature*, Edited by Julie Scott Meisami, Paul Starkey, London, I (1998), 400-401, p. 400.

<sup>2</sup> Muşafâ İbrâhîm Meşîni, *Medresetu't-tefsîr fî'l-endelus*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1986, s. 529.

<sup>3</sup> Muḥammed Ebû Şehbe, *el-İsrâ'iliyyât ve'l-Mevdû'ât fî kutubi't-tefsîr*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 2005, s. 13-14; Remzî Na'nâ'a, *el-İsrâ'iliyyât*, s. 73.

<sup>4</sup> İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative and İsrâ'iliyyât in Vestern Scholarship and in Classical Exegesis*, basılmamış doktora tezi, The University of Leeds, 2000, s. 114; Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâ'iliyyât*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 29; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 120.

nakledilen rivayetlerin çoğunlukla Yahudi kültüründen kaynaklı olması gösterilir.<sup>5</sup> İslam'ın geldiği dönemde Arap yarımadasında Yahudilerin Araplar ile karışmış bir halde yaşamaları,<sup>6</sup> diğer din mensuplarına göre çoğunluğu teşkil etmeleri,<sup>7</sup> bunun sonucunda diğer kültürlerle göre Yahudi kültürüne Arapların daha iyi muttali olmaları, söz konusu materyallerin İsrailoğullarına nispet edilmesinin etkenleri arasında gösterilir.

### 2.1.1. İsrâ'îliyyâtın Kapsamı

İsrâ'ilî rivayetler genel olarak peygamberleri, peygamberlerin tebliğlerini, yaptıkları uyarılara uymayanlara verilen cezaları, onlara ittiba eden zahitlerin söz, davranış ve mazhar oldukları manevi lütufları konu etmektedir. Bazı araştırmacılar İsrâ'îliyyâtın muhtevasına, sadece bu tür geçmiş olayların değil; gelecekteki olay ve gayba dair bilgilerle, fiten ve melahimi ilgilendiren rivayetlerin de girdiğini söylemişlerdir.<sup>8</sup>

Tefsirlerde, özellikle Kur'an kıssalarında,<sup>9</sup> Ehl-i Kitabın kutsal metinlerinden ödünclemeler yapılmıştır. Muhammed Hamidullah (2002) bu alıntılara sebep olarak; Kur'an'ın peygamber kıssalarını tafsilatlı aktarmayıp özlü ifadelerle vermesini, bunun karşısında Müslümanların merak duygusunu tatmin çabalarını gösterir. Müslümanlar, bilhassa Kur'an'da adı geçen şahıslar hakkında biraz daha malumata ulaşmak için her yerde elde edebilecekleri Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmişlerdi.<sup>10</sup>

Kur'an ve hadislerdeki peygamber kıssalarının Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinlerindeki hikâyeler ile paralelliği sebebiyle,<sup>11</sup> şarkiyatçılar da tartışmaya müdahil

<sup>5</sup> Muhammed Hüseyin, ez-Zehebî, "Tefsir ve Hadiste İsrâ'îliyyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Muhammed Yılmaz, 2/1 (2002), 148-181, s. 162; Bkz. Ebû Şehbe, *el-İsrâ'îliyyât*, s. 14.

<sup>6</sup> İbn Haldûn, *Muqaddime*, I. 439-440; bkz. Muhammed Cevâd Muğniye, *İsrâ'îliyyâtü'l-kur'ân*, Dârulcevâd, Beyrut 1984, s. 16-23.

<sup>7</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâ'îliyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, XXIII (2001), 195-199, s. 195.

<sup>8</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâ'îliyyât", *TDVİA*, XXIII. 195.

<sup>9</sup> G. Vajda, "İsrâ'îliyyât", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden, IV (1978), p. 212.

<sup>10</sup> Muhammed Hamidullah, "İslami İlimlerde İsrâ'îliyyât Yahut Gayri İslami Menşeli Rivayetler", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, çev. İbrahim Canan, Ankara, II (1977), 295-319, s. 295.

<sup>11</sup> Bkz. Peter G. Riddell, *Islam in the Malay-Indonesian world transmission and responses*, C. Hurst & Co. Publishers Ltd, London 2001, p. 64-68; Samuel Rosenblatt, "Rabbinic Legends in Hadith", *The Moslem World a Christian quarterly review of current events, literature, and thought among Mohammedans*, Editors Samuel M. Zwemer, Edwin E. Calverley, the Hartford Seminary Foundation, Hartford, Connecticut, XXXV (1945), 237-252.

olarak bu tür rivayetleri konu eden araştırmalar yapmışlardır.<sup>12</sup> Batılı araştırmacıların konuya yaklaşımları genelde, İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlıktan esinlenerek meydana getirilen bir din olduğu tezine dayandığı<sup>13</sup> için onlar, İslami literatürün hemen her alanında İsrailî bilgilerin mevcut olduğu kanaatini taşımaktadırlar.<sup>14</sup> Bu bağlamda İslami literatürde yer almalarına rağmen Yahudi ve Hıristiyanların yazılı kaynaklarında bulunmayan kıssa ve haberlerin de ya Apokrifik materyallere ya da şifahi nakillere dayandıkları iddiasını gündeme getirmişlerdir.<sup>15</sup> İddialarına, mütekaddimîn devri âlimlerinin eserlerinde Ehl-i Kitaptan yaptıkları alıntıları, bu alıntılar üzerinde yürüttükleri tartışmaları ve bu tartışmalarda kullandıkları argümanları delil olarak sunmuşlardır.<sup>16</sup>

Batıda yürütülen çalışmalarda İsrâ'îliyyât teriminin çıkışı ve bu terimi ilk kullananın kim olduğu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>17</sup> Şarkiyatçılar incelemelerinde, IV/X. yüzyıldan önce kaleme alınan bazı eserlerde de İsrâ'îlî rivayetlerin bulunduğu hareketle bu terimi kimlerin kullandığını tespit etmişlerdir.<sup>18</sup> İsmail Albayrak'ın aktardığına göre; İsrâ'îlî kaynaklara dayanan rivayetleri konu edinen ilk eserler olarak, Vehb ibn Munebbih'e (124/741) nisbet edilen, *Kitâb el-İsrâ'îliyyât* ile Hammâd ibn Seleme'nin (167/783) *Aḥbârü benî isrâ'îl*'i gösterilir.<sup>19</sup> Albayrak, R. Tottolli'den nakille, İsrâ'îliyyâtı ilk olarak Mes'ûdî'nin (345/956) *Murûcu'z-zeheb*'inde terim olarak kullandığını söyler.<sup>20</sup> İsrâ'îliyyât terimini kullanan diğer meşhur âlimler, Ğazâlî (505/1111) ve Turtuşî'dir (520/1126). Tottolli'ye

<sup>12</sup> Bkz. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, p. 8-10; Jacob Lassner, "The "One Who Had Knowledge of The Book" and the "Mightiest Name" of God. Qur'anic Exegesis and Jewish Cultural Artifacts", *Studies in Muslim-Jewish Relations*, Edited by Ronald L. Nettler, Harwood Academic Publishers, Chur / İsviçre, I (1993), 59-74; Marilyn Robinson Waldman, "New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'an", *Studies in Islamic and Judaic traditions: papers presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies*, Edited by William M. Brinner, Stephen D. Ricks Center for Judaic Studies, University of Denver, Scholars Press, Atlanta, I (1986), 47-64; M.J. Kister, "Ḥaddithü 'an banî isrâ'îla wa-lâ ḥaraja. A Study of an Early Tradition" *Israel Oriental Studies*, Faculty of Humanities, Tel Aviv University, Tel Aviv, II (1972), 214-239.

<sup>13</sup> Bkz. İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative and İsrâ'îliyyât*, s.30-68.

<sup>14</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâ'îliyyât", *TDVİA*, XXIII. 197; bkz Özcan Hıdır, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 10-16.

<sup>15</sup> İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative*, s. 48-55.

<sup>16</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâ'îliyyât", *TDVİA*, XXIII. 196.

<sup>17</sup> Bkz. İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative*, s. 125-131.

<sup>18</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâ'îliyyât", *TDVİA*, XXIII. 198.

<sup>19</sup> İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative*, s. 125-126.

<sup>20</sup> İsmail Albayrak, "Re-evaluating The Notion of İsrâ'îliyyât", *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, XIV (2001), 69-88, s. 83.

göre bu âlimler kelimeyi teknik bir terim olarak kullanmamışlardır. Onların kullanımı sistematik ve kritikize edilmiş bir kullanım değildir. İsrâ'îliyyât kelimesini, tefsirde güvenilir materyallerden kabul edilen rivayetler için, teknik bir terim olarak ilk kullanan kişi ise Turtuşî'nin (520/1126) öğrencisi Ebū Bekr ibn 'Arabî'dir (543/1148).<sup>21</sup>

Hicri sekizinci yüzyıla gelindiğinde ise İsrâ'îliyyât üzerinde yüzyıllardır yürütülen tartışmalar kelimenin terminolojik alt yapısının oluşumunu sağladı. Bu terim İbn Keşîr'den önce tartışılmış kullanım usulleri hakkında genel bir kanaat oluşmuştu. Bu asırda İbn Keşîr, İsrâ'îliyyâtın istişhad için alınabileceğini, buna karşılık İslami hükümleri üzerine bina etmek için kullanılmayacağını söyledi ki bu kategorik tanımlama hâlen mervidir.<sup>22</sup> İbn Keşîr'in tefsirinin mukaddimesinde İsrâ'îliyyât terimi için belirlediği kurallar hocası İbn Teymiyye (728/1328) tarafından da *Muḳaddîmetu't-tefsîr* isimli eserde zikredilmiştir.<sup>23</sup> Fakat İbn Keşîr ve İbn Teymiyye'den önce eṭ-Ṭūfî (716/1316) de İsrâ'îliyyâta dikkat çekip konuyu *el-İksîr fî kavâ'idî't-tefsîr* isimli eserinde tartışmıştır.<sup>24</sup> Araştırmalarda eṭ-Ṭūfî (716/1316) ile İbn Teymiyye'nin (728/1328) Dimaşk'ta buluştukları bilgisine yer verilmektedir. Buna göre iki âlimden hangisinin diğerinin tesirinde kaldığını tespit etmek güçtür. Ölüm tarihlerini temel aldığımızda İbn Teymiyye'nin eṭ-Ṭūfî'yi taklit ettiğini söylememiz gerekmektedir.<sup>25</sup>

### 2.1.2. İsrâ'îliyyât İçerikli Akademik Araştırmalar

19. ve 20. Yüzyıllardaki Reformist akımlardan önce İsrâ'îliyyât Kur'an ilimleri içinde önemli bir konu değildi. Son iki asırda Avrupalı araştırmacıların İsrâ'îliyyât üzerinden İslam'a tenkitler yöneltmesi sebebiyle Müslüman ilim adamları da kaynak eserleri yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Batı pozitivismi karşısında savunmacı bir tutum takınan araştırmacılar konuyu olduğundan farklı bir mecraya sürüklemişlerdir. Muḳammed 'Abduh (1905), Reşîd Rıdâ (1935), M. Ebū Reyve (1970),

<sup>21</sup> İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative*, s. 126.

<sup>22</sup> İsmail Albayrak, "Re-evaluating The Notion of Isra'iliyyat", *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV. 86; bkz. Jane Dammen Mc Auliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarî and Ibn Kathîr", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Edited by, Andrew Rippin, Clarendon Press. Oxford, New York 1988, p. 57.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Tefsîr Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul 2006, s. 112-115.

<sup>24</sup> İsmail Albayrak, "İsrâ'îliyyât and Classical Exegetes' Comments on The Calf With a Hollow Sound Q.20: 83-98/7: 147-155 With Special Reference To İbn 'Atiyya", *Journal of Semitic Studies*, Editorial Committee; P.S. Alexander, G.J. Brooke, A. Christmann, J.F. Healey, Oxford University Press, XLVII (2002), 39-65, p. 40-41.

<sup>25</sup> Bkz. İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative*, s. 129.

Ahmed Emîn (1954) gibi entelektüellerin başını çektiği bir grup, İsrâ'îliyyâtı İslam için çok tehlikeli yabancı bir materyal olarak kabul etmişti. Eleştiriler bazı sahabileri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. 'Abdullâh ibn Selâm (43/663-64), Ebû Hureyre (58/678), 'Abdullâh ibn 'Amr (65/684) ve 'Abdullâh ibn 'Abbâs (68/687), Ehl-i Kitaptan rivayette buldukları gerekçesiyle gaflet ile suçlanmışlardır.<sup>26</sup>

Bahsi geçen araştırmacılardan Reşid Rıdâ tefsirinde İsrâ'îliyyâtı reddetmekle kalmadı, bunları rivayet eden Ka'bu'l-Ah̄bâr (23-35/644-655) ile Vehb ibn Munebbih (124/741) gibi ravileri dini kasten bozmaya çalışmakla itham etti. Ayrıca fiten, deccal, kıyametin kopması gibi konularla ilgili sahih rivayetleri, bu haberlerde Ka'bu'l-Ah̄bâr'ın parmağı olduğu iddiasıyla İsrâ'îliyyât kapsamına soktu ve reddetti.<sup>27</sup>

Günümüze gelindiğinde ise bu kavrama tefsirlerde asla kullanılmaması gereken materyaller anlamı yüklendi. Çünkü İsrâ'îliyyât, genel manada İslam düşmanlarınınca tefsir ve hadise karıştırılan ve sahih bir kaynaktan aslı bulunmayan haberlerin hepsi için kullanılan bir terimdi.<sup>28</sup> Terime bu şekilde anlam yükleyen modern araştırmacıların bir kısmı, İsrâ'îlî kaynaklardan gelen materyallere, tenkit etmek için bile olsa yer verilmemesi gerektiği kanaatine sahiptirler. Onlara göre bu tür bilgiler, insanları Kur'an'ın asıl amacından uzaklaştırmakta, faydasız teferruat ile uğraştırmaktadır.<sup>29</sup> Bazı ilahiyatçılar ise bütün hadisleri tetkike tabi tutma ihtiyacı hissetmiş, metin tenkidi adı altında geliştirilen kriterler arasına önceki kitaplar ile paralellik kavramını da sokmuşlardır. Neticede Tevrat ve İncil'deki haberler ile benzerlik gösteren hadislerin de reddedilmesi gereken İsrâ'îlî rivayetler olduklarına hükmetmişlerdir.<sup>30</sup>

Bazı araştırmacılar, tefsirleri İsrâ'îliyyâtтан kurtarmak için önceki önerilerden farklı yeni çözümler geliştirmeye çalışmışlardır. Onlara göre, tehlikenin farkında olan müfessirler, İsrâ'îliyyâtтан kurtulmanın yollarını aramışlar ve bu yönde birtakım ayıklamalar yapmışlardır. Ancak, tefsir ilmini söz konusu menkulattan tamamıyla temizleyememişlerdir. Bu kadim problemden kurtuluş için gösterilen yol, söz konusu

<sup>26</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâ'îliyyât", *TDVİA*, XXIII. 198.

<sup>27</sup> Remzî Na'nâ'a, *el-İsrâ'îliyyât*, s. 350-367.

<sup>28</sup> Muhammed Huseyn, *ez-Zehebî, İsrâ'îliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, Dâru'l-İmân, Dimeşk 1985, s.19. bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirlerde İsrâ'îliyyât*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 29.

<sup>29</sup> Atilla Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâ'îliyyât Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/15 (2006), 51-65, s. 65.

<sup>30</sup> Salih Karacabey, "İsrâ'îliyyâtı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), 71-104, s. 83-87.

rivayetlerin terk edilmesi, Kur'an kıssalarının izahında oluşacak boşlukların ise arkeolojik kazılar sonucu ulaşılan bilgiler ile doldurulmasıdır. Böylelikle doğruya daha yaklaşılmış olacak, daha makul ve sağlıklı sonuçlara varılabilecektir.<sup>31</sup>

### 2.1.3. İbn Keşir ve İsrâ'îliyyât

İlk asırlardan itibaren üzerinde tartışmanın cereyan ettiği meselelerden birisi de diğer peygamberlere indirilen ahkâmın bağlayıcılığı sorunudur. Konu fıkıh sahasında “Şer‘u men kıblenâ” başlığı altında değerlendirilmiştir. Önceki şeriatler, İslam tarafından nesh edilerek kaldırılmayıp Kitap veya sünnette ikrar edilmişlerse Müslümanlar için de şer‘i birer kaynak olurlar<sup>32</sup> hükmüne varılmıştır.<sup>33</sup> Fıkıh sahasındaki tartışmanın bir benzeri Kur‘ân ilimlerinde de cereyan etmiştir. Ehli kitabın dinî kaynaklarını okuyup oradaki bilgileri alıntılamanın caiz olup olmadığı mevzuu, tefsir ilminin ilk mümessilleri olarak kabul edilen sahabe tarafından konu edilmiş, böylece mesele hicri birinci asırdan itibaren gündemde olmuştur.<sup>34</sup>

Hiz. Peygamber’in kitap ehlerinden nakli tecviz eden sözleri delil gösterilerek<sup>35</sup> Hıristiyan ve Yahudilerin kutsal metinlerinden alıntılar yapıldı. Âlimler özellikle Kur‘an da tafsilatı verilmeden anlatılan kıssalarla ilgili açıklamalar için İsrâ’îlî malumatı kullanmada bir sakınca görmediler. Bu tür bilgiler itikadi ve ameli konuları içermemekteydi. Genellikle “Tevrat’ta okudum, Zebur’da okudum, benî İsrail haberlerindedir.” gibi ifadeler kullanılarak alıntılarının menşei de gösterilmeye çalışıldı. Bu sebeplerden dolayı ilk yıllarda İslam dışı kaynaklardan ödünçlenen malumata pek itiraz edilmedi.<sup>36</sup>

İsrâ’îliyyât karşısındaki bu kısmi hoşgörü, sonraki dönemlerde Kur‘an ve sünnet ile çelişen haberlerin, özellikle tefsir ve tarih eserlerine girmesinin yolunu açtı. İbn Keşir bu yöne şöyle dikkat çekmektedir:

<sup>31</sup> Bahattin Dartma, “Tefsir İlminin Kadim Bir Problemine Yeni Bir Çözüm Önerisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/4 (2008), 9-24, s. 24.

<sup>32</sup> Zekiyyuddin Şa‘bân, *‘Uşûlu’l-fıkhü’l-islâmî*, Matba‘atu dâru’t-te’lif, Mısır 1963-1964, s. 185-188; Abdülkadir Şener, *İslam Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992, s. 92-93.

<sup>33</sup> T, II. 62.

<sup>34</sup> İsmail Albayrak, *Qur‘anic Narrative*, s. 116.

<sup>35</sup> Ebu ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abdi’l-berr en-Nemerî, *Cāmi‘u beyāni’l-‘ilm ve fādlih ve mā yenbeğî fi rivāyetihî ve hamlihî*, Dāru’l-kitabi’l-‘ilmiyye, Beyrut, ty., II. 40-41.

<sup>36</sup> İbrahim Hatiboğlu, “İsrâ’îliyyât”, *TDVİA*, XXIII. 196.

“...Bu, İsrailoğullarının hurafelerindedir. Bazı insanlar, yalanlanmayan ve tasdik edilmeyen haberler hakkındaki cevazı görünce, bu haberleri İsrailoğullarından aldılar. Bana göre ise bu haber ve benzerleri onların zındıklarının, insanların dinlerini karıştırmak için uydurdukları şeylerdir... Selef müfessirlerinin birçoğu ve haleften de pek çok taife Kur’an-ı Mecid’in tefsirinde Ehl-i Kitabın kitaplarındaki hikâyelerden alıntılamaı çoğalttı...”<sup>37</sup>

Müteahhirin dönemi âlimleri, aktarılan bu bilgilerin sıhhatinin yanısıra, kaynağını da tespiti çalıştılar. İslam şeriatı ile çelişenlerini ayıklamaya, telif ettikleri eserlere almamaya çabaladılar. İsrâ’îliyyât kavramı etrafında, kendilerine ulaşan İsrâ’îlî rivayetlerin ayıklanmasını sağlayabilecek bir bakış açısı geliştirmek istediler. İbn Keşîr’in yaşadığı sekizinci asra gelindiğinde, yüzyıllardır farklı isimler altında tartışılan İsrâ’îliyyât, bugünkü kavramsal anlamına kavuşmuş oldu. Bu çerçevede İbn Keşîr, terminolojik alt yapısı oluşan, kabul ve red usulleri belirlenen İsrâ’îliyyâtı tefsir ve tarihinde kullanmış ve kendisinden önce belirlenen kuralları pratikte uygulamıştır. Bu bağlamda geçmişten bol bol örnekler vermiş, eserine aldığı rivayetlerin kimisini tenkit ederken kimisini de yorumsuz nakletmiştir.

İbn Keşîr’in İsrâ’îliyyât karşısındaki tutumu, günümüzde İsrâ’îliyyât üzerinden yürütülen tartışmaları sağlam bir zemine oturtmak için önemlidir. Çünkü İsrâ’îliyyât başlığı altında yapılan bütün çalışmalarda müracaat edilen en önemli kaynaklardan birisi *Tefsîru’l-ğur’âni’l-‘azîm*’dir. Onun konuya yaklaşımı anlaşıldığı oranda önceki âlimlerin İsrâ’îliyyât ile neyi kastettikleri, karşı çıktıkları rivayetlerin neler olduğu, hangi konularda gayri İslami materyalleri kullanma ihtiyacı hissettikleri netleşecektir. Böylelikle tefsirlerde büyük bir sorun olarak görülen konu daha sağlam bir zemine kavuşacaktır.

### 2.1.3.1. İbn Keşîr’e Göre İsrâ’îliyyâtın Kısımları

İbn Keşîr, tefsirinin mukaddimesinde, İsrâ’îliyyât konusuna uzunca yer verir. Bu bağlamda o, sahabenin bazı haberleri Ehl-i Kitaptan hikâye ettiklerini bildirir. İbn ‘Abbâs (68/687), İbn Mes‘ûd (32/652), ‘Abdullâh ibn ‘Amr (65/684) gibi sahabilerin

---

<sup>37</sup> T, IV. 221.



kitap ehlinden hikâyeleri nakletmelerinin Hz. Peygamber'in şu hadisinin müsadesi kapsamında olduğunu söyler:<sup>38</sup>

“Bir ayet olsa bile benden işittiklerinizi tebliğ edin. İsrailoğullarından da nakledin bunda bir sakınca yoktur. Kim de kasten bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerini hazırlasın.”<sup>39</sup>

İbn Keşîr, İsrâ'îliyyâtın, hükümleri onların üzerine bina etmek için değil, istişhad için hikâye edilebileceğini söyler. O İsrâ'îliyyâtı üç ana gruba ayırır.

a) Elimizdeki delillerle doğru olduğunu bilebildiğimiz kıssalar ki bunlar sahihtir,

b) Elimizdeki delillere muhalefetinden dolayı yalan olduğunu bildiğimiz rivayetler,

c) İlk iki gruba girmediğinden dolayı, ne kendisine inandığımız ne de inkâr ettiğimiz rivayetler ki bunlar hakkında sükût edilir. Bu tür rivayetleri hikâye etmek de caizdir.<sup>40</sup>

Müfessir, üç gruba ayırdığı İsrâ'îlî haberlerin kullanılmasına tamamıyla karşı değildir. O, yukarıdaki tasniften sadece birisinin kaynak değeri olmadığını söyler, diğer ikisinin ise istişhad için kullanılabileceğini savunur.

İbn Keşîr, eserlerini bir bütün olarak görmüştür. Herhangi bir konunun teferruatını bir kitabında vermiş ise, diğer eserlerinde aynı konuya geniş yer ayırmamış, bunun yerine tafsilatın olduğu eserine atıfta bulunmuştur. Bazen de telifatına atıf yapmaksızın, birden çok kitabında konunun farklı yönlerine dikkat çekmiştir.<sup>41</sup> İbn Keşîr'in tefsirinin mukaddimesinin büyük bir kısmı İbn Teymiyye'den (728/1328) iktibas edilmiştir.

<sup>38</sup> T, I. 4.

<sup>39</sup> Muhammed ibn İsmâ'îl ibn İbrâhîm el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, Dâru İbn Keşîr, Beyrut 1987, III. 1275 hadis no: 3274.

<sup>40</sup> T, I. 4. İbn Keşîr'in yaptığı tasniften es-Suyûṭî (911/1505) gibi tefsir usulcileri de faydalanmıştır. Bkz. es-Suyûṭî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, tah. Muştafâ Dîb el-Buḡâ, Dâru İbn Keşîr, Dımaşk 1993, II. 1202. Müfessirin yaptığı gruplandırma ve konuya yaklaşım tarzı İsrâ'îliyyâtı konu eden bütün çalışmalarda benzer ifadeler ile verilmiştir. Bkz. Ebû Şehbe, *el-İsrâ'îliyyât ve'l-Mevdû'ât fî kutubi't-tefsîr*, s.106-108; Na'nâ'a, *el-İsrâ'îliyyât*, s. 76-97; Muhammed Vehîb 'Allâm, *el-İsrâ'îliyyât fî't-tefsîri'l-ḳur'anî*, Dâru'l-'ulumi'l-'arabiyye, Beyrut 2007, s. 53-64; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I. 47-48; Davut Aydüz, *Tefsîr Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsîr*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010, s. 94-100; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâ'îliyyât*, s. 31-63; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, I. 120-129.

<sup>41</sup> İbn Keşîr, el-Kehf suresinde Zulkarneyn'in kimliği hakkında bilgi verir ama açıklamalarını uzatmaz; “sahih olan haberleri *el-Bidāye ve'n-nihāye*'de zikrettik, oradaki malumat yeterlidir.” diyerek okuyucunun diğer kitabına müracaat etmesini ister. Krş. T, III. 100; M, II. 122-126.

Buradaki İsrâ'îliyyât ile ilgili cümleler de İbn Teymiyye'ye aittir. Bu sebeplerle müfessirin konu ile ilgili net görüşlerini anlayabilmek için tefsirinin yanı sıra tarihinin de incelenmesinin faydası olacaktır. Onun *el-Bidāye*'deki açıklamaları İsrâ'îliyyât açısından önemli veriler içermektedir.

O, *el-Bidāye*'ye yazdığı mukaddimesinde, tarihinde de İsrâ'îliyyâtı bir kaynak olarak kullanacağını şöyle ifade eder:

“İsrâ'îliyyâtın sadece Allah'ın kitabına ve Resulünün sünnetine muhalif olmayıp şeriatın nakline izin verdiği kısmını zikredeceğiz ki bunlar da tasdik edilmeyen ve yalanlanmayan İsrâ'îliyyât grubuna dahildirler. Bunlarda, belirtilmesinde bizlere fayda olmayacağından, şeriatımızda mübhem veya muhtasar olarak gelen haberlerin açıklaması ya da belirginleşmesi vardır. Üzerine hüküm bina etmek veya bunları hucet olarak göstermek için değil de konuyu süslemek için bu tür İsrâ'îliyyâtı zikredeceğiz.”<sup>42</sup>

Buradan da anlaşılmaktadır ki müfessir, İsrâ'îliyyâtı, İslam'a uyup uymaması noktasında ele almaktadır. İslam'a uygun olanları ve İslam'ın tekzip etmeyip sessiz kaldığı İsrâ'îliyyâtı, alıntulamakta bir mahzur görmez. Buna rağmen, elimizdeki delillere dayanarak doğruluğunu bildiğimiz İsrâ'îliyyâta bile müracaat etmemeye çalışır. Kıssaları öncelikle Peygamber'den gelen rivayetler ile açıklamayı hedefler. ‘Abdullâh ibn ‘Umar (74/693) ve ‘İmrân ibn Huseyn'in (52/672) rivayet ettiği; “Nebi (sas.) gece boyu İsrailoğullarından konuşurdu. Sabah oluncaya kadar namaz dışında bir şey için kalkmazdık.”,<sup>43</sup> ‘Umar ibn Hattab'ın (23/644) rivayet ettiği; “Resulullah kalktı bize yaratılışın başlangıcından, cennet ehlinin menzillerine girişine kadar her şeyi anlattı.”,<sup>44</sup> Ebu Zer'den (31/651-52) nakledilen “Rasulullah vefat ettiğinde bize kanatları ile uçan kuştan bile bir bilgi vermişti”,<sup>45</sup> Ebū Zeyd el-Enşarî'nin naklettiği “Resulullah bize sabah namazını kıldırды, sonra minbere çıktı öğle vaktine kadar hitap etti. Sonra indi ve öğle namazını kıldırды, sonra minbere çıktı ve ikindiye kadar konuştu, minberden indi ikindi namazını kıldırды, sonra minbere çıktı güneş batana kadar bize hitap etti. Olmuş

<sup>42</sup> M, I. 7.

<sup>43</sup> M, II. 157; bkz. Ahmed ibn Hanbel Ebū ‘Abdillâh eş-Şeybânî, *Musned*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, ty., IV. 437, hadis no: 19935, IV. 444, hadis no: 20004; Muhammed ibn ‘Abdillâh el-Hâfız el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek ‘alâ’s-Şaḥîḥayn fi’l-Ḥadîs*, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1990, II. 411, hadis no: 3432.

<sup>44</sup> M, I. 8; bkz. el-Buḥārî, *Şaḥîḥ*, III. 1166, hadis no: 3020.

<sup>45</sup> M, I. 7.

ve olacak şeyleri bize anlattı, bize öğretti ve belletti.”<sup>46</sup> Hadislerini delil göstererek Peygamber’in sözlerinin konuyu açıklamaya yeteceğini savunur.<sup>47</sup> Geri kalan kısım ise sadece konunun süslenmesidir. İsrâ’îliyyâta da sadece bu maksat ile müracaat edilebilir.

İbn Keşîr, Vehb ibn Munebbih’e (124/741) ait, “Tevrat ve İncil Allah’ın indirdiği gibidir, değiştirilmemiştir...” iddiasına da karşı çıkmıştır. Söz konusu kitaplarda, tahrif, tebdil, ziyade ve noksanlık yoluyla değişiklikler yapılmıştır.<sup>48</sup> Ehl-i Kitabın kendi kitapları üzerindeki bu tasarruflarına, onların kutsal metinlerinin Arapçaları birer şahittir. Hatalı tercümelemler, yanlış yorumlar, eklemeler, vehimler bu metinlerde eksik değildir.<sup>49</sup> Bütün bunlardan ötürü Kur’an’daki kıssaların karşılığını kitap ehlinin kutsal metinlerinde aramak riskli bir uygulama olacaktır. Neticede onlar ellerindeki kendi kutsal metinlerinden söyleseler bile, sözlerinde hata, yanlış olabilir. Müfessir bu görüşüne dayanak olarak, el-Buḥārî (256/870) ve Aḥmed ibn Ḥanbel’den (241/855) şu hadisleri nakletmiştir;<sup>50</sup>

“Ehl-i Kitabı tasdik etmeyin, yalanlamayın da “Allah’a, bize indirilene, size indirilene iman ettik, bizim de sizin de ilahınız birdir, biz ona teslim olmuşuzdur.” deyin.”<sup>51</sup>

“...Ehl-i Kitap sizinle konuştuğunda onları tasdik etmeyin, yalanlamayın da “Allah’a, kitaplarına, resullerine inandık.” deyin. Söyledikleri doğru ise yalanlamamış, yalan ise doğrulamamış olursunuz.”<sup>52</sup>

O yukarıdaki yaklaşımına ‘Abdullāh ibn Mes‘ūd’un (32/652) “Kitap ehline bir şey sormayın. Kendileri sapıtmışken sizi hidayete erdiremezler. Aksi takdirde; bir hakkı yalanlamış ya da bir batılı doğrulamış olabilirsiniz...”<sup>53</sup> sözünü de delil gösterir.

Mu‘āviye’nin (60/680) Ka‘bu’l-Aḥbār (23-35/644-655) hakkında; “O, kitap ehlinin rivayet eden ravilerin en doğrularından olmasına rağmen, biz onun yalanından şüphelenirdik.” şeklindeki beyanına İbn Keşîr şu açıklamayı yapar:

<sup>46</sup> M, I, 8. Bkz. Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, V. 341, hadis no: 22939; Muslim ibn Ḥaccāc en-Neysabūrî, *el-Cāmi‘u’ş-Şaḥīḥ*, Dāru’l-Ceyl, Beyrut, ty., VIII. 173, hadis no: 7449.

<sup>47</sup> M, I, 7.

<sup>48</sup> T, I, 376.

<sup>49</sup> Bkz. M, II, 159-160.

<sup>50</sup> Bkz. M, II, 158.

<sup>51</sup> el-Buḥārî, *Şaḥīḥ*, VI. 2679, Hadis no: 6928; 2742, hadis no: 7103. Bkz. Ebū Bekr Aḥmed ibn Ḥuseyn ibn ‘Alī el-Beyhaḳī, *es-Sunenu’l-Kubrā*, Dāru’l-fikr, ty., X. 163.

<sup>52</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, IV. 136, hadis no: 17264.

<sup>53</sup> T, III. 416.

“Ondan yalanın vuku bulmasını, kasıt olmaksızın, lugat manasında anlamak gerekir. Çünkü o, hüsnü zanda bulunduğu bazı sayfalardan rivayet etmektedir. Onlarda ise mevzu ve yalan şeyler vardır. Zira onların milletinde bu ümmette olduğu gibi, rusuh sahibi hafızlar yoktu. Bununla birlikte bu ümmet içinde de hadisler uydurulmuştur...”<sup>54</sup> Bu izahattan müfessirin realist bir bakış açısı geliştirdiği görülmektedir.

İbn Keşir, İsrâ’îliyyâtı bütünü ile reddetmemiştir. O, önceki ümmetlerden nakillere de toleranslı yaklaşmıştır. Günümüzde isimleri üzerinde tartışmalar yapılan Ka’bu’l-Ahbar (23-35/644-655), Vehb ibn Munebbih (124/741) gibi şahıslara, genellikle hoşgörülle bakmış, sık sık onlardan aktarımlarda bulunmuştur.<sup>55</sup> Ama onlardan gelen kavilleri titizlikle incelemiştir. Konuyu hadisçi mantığı ile ele almış, hadislerde uyguladığı sened ve metin kritiğini söz konusu rivayetlerde de uygulamıştır. Bu metot ile muhaddisler nasıl mevzu hadisleri sahihinden ayıklamışlar ise, İbn Keşir de İsrâ’îliyyâtın, şeriata aykırısını göstermeye çalışmıştır.

İbn Keşir Tevrat’ı da incelemiştir. O, 5/el-Mâide 12 ayetinde geçen “...biz onlardan on iki temsilci seçtik...” lafzında bahsedilen, on iki temsilcinin kimlikleri hakkında, Muhammed ibn İshâk’ın (150/767) zikrettiği isimlere karşı çıkarken şunları söyler:

“Tevrat’ın, İsrailoğullarının kabilelerinden seçilen temsilcilerinin isimlerinin yer aldığı, dördüncü kitabında İbn İshâk’ın zikrettiğine muhalif isimler gördüm.”<sup>56</sup>

İsrailoğullarının kurban ettikleri ineğin rengi hakkındaki tespitleri de onun Tevrat ile ilgilendiğinin ipuçlarını vermektedir. “Tevrat’ta ineğin renginin kırmızı olduğu yazar. Bu, Arapçaya tercüme ederken yapılan bir hata olabilir veya ineğin koyu sarı renginin kırmızı ve siyaha çalmasından dolayı söylenmiş olabilir. Doğrusunu Allah bilir.”<sup>57</sup>

Bu söylediklerinden İbn Keşir’in, Ehl-i Kitabın kutsal metinlerini ve bilginlerinin sözlerini bir kaynak olarak gördüğü, zaman zaman onlara müracaat ettiği

<sup>54</sup> T, III. 416; Bkz. T, III. 101.

<sup>55</sup> Bkz. T, I. 22, 24, 173,178, 300, 508, II. 316, 395, III. 102, 128, 139, 158, 175, 184, 198, 237, 253, 291, 458, 513, 549, 556, IV. 8, 42, 85, 190, 230, 416, 513, 526.

<sup>56</sup> T, II. 32.

<sup>57</sup> T, I. 111. Tevrat’ın Türkçe çevirilerinde ineğin nitelikleri hakkında şu bilgiler yer almaktadır: “ Ve Rab Mûsâ ile Hârûn’a söyleyip dedi: İsrailoğullarına söyle ki sana sağlam, kendisinde kusur olmayan, üzerine hiç boyunduruk binmemiş bir kızıl inek getirsinler diye Rabb’in İsrailoğullarına emrettiği şeriata kanunu budur...” (Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997, Sayılar 19/1-3).

anlaşılmaktadır. O, söz konusu eserlerden alıntı yaparken tefsirinin mukaddimesinde sınırlarını çizdiği kriterlere bağlı kalmaya çalışmıştır.

### 2.1.3.1.1. İslam'a Uygun İsrâ'îliyyât

Bu tür rivayetler oldukça çoktur ve hemen her konuda mevcuttur. Mūsâ'nın (as.) arkadaşının kimliği, peygamberin önceki kitaplarda müjdelenmesi, gönderilmiş tüm peygamberlerin çağrısının tevhid olduğu gibi meseleler bu kapsama girmektedir.<sup>58</sup> Kur'an'da ve Ehl-i Kitabın kutsal metinlerinde ortak olan ifadelerin tamamı İsrâ'îliyyâtın nakledilebileceklerine örnek olabilecek türdendir. İbn Keşîr, İsrâ'îliyyâtın bu çeşidi hakkında, sahih hadisler bu neviden haberleri kullanmaya gerek bırakmaz, kanaatine sahip olduğu için söz konusu malumatı eserine alma konusunda çekingen davranmıştır. Bununla birlikte tefsirinin çeşitli yerlerinde bu rivayetlere de yer vermiştir.

Örnek1:

İbn Keşîr, *ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام*<sup>59</sup> ayetinin tefsirinde, İbn Cerîr'in (310/923) iki farklı tarikle Muḥammed ibn Ka'b el-Ḳuraẓî (118/736) isnad ettiği şu açıklamaları nakleder.<sup>60</sup>

“Ebū Ma'şer Necîḥ (170/786) şöyle dedi: Sa'îd el-Maḳberî'nin (?) Muḥammed ibn Ka'b el-Ḳuraẓî (118/736) ile müzakere ettiğini işittim. Sa'îd şöyle dedi; “Bazı kitaplarda şöyle yazar; “Dilleri baldan tatlı kalpleri ise biberden daha acı kullar, insanlara karşı yumuşaklıkta koyun postuna bürünmüş gibidirler. Hâlbuki dinleri ile dünyayı isterler.” Allah onlara; “Bana cüret edip benimle mi aldatıyorsunuz? İzzetime yemin olsun ki üzerlerine onların hilim sahiplerini bile şaşkına çeviren bir fitne göndereceğim.” Muḥammed ibn Ka'b; “Bu Allah'ın kitabında da var.” dedi. Sa'îd; “Allah'ın kitabının neresinde var?” dedi. O da Allah'ın şu sözüdür; “İnsanlardan öylesi vardır ki onun dünya hayatına dair sözü senin hoşuna gider...” dedi. Sa'îd; “Bu ayetin kim hakkında indirildiğini biliyorum.” dedi. Muḥammed ibn Ka'b; “Ayet bir adam hakkında nazil olmuştu, bundan sonra amm olmuştur.” dedi.”

<sup>58</sup> Ebū Şehbe, *İsrâ'îliyyât*, s. 106.

<sup>59</sup> 2/el-Bakara, 204.

<sup>60</sup> eṭ-Ṭaberî, Muḥammed ibn Cerîr, *Cāmi'ul-beyān 'an te'vīli 'āyi'l-Ḳur'ān*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākîr, Muessesetu'r-risāle, 2000, IV. 232.

İbn Keşîr'in bu ayet ile ilgili aldığı diğer rivayette ise, önceki kitapları okuyan Nevf el-Bikālî'nin (90/709); "Ben bu ümmetten bazı insanların sıfatlarını Allah'ın daha önce indirdiği kitapta buluyorum. Bir kavim ki dünya için din ile aldatıyorlar. Dilleri baldan tatlı kalpleri ise biberden daha acı..." şeklindeki tespitine Muhammed ibn Ka'b'ın yukarıdakine benzer yorumu vardır. İbn Keşîr Muhammed ibn Ka'b'ın sözünün sahih hasen olduğunu söyler.<sup>61</sup>

Örnek2:

3/Ālu 'İmrān 159-164. ayetlerde Hz. Peygamber'in ashabına yumuşak davranmasından ve onun bazı özelliklerinden bahsedilir. İbn Keşîr bu mevzuda; "Tıpkı 'Abdullāh ibn 'Amr'ın dediği gibi: "Resulullah'ın (sas.) sıfatlarını önceki kitaplarda şöyle görüyorum: o kaba ve sert değildir. Çarşılarda yaygaracılık yapmaz. Kötülüğe kötülükle karşılık vermez, fakat affedip bağışlar."<sup>62</sup>

Örnek 3:

Müfessir, 6/el-En'ām 103. ayetindeki لا تدركه الأبصار "Gözler onu idrak edip göremez." lafzı ile ilgili şu açıklamayı yapar "Eski kitaplarda Allah Teâlâ'nın kendisini görmek isteyince Mūsā'ya şöyle dediği yazar: "Ey Mūsā, Beni gören her diri mutlaka ölür, her yaş kurur." Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Rabbi o dağa tecelli edince onu yerle bir ediverdi ve Mūsā baygın olarak yere düşüverdi..."<sup>63</sup> İbn Keşîr, Ehl-i Kitaptan alınan yukarıdaki malumatın, Allah'ı, peygamber de olsa, kimsenin göremeyeceği düşüncesini desteklediği kanaatindedir. Bu bilginin İslam'a muarız olmadığını tespit için yaptığı alıntıyı, Kur'an ayeti ile birlikte sunmuştur.<sup>64</sup>

İbn Keşîr, elimizdeki delillerle doğru olduğunu bilebildiğimiz İsrâ'îliyyât diye nitelediği haberleri, genellikle şahid getirerek alıntılar. Sahih kabul ettiği malumatı, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi ya ayetlere arz eder veya Peygamber ve sahabenin onayı ile birlikte sunar. Onun bu uygulamasının bir örneği Resulullah'ın (sas.) tebsirini ihtiva eden Ehl-i Kitap haberlerinde görmek mümkündür.

---

<sup>61</sup> T, I. 246.

<sup>62</sup> T, I. 420.

<sup>63</sup> 7/A'râf, 143.

<sup>64</sup> T, II. 162.

#### Örnek 4:

İbn Keşir, Hz. Peygamber'in önceki peygamberler tarafından müjdelendiğini söyler. "Onun sıfatları âlimlerin ve hahamların bildikleri kitaplarında hâlen mevcuttur." der.<sup>65</sup> O bu gaye ile 7/el-A'râf suresinin 157. ayetinin tefsirinde, Peygamber'in Kur'an'da bildirilen sıfatlarının diğer kitaplarda da olduğunu ispata çalışır. Öncelikle konuyu açıklamak için Aḥmed ibn Ḥanbel'in (241/855) *Musned*'inde, İsmâ'îl ibn Cerîrî'nin bir arabîden rivayet ettiği hadisi alıntılar. Hadiste hastalanan oğluna Tevrat okuyan bir yahudiye Resulullah, benim sıfatımı Tevrat'ta buluyor musun şeklinde soru yöneltir, baba bu soruya olumsuz cevap verirken ölüm döşeğindeki çocuk, Peygamber'in sıfatlarının Tevrat'ta bulunduğunu ikrar eder ve Müslüman olur. Ardından da ruhunu teslim eder.<sup>66</sup> İbn Keşir, bu hadisin *el-Kutubu's-sitte*'de rivayet edilmediğini ama *el-Buḥārî*'deki Enes hadisinin söz konusu hadisin şahidi olduğu tespitini yapar.

Müfessir Resulullahın tebşirini ve bunun Ehl-i Kitap tarafından bilindiğini işaret eden rivayetleri sıralar. Bunun için de el-Hâkim'in (405/1014) *Mustedrek*'inden, Hişâm ibn 'Âş'ın (?), Rum imparatoru Heraklius'u İslam'a davet için gönderildiğinde, müşahede ettiği olayları içeren uzun bir rivayeti alır.<sup>67</sup> Bu haberde, imparatorun Hişâm ibn 'Âş'a (?) bazı peygamberlerin resimlerini gösterdiği bu resimler arasında Hz. Peygamber'in de suretinin bulunduğu bildirilir. Heraklius'un beyanına göre "Âdem (as.) Rabb'inden soyundan gelecek enbiyayı kendisine göstermesini istedi. Allah da ona peygamberlerin resimlerini inzal etti. Bunlar güneşin battığı yerde Âdem'in hazineleri içinde idi. Zülkarneyn mağribuşşemsten bunları çıkartmış ve kendinden sonra Danyal'a vermişti." Emanetler daha sonra nesilden nesile Bizans imparatorlarına ulaşmıştır. Hişâm başından geçenleri Hz. Ebû Bekr'e (13/634) anlatınca "Resulullah bize şöyle söyledi; onlar ve Yahudiler Muhammed'in (sas.) sıfatlarını yanlarında bulurlar"<sup>68</sup> cevabını alır.

İbn Keşir, Peygamber'in natının diğer din mensuplarınca da bilindiğini ispat için

<sup>65</sup> T, II. 251.

<sup>66</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, V. 411, hadis no: 23539.

<sup>67</sup> T, II. 251-253.

<sup>68</sup> İbn Keşir, bu hadisi el-Beyhaḳî'nin *Delâilu'n-nubuvve* adlı eserinde el-Hâkim'den icazeten alıp naklettiğini ve senesinde de sorun olmadığını söyler. T, II. 253. Bkz. el-Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed ibn Ḥuseyn ibn 'Alî, *Delâilu'n-nubuvve*, www. İslamport.com, I. 388, hadis no: 348.

dayanak olarak gösterdiği bu rivayet sadece el-Beyhaķı'nın (458/1066) *Delā'ilu'n-nubuvve* adlı eserinde geçmektedir. el-Beyhaķı bu rivayeti hocası el-Ĥākim'den (405/1014) icazeten alıp eserinde kaydetmiştir. Müfessire göre yukarıdaki haberlerdeki ortak nokta, Peygamber'in diğer mürselin tarafından müjdelenmesi ve onun hakkında verilen bilgilerin kitap ehline hâlen biliniyor olmasıdır. Zira bu bilgiler onların ellerindeki kayıtlarda mevcuttur. Bu sebeple müfessir, meşhur hadis musannafatında geçmemesine rağmen Heraklius'un verdiği bilgiye müracaat etmiş ve bu bilgiyi AĤmed ibn Ĥanbel hadisi ile birlikte vermiştir.

İbn CerİR'den (310/923) naklettiği<sup>69</sup> 'AĤā ibn Yesār'ın (94/712) sözü de Peygamber'in hasletinin Ehl-i Kitabın elindeki metinlerde hâlen mevcudiyetini işaret etmektedir.<sup>70</sup> 'AĤā, 'Abdullāh ibn 'Amr'dan (65/684) Resulullah'ın Tevrat'taki sıfatını kendisine bildirmesini ister. 'Abdullāh ibn 'Amr (65/684); "Tamam, Allah Resulü Tevrat'ta da Kur'an'daki sıfatları ile nitelendirilmiştir. Ey Peygamber, biz seni şahid, mübeşşir, nezir...olarak gönderdik..." şeklindeki Peygamber'in Kur'an'daki nitelikleri ile aynı sıfatları söyler. 'AĤā, devamında aynı soruyu muhadram Ka'bu'l-AĤbār'a (23-35/644-655) da sorduğunu harfi harfine aynı cevabı aldığını bildirir.<sup>71</sup> İbn KeşİR'in, eĤ-Ĥaberİ'den (310/923) alıntıladığı bu bilgiler, Kur'an'ın işaret ettiği konuların teferruatını Ehl-i Kitapta arayan Selefin yürüttükleri faaliyetin müfessir tarafından onaylandığını da göstermektedir.

#### Örnek: 5

Sahih hadise onaylatarak alıntıladığı bir diğer İsrā'ilî haber ise 6/el-En'ām suresi 54. ayetindeki *كتب ربكم على نفسه الرحمة* lafzının açıklamasında geçmektedir. 'Abdurrazāk'ın (211/826) Selmān'a (34/654) dayandırdığı haber şöyledir: "Tevratta iki şefkat buluyoruz. Allah yeri ve gökleri yaratmış, mahlukatı yaratmadan da yüz rahmet yaratmıştır. Sonra mahlukatı halk etmiş ve aralarına bir tek rahmeti bırakmış, doksan dokuzunu ise kendinde tutmuştur. Mahlukat onunla birbirlerine merhamet eder, birbirlerine şefkat gösterir, birbirlerine verir ve ziyaretleşirler. Onunla deve yavrusuna merhamet eder... Kıyamet günü olduğunda ise Allah bu rahmeti

<sup>69</sup> eĤ-Ĥaberİ, *Cāmi'ul-beyān*, XIII. 164.

<sup>70</sup> İbn KeşİR, Tevrat isminin Ehl-i kitabın elindeki metinlerin tamamına şamil olduğunu kaydeder. Bkz. T, II. 253.

<sup>71</sup> T, II. 253.



yanındaki ile birleştirir. En üstün ve en geniş rahmet onundur.”<sup>72</sup> İbn Keşîr Tevrat’a dayanan bu bilgileri teyid eden merfu hadisleri tefsirini yaptığı ayette vermez. Bunun yerine 7/el-A‘râf 156’yı adres gösterir. Ama müfessir’e göre Selman’ın Tevrat’tan aktardığı bu bilgi Resulullah’ın Mu‘âz’a (18/640) söylediği şu sözler ile muvafiktir: “Allah’ın kullar üzerindeki hakkı nedir biliyor musun? Kulların ona, hiçbir şeyi ortak koşmaksızın, ibadet etmesidir. Sonra şöyle devam etti: Kullar bunu yaptıklarında Allah üzerindeki hakları nelerdir biliyor musun? Allah’ın onlara azap etmemesidir.”<sup>73</sup>

7/el-A‘râf suresinde, Allah’ın mü’min kullarına olan rahmetini hatırlattığı 156. ayette, *ورحمتي وسعت كل شيء* lafzı hakkında müfessir daha önce işaret ettiği hadisleri verir. Allah’ın rahmetinin genişliğini bildiren bu dört hadisi Aḥmed ibn Hanbel’den (241/855) nakleder,<sup>74</sup> bu hadisleri Muslim (261/875),<sup>75</sup> İbn Māce (273/886)<sup>76</sup> ve Ebū Dāvūd (275/888)<sup>77</sup> da tahrir etmiştir. Hadislerin ifade ettikleri ortak mana ise şöyledir: “Allah için yüz rahmet vardır, onlardan birini mahlukatına vermiştir. O rahmetle mahlukat birbirine merhamet eder, vahşi hayvanlar onunla yavrularına şefkat gösterir... rahmetin doksan dokuzluk kısmı ise Allah’ın yanındadır...”<sup>78</sup>

### 2.1.3.1.2. İslam’a Uygun Olmayan İsrâ’îliyyât

Müfessir, Kur’an ve sünnet ile çelişen, İslam’ın öğretilerine muarız olan İsrâ’îlî rivayetleri genellikle tenkit ve inkâr etmek için eserine almıştır. O, bu tür haberlerin istişhad için dahi kullanılmayacaklarını söylemiştir. İtimad edilmemesi gereken İsrâ’îliyyâtın bu çeşidini de ilgili ayetlerde göstermiştir.

Örnek1:

İbn Keşîr, Hz. İbrâhîm’in kurban ettiği oğlunun İshâk mı yoksa İsmâ’îl mi olduğu hususunda tefsirlerde vuku bulan tartışmalara girer. İshâk’ın babası tarafından kurban

<sup>72</sup> T, II. 136.

<sup>73</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, II. 334, hadis no: 8396, III. 55, hadis no: 11548, V. 228, hadis no: 22044, V. 439, hadis no: 23771.

<sup>74</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, IV. 312, hadis no: 18821.

<sup>75</sup> Muslim, *Şahîḥ*, VIII. 96, hadis no: 7149.

<sup>76</sup> İbn Māce, *Sunen*, II. 1435, hadis no: 4293.

<sup>77</sup> Ebū Dāvūd, *Sunen*, IV. 422, hadis no: 4887.

<sup>78</sup> T, II. 250-251.

edildiği görüşünü reddeder.<sup>79</sup> Bu görüşün İslam'a uymayan İsrâ'îliyyât olduğunu ispata çalışır.<sup>80</sup> O, bu konuda şunları söyler:

“İlim ehlerinden bir cemaat, ‘kurban’ın İshâk olduğu görüşündedir. Bu iddia seleften bir grup tarafından da hikâye edilmiştir, hatta bazı sahabilerden de nakledilmiştir. Ama bu iddia kitap ve sünnete dayanmamaktadır. Kanaatimce bu, ehli kitabın âlimlerinden huccetsiz olarak alınıp kabul edilmiştir.”<sup>81</sup>

Örnek 2:

Müfessir, 89/el-Fecr suresinin ارم ذات العماد<sup>82</sup> ayetinde kastedilen İrem şehrinin tarifi hakkında nakledilen malumatı da İslam'a uymayan İsrâ'îliyyât kapsamında değerlendirir ve şunları söyler: “Ev, saray ve bahçelerinin tuğlaları, altın ve gümüşten; çakıl taşları inci ve mücevherden; toprakları misktendi. Nehirleri akar, meyveleri düşer, evleri kullanılmamış gibi surları ve kapıları kimse olmaksızın kontrol edilirdi. Bu şehrin bazen Şam bazen Yemen bazen Irak topraklarında bazen de başka beldelerde olduğu söylenir. Bunların tamamı İsrâ'îli hurafelerdendir. Yahudilerin zındıkları, bunları, cahilleri diğer bütün sözlerine inandırmak için uydurmuşlardır.”<sup>83</sup>

Örnek 3:

İbn Keşîr 50/Қāf suresinin başındaki Қāf harfinin tefsiri hakkındaki “dünyanın etrafını çeviren dağ” şeklindeki açıklamanın da Yahudilerin hurafelerinden olduğunu söyler.<sup>84</sup>

Bu grubun içerisinde İbn Keşîr'in abartısından dolayı kabul etmediği İsrâ'îliyyâtı da zikretmek gerekir. 26/eş-Şu'arâ 60-68. ayetlerin tefsirinde rivayetleri vermeksizin Firavun'un İsrailoğullarını takip ettiği sırada maiyetindeki ordu hakkında özet bilgi verir. Ordunun sayısı ile ilgili tefsirlerde zikredilen rakamların değerlendirmesini yapar. Rivayetlerde telaffuz edilen sayıları abartılı bulur. Sonrasında ise şu değerlendirme ile konuya açıklık getirir: “Bunların İsrailoğullarının uydurmalarından olduğu açıktır...

<sup>79</sup> Hz. İbrâhîm'in kurban ettiği oğlunun kimliği hakkındaki tartışmalar için bkz. Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2003, s. 146-163.

<sup>80</sup> T, IV. 14-18.

<sup>81</sup> T, IV. 14.

<sup>82</sup> 89/el-Fecr, 7.

<sup>83</sup> T, IV. 508.

<sup>84</sup> T, IV. 221.

faydalı olan ise Kur'an'ın haber verdiği ki adedini bildirmemiştir. Çünkü bunda bir fayda yoktur, şu kadarı var ki onlar tamamıyla seferber olarak çıkmışlardır.”<sup>85</sup>

### 2.1.3.1.3. Tekzip veya Tasdik Edilmeyen İsrâ'îliyyât

İbn Keşîr, Tekzip veya tasdik edilmeyen İsrâ'îli haberlerin, “İsrailoğullarından da nakledin bunda bir sakınca yoktur.”<sup>86</sup> kavli gereği rivayetinin cevazına hükmeder. Ama bunu, aklın tecviz edip tahayyül edebileceği haberlerle sınırlandırır. Aklen batıllığına hükmedilebilecek ve zannı galibe göre yalan olduğu anlaşılan bilgilerin rivayetini caiz görmez.<sup>87</sup>

Ebû'l-Fidâ, üçüncü gruba giren rivayetleri bazen “Bunlar, tasdik edilmeyen ve yalanlanmayan İsrâ'îliyyât haberlerindedir.” şeklinde niteleyerek alıntılar. Bazen de hiçbir yorum yapmaksızın nakleder.

Örnek 1:

İbn Keşîr'in Hz. İbrâhîm'in (as.) Allah tarafından Hâlîl olarak isimlendirilmesi konusunda eṭ-Ṭaberî'den (310/923) yaptığı alıntı<sup>88</sup> şöyledir:

“İbn Cerîr tefsirinde bazılarında nakille Allah'ın Hz. İbrâhîm'i şu olaydan dolayı Hâlîl olarak isimlendirdiğini zikreder: Onun yaşadığı bölge halkının başına bir kuraklık gelmişti. İbrâhîm (as.) Musul halkından –bazıları Mısır halkından demişlerdir- bir arkadaşından (Hâlîl) yiyecek alıp ailesine götürmek için gitmişti. Fakat oradan ihtiyacını karşılayamadı. Dönerken ailesine yaklaştığında kumluk bir arazide, kendi kendine “Eli boş dönüşüme ailemin üzülmemesi ve istediklerini getirdiğimi düşünceleri için çuvallara şu kumdan koyayım.” dedi ve öyle yaptı. Fakat çuvallardaki kum una dönüştü. Evine vardığında uyudu. Ailesi ise kalkıp çuvalları açtıklarında un buldular ve ondan hamur yoğurup ekmek yaptılar. Uyandığında İbrâhîm (as.), ekmeği hangi undan yaptıklarını sordu. Onlar da “Dostunun (Hâlîl) yanından getirdiğin undan yaptık.” dediler. O da “Evet o dostum (Hâlîlim) Allah'tandır.” diye cevap verdi. Bu olay üzerine Allah onu Hâlîl olarak isimlendirdi.”<sup>89</sup>

<sup>85</sup> T, III. 336.

<sup>86</sup> el-Buḥārî, *Şahîh*, III. 1275 hadis no: 3274.

<sup>87</sup> T, IV. 221.

<sup>88</sup> eṭ-Ṭaberî, *Câmi'ul-beyân*, IX. 251-252.

<sup>89</sup> Bkz. Ebû'l-Ḥâsen 'Alî ibn Aḥmed el-Vâhîdî, *Esbâbu'n-nuzûl*, Muessesetu'l-ḥalebî, Kahire 1968, s. 122.

İbn Keşir bu haber ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Bunun sıhhati ve vukuu şüphelidir. Sonuçta bu rivayet tasdik edilmeyen ve yalanlanmayan İsrâ’îliyyât haberlerindedir.”<sup>90</sup>

Örnek 2:

Kâbe’nin ilk banisinin kimliği hakkında ihtilafli görüşleri nakleder. Her bir görüşü tahlil ederek kendi kanaatini temellendirir. Bu sırada İbn ‘Abbās (68/687), Ka‘bu’l-Aḥbār (23-35/644-655) ve Ḳatāde’den (117/735) rivayet edilen, orayı ilk yapanın Şis (as.) olduğu şeklindeki kavli de bu gruptaki İsrâ’îliyyâtın içine sokar. “Bunlar Ehl-i Kitabın kitaplarından alınmıştır. Bu bilgiler tasdik edilmeyen, yalanlanmayan kısımdandır. Sadece bunlara bakarak hüküm bina edilemez fakat bu konu hakkında sahih hadis varsa baş göz üzerine”<sup>91</sup> der. Böylece sağlıklı hükme varabilmek için, bu bilgileri teyit eden sahih hadislerin varid olmasını şart koşar.

Örnek 3:

İbn Keşir, ayetlerin tefsirinde pek çok yerde Ka‘bu’l-Aḥbār’a da müracaat etmiş, onun yaptığı açıklama ve izahatı bazen eleştirmiş bazen de yorumsuz nakletmiştir. Müfessirin, Ka‘bu’l-Aḥbār’ın görüşlerini eserine alıntılama ve onun fikirleri karşısında sessiz kalması, zikrettiği bu kavilleri, tekzip veya tasdik edilmeyen İsrâ’îliyyât grubunda değerlendirdiğini göstermektedir.

21/el-Enbiyâ’, 68-70. ayetlerinde anlatılan Hz. İbrâhîm’in ateşe atılışı ile ilgili Ka‘bu’l-Aḥbār’ın yorumsuz olarak şu açıklamasını almıştır: “O gün kimse ateşten istifade edememişti. Ateş, bağları dışında İbrâhîm’in hiçbir yerini yakamamıştır.”<sup>92</sup>

Örnek 4:

Cennet ehline verilecek ikramlar ile ilgili Ka‘b’ın açıklaması şöyledir: “Cennette bir melek vardır ki isteseydim ismini verirdim, Allah’ın onu yarattığı günden kıyamete kadar cennet ehli için süs ve ziynet eşyası yapar. Onlardan bir bilezik ortaya çıksaydı, güneşin ayın ışığını giderdiği gibi, güneşin nurunu kapatırdı.”<sup>93</sup>

<sup>90</sup> T, I. 559-560.

<sup>91</sup> T, I. 173.

<sup>92</sup> T, III. 184.

<sup>93</sup> T, III. 213. İbn Keşir’in Ka‘bu’l-Aḥbār’dan yaptığı diğer alıntılar için bkz. III. 237, 253, 291, 458,

### Örnek 5:

Âdem'in (as.) iki çocuğu arasında cereyan eden kurban sunma ve bunun ardından da Kabil'in kardeşini öldürmesi olayını "Müfessirlerin Bu Konudaki Kavilleri" başlığı altında değerlendirir. Habil ve Kabil'in sundukları kurbanların nitelikleri ve bu kurbanlardan hangisinin kabul edildiği ile ilgili olarak müfessirlerin sahabeye ve tabiine dayanan nakillerini verir.<sup>94</sup> Bunun ardından, şu açıklamayla birlikte İbn İshâk'tan (150/767) aktarım yapar; "Muhammed ibn İshâk önceki kitapların ilmüne vakıf bazı kimselere dayanarak şöyle söyledi..."<sup>95</sup>

İbn İshâk'ın (150/767) verdiği ve önceki kitaplara dayanan bilgiler de İbn Keşîr tarafından yalanlanmayan İsrâ'îliyyât olarak görülmüş ve yorum yapılmaksızın nakledilmiştir.

Nüh'un (as.) gemisi hakkında İbn İshâk'ın (150/767) Tevrat'tan naklettiği "Allah Nüh'a gemiyi sac ağacından inşa etmesini, uzunluğunu seksen, genişliğini de elli zira yapmasını emretti..." cümlesini diğer alıntılar ile birlikte yorumsuz olarak vermiştir.<sup>96</sup>

Nakline cevaz verilen bu tür İsrâ'îliyyât, sadece sahabiler tarafından gündeme getirilmemiştir. Örneklerde de görüldüğü gibi Ka'bu'l-Ahbâr ve İbn İshâk (150/767) da İsrâ'îliyyât içerikli rivayetleri sık sık nakletmişlerdir. Sonraki tabakadan âlimler de bu tür haberleri gerek sahabeden, gerek tabiinden, gerekse doğrudan Ehl-i Kitabın kaynaklarından alıntulamaktan çekinmemişlerdir. İbn Keşîr bu bilgileri tenkit etmediğine göre, istişhad için bile olsa, söz konusu malumata güvenmiş ve kayda değer bilgi statüsünde kabul etmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki onun nezdinde üçüncü gruba giren malumat, hangi tabakadan gelirse gelsin, kaynak değeri taşımaktadır ve iktibas edilmesinde herhangi bir mahzur yoktur.

### 2.1.3.2. İbn Keşîr'in İsrâ'îliyyâtı Gündeme Getirme Sebepleri

#### 2.1.3.2.1. İsrâ'îliyyâtın Mevkuf Hadis İle Karıştırılması

İsrâ'îliyyât kapsamına girebilecek rivayetlerin bir kısmı, her ne kadar önceleri Ehl-i Kitap olup sonradan ihtida eden şahıslara dayanıyor ise de önemli bir kısmı

---

513, 549, 556, IV. 8, 42, 85, 190, 230, 416, 513, 526.

<sup>94</sup> T, II. 41-43.

<sup>95</sup> T, II. 42.

<sup>96</sup> T, II. 444.

sahabeden nakledilen rivayetlerden oluşmaktaydı. Sahabenin verdiği malumatın Peygamber'e isnadında bir problem yok ise, bu tür rivayetler merfu hadis kapsamına gireceğinden İsrâ'îliyyât tanımının dışında kalmışlardır. Çünkü Allah Resulü Kur'an'ın diğer ayetlerini açıkladığı gibi kıssaların anlatıldığı ayetleri de izah etmişti. Önceki peygamberlerden ve kadim ümmetlerden ashabına bahsetmişti. Bunun için sahabeye dayanan açıklamalar, bizzat Peygamber'in İsrailoğulları hakkında verdiği bilgiler de olabilirdi.<sup>97</sup> Bu takdirde de söz konusu rivayetler, isnadı sahabe kesilen mevķūf<sup>98</sup> hadisler arasında telakki edilebilirdi. Peygamber ile alakasından dolayı sahabe kavli fıkhıta da Kur'an ve sünnetten sonra en önemli kaynak olarak algılanmıştır. Bunun için sahabilerin söz ve ictheadları, İmam Mālik (179/795), İmam Şāfi'î (204/819), Aħmed ibn Hānbel (241/855) gibi müctehidler tarafından huccet olarak kabul edilmekte, Hanefi müctehidleri nezdinde ise, kıyasın önüne geçmekteydi.<sup>99</sup>

İsrâ'îliyyât konusundaki tartışmalarda, Yahudi veya Hıristiyan olup dinlerinde ilmî derinliğe haiz bilginlerden İslam'a giren muhadram Ka'bu'l-Aħbār (23-35/644-655) ile tabi' Vehb ibn Munebbih'in (124/741) isimlerinin öne çıkması ve bu âlimlerin sahabeye ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda konunun daha ciddi bir şekilde ele alınma ihtiyacı doğdu.

İbn Keşir, zuhur eden bu problemi çözmek için uğraşmıştır. O, tefsirlerde nakledilen İsrâ'îliyyâtın, isnadları her ne kadar ashaba uzansa da Peygamber'den alınmadıklarını ispata çalışmıştır. Ona göre sahabenin, kitap ehlinde öğrendikleri haberler, kaynakları Peygamber olmadığı için, Kur'an ve sahih hadis ile çelişebilmektedir. Bu sebepten dolayı da huccet olma özellikleri yoktur. Bahsi geçen haberler, İslam'a muhalif değilse bunların bilgi değeri vardır, fakat bu tür malumat sadece istişhad için kullanılabilir.

<sup>97</sup> Ebū Şehbe, *İsrâ'îliyyât*, s. 94.

<sup>98</sup> İsnadı muttasıl veya munkatı olarak sahabeye dayandırılan söz, fiil ve takrirlere mevķūf hadis denir. Merfu hükmünde olan mevķuf hadisler; sahabenin, «şöyle emr olunduk», «şöyle nehy olunduk», «Hz. Peygamber devrinde şöyle söyledik», «şöyle yapardık», «şöyle yaparlardı»...lafızları ile anlattıkları haberlerdir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 224-225.

<sup>99</sup> Abdulkadir Şener, *İslam Hukuku Dersleri*, s. 83.

### Örnek 1:

“Andolsun ki biz, Suleymān’ı imtihan ettik de tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra o yine eski hâline döndü.”<sup>100</sup> Ayetinde bildirilen Suleymān’ın (as.) imtihanının ne olduğu ile ilgili tefsirlerde uzunca malumata yer verilmektedir. İbn Keşîr, Suleymān’ın yüzüğünü ele geçiren şeytanın, onun tahtına kırk gün süreyle sahip olmasının anlatıldığı, rivayetlerin tamamının İsrâ’îliyyât olduğunu bildirir.<sup>101</sup> İbn Keşîr, İbn Ebî Necîh (101/719), es-Suddî (127/745), İbn Cerîr (310/923), İbn Ebî Hâtim (327/939) gibi müfessirlerden alıntılacağı bu haberlerin, Hz. Suleymān’ın peygamberliğine inanmayan bir grup tarafından uydurulduğunu ve bu bilgilerin içlerinde pek çok münkeratı da ihtiva ettiklerini söyler.<sup>102</sup>

Müfessir, İbn Ebî Hâtim’in İbn ‘Abbās’a (68/687) dayandırdığı yukarıdaki rivayetler için şu tespiti yapar: “Bu haberin İbn ‘Abbās’a isnadı kuvvetlidir. Fakat zahir olan şudur ki, ondan böyle bir rivayet sahih ise, İbn ‘Abbās bu kıssayı Ehl-i Kitaptan almıştır.”<sup>103</sup> İbn Keşîr’in söylediklerinden onun, Hz. Suleymān’ın imtihanı hakkındaki nakilleri şeriata uygun görmediği anlaşılmaktadır. Söz konusu malumat sahih bilgilere aykırı olduğuna göre, bunların isnadı İbn ‘Abbās’a ulaşırsa da, bu sözlerin Peygamber’in ağzından çıkması mümkün değildir, bunlara mevkuf hadis değeri yüklememek gerekir.

### Örnek 2:

31/Luqmān suresindeki *فتكن في صخرة*<sup>104</sup> lafzında geçen “şahra” kelmesinden kastedilen mananın, “yedi kat yerin altındaki bir kaya” olduğu rivayet edilmiştir. Müfessirlerin naklettikleri haberler ‘Abdullāh ibn Mes’ūd (32/652) ve ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’a dayanmaktadır. İbn Keşîr şu sözleriyle bu nakillerin İsrâ’îliyyât kaynaklı olabileceğini söyler: “En doğrusunu Allah bilir ama bunlar yalanlanmayan ve tasdik edilmeyen İsrâ’îliyyâtтан alınmış gibidir.”<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> 38/Şād, 34.

<sup>101</sup> T, IV. 34-36.

<sup>102</sup> T, IV. 36.

<sup>103</sup> T, IV. 36.

<sup>104</sup> 31/Luqmān, 16.

<sup>105</sup> T, III. 446.

### Örnek 3:

<sup>106</sup>وكلم الله موسى تكليما ayetinin tefsirinde müfessir, Hz. Mūsā'nın Tur'da Allah'la konuşmasını içeren bir rivayeti değerlendirir. İbn Merdūye'nin (416/1025) Cābir ibn 'Abdillāh'ın (70/689) beyanı olarak naklettiği haberde; Allah'ın Tur'da Hz. Mūsā ile, ona ilk nida edişinden farklı bir kelam ile konuştuğu, Allah'ın konuşmasının bütün lisanlardan üstün olduğu bildirilmiştir. Mūsā, İsrailoğullarına dönünce, kavmi ondan Rabbinin kelamını tarif etmesini istemişti. O da, ona en yakın sesin yıldırım sesi olduğunu söylemişti.

İbn Keşir, Cābir ibn 'Abdillāh rivayetinin zayıflığına vurgu yaptıktan sonra, aynı malumatı içeren başka bir rivayeti Ka'bu'l-Aḥbār'ın (23-35/644-655) sözü olarak alıntılanmış ve şu tespiti yapmıştır: “Bu söz Ka'bu'l-Aḥbār'da mevkuftur. O da bunu İsrailoğullarının haberlerini içeren eski kitaplardan hikâye etmiştir.”<sup>107</sup> Müfessirin konuyu bu şekilde sunması, Allah'ın konuşmasına en yakın sesin yıldırım sesi olduğu bilgisinin kaynağına işaret etmektedir. Bahsi geçen rivayetlerin peygamber sözü olduğuna işaret edecek sağlam bir delil bulunmadığına ve bunların İsrā'iliyyāt olduğu anlaşıldığına göre, Cābir ibn 'Abdillāh'a isnad edilen sözü mevkuf hadis kabul edip tefsirde huccet olarak kullanmak doğru değildir.

### 2.1.3.2.2. Merfu Hadis Kapsamındaki Bir Kısım Rivayetlerin İsrā'iliyyāt Kaynaklı Olduklarını Göstermek

İbn Keşir, bazı ayetlerin tefsiri için müfessirlerin eserlerine alıntıladıkları ve merfu hadis olarak nitelendirdikleri rivayetlerin asıl menşelerini göstererek, söz konusu haberlerin aslında Peygamber'e değil Yahudi kaynaklarına dayandıklarını ispatlar. Böylece hadis ya da tefsir musannafatında geçen ve sorunlu olan rivayetleri ayıklar.

### Örnek1:

Müfessir, 2/el-Bakara 255. ayetin tefsirinde “...bütün bunların en garibi İbn Cerir'in rivayet ettiği şu hadistir...” takdimi ile eṭ-Ṭaberī'nin (310/923) Ebū Hureyre (58/678) yoluyla Peygamber'e dayandırdığı şu rivayeti nakleder: Hārūn

<sup>106</sup> 4/en-Nisā' 164.

<sup>107</sup> T, I. 588.



“Resulullah’ın minberde Mūsā’dan (as.) şunu hikâye ettiğini işittim. “Mūsā’ya Allah uyur mu diye bir düşünce geldi. Allah da ona bir melek göndererek üç gün uyanık tuttu. Sonra iki eline birer şişe vererek bu şişeleri korumasını emretti. Mūsā uyukluyor, iki eli birbirine çarpacakken uyanıyor ve bir elini diğerinden uzaklaştırıyordu. Sonunda o uyudu, elleri birbirine çarptı ve şişeler kırıldı. Allah bunu ona, uyursa yeri ve göğü muhafaza etmesinin mümkün olmayacağını anlatmak için misal olarak verdi.”<sup>108</sup>

İbn Keşîr, nakledilen rivayetin açıkça İsrâ’îliyyât olduğunu, merfu hadis olmadığını söyler.<sup>109</sup> Bu iddiasını ispat için eṭ-Ṭaberî’nin ‘Abdurrezzâk ibn Hemmâm’dan (211/826) naklettiği aynı manadaki şu rivayeti delil gösterir: “... ‘İkrime (105/723), Mūsā (as.) meleklere Allah uyur mu diye sordu...”<sup>110</sup> yukarıdaki metinde Hz. Peygamber’in sözü olarak nakledilen haber burada ‘İkrime’nin (105/723) kavli olarak geçmektedir. Bunda ise Peygamber’in ilmine yakışmayan bir durum söz konusudur. Konunun bu veçhesine dikkat çeken İbn Keşîr, şu tespitte bulunur: “Bu İsrailoğullarının haberlerindedir. Çünkü ‘Abdurrezzâk şunu bilir ki Mūsā (as.) Allah’ın bu gibi hâllerden münezzehtir olduğu bilgisine sahiptir.”

İbn Keşîr, haklılığını ispat için kullandığı bir diğer rivayeti de İbn Ebî Hâtim’den (327/939) alıntılar. Burada Sa’îd ibn Cubeyr (95/713), İbn ‘Abbās’ın (68/687) şöyle söylediğini kaydeder: “İsrailoğulları “Ey Mūsā Rabbin uyur mu?” diye sorunca Mūsā: “Allah’tan korkun.” dedi. Allah “Ey Mūsā sana ‘Rabbin uyur mu?’ diye soruyorlar. İki eline birer şişe al...”<sup>111</sup>

eṭ-Ṭaberî’nin (310/923) merfu hadis olarak sunduğu haberin İbn ‘Abbās’ın Yahudilerden naklettiği bir haber olduğu görülmektedir. “Rabbin uyur mu?” diye soran da Mūsā (as.) değil İsrailoğullarıdır.

Örnek 2:

2/el-Bakara suresi 29. ayetin tefsirinde İbn Ebî Hâtim’in (327/939) Ebū Hureyre’den (58/678) hadis olarak naklettiği haber şöyledir:

<sup>108</sup> eṭ-Ṭaberî, *Cāmi’ul-beyān*, V. 394.

<sup>109</sup> T, I. 308.

<sup>110</sup> eṭ-Ṭaberî, *Cāmi’ul-beyān*, V. 393-394.

<sup>111</sup> T, I. 308.

“Resulullah elimi tuttu ve şöyle dedi: ‘Allah toprağı cumartesi günü yarattı, üzerindeki dağları pazar günü yarattı, pazartesi ağaçları, salı kötülükleri, çarşamba aydınlığı yarattı. Perşembe yeryüzüne canlıları yaydı. Cuma ikindiden sonra, ikindi ile akşam arasındaki son saatte Ādem’i yarattı.”

İbn Keşir, Ahmed ibn Hanbel (241/855), Muslim (261/875) ve en-Nesā’î’nin (303/915) merfu olarak tahrir ettikleri hadisin<sup>112</sup> garib olduğunu ve aslında Peygamber’e ulaşmadığını söylemektedir. el-Buhārî (256/870), ‘Alî ibn Medenî (234/848-849) ve başka muhaddislerin bu rivayet hakkında konuştuklarından bahsetmiştir.<sup>113</sup> Hadiste yaratmaya konu olan günler toplandığında haftanın yedi günü de tamam olmaktadır.<sup>114</sup> Hâlbuki hadisin tefsir için uygun görüldüğü ayette Allah’ın yerleri ve gökleri yedi değil altı günde yarattığı bildirilmektedir.<sup>115</sup> Şu hâlde bahsi geçen rivayetin Peygamber’e aidiyeti mümkün değildir. Senedinde de bir problem olmadığına göre haber, merfu hadis değil sahabi kavlidir. Ebū Hureyre (58/678) bu sözü Ka‘bu’l-Ahbār’dan (23-35/644-655) işitmiştir. Bazı raviler ise karıştırıp söz konusu haberi, merfu hadis olarak rivayet etmişlerdir.<sup>116</sup> Müfessir, *Şahîhu muslim*’in gariblerinden olduğunu söylediği bu rivayeti, 2/el-Bakara suresinin dışında, 7/el-‘Arâf, 54<sup>117</sup> ve 41/Fuşşilet, 12. ayetlerin tefsirinde<sup>118</sup> de benzer cümlelerle kritik etmiştir.

### Örnek 3:

İbn Kesir, Hârut ve Mârut’un, sihri insanlara öğretmek için gönderilen iki melek olduklarını, meleklerin insanlara karşı kendilerini üstün görmeleri üzerine Allah tarafından insan kılığına sokularak dünyaya gönderildiklerini, insanlar gibi imtihan edildiklerini, Zühre’ye âşık olduklarını... içeren bütün haberlerin<sup>119</sup> İsrâ’îliyyât olduğunu söyler. Bu haberler, ‘Abdullâh ibn ‘Umar (73/692), ‘Alî ibn Ebî Tâlib (40/661), İbn Mes‘ûd (32/652) ve İbn ‘Abbâs (68/687) gibi kibarı sahabe tarafından

<sup>112</sup> Muslim, *Şahîh*, VIII. 127, hadis no: 7231; en-Nesā’î, *Sünen*, VI. 293, hadis no: 11010. Müfessir aynı hadisi 7/el-‘Arâf suresi 54. ayetin tefsirinde tekrar tahlil eder. Bkz. T, II. 220.

<sup>113</sup> T, I. 69.

<sup>114</sup> T, II. 220.

<sup>115</sup> 7/el-‘Arâf, 54.

<sup>116</sup> T, I. 68-69.

<sup>117</sup> T, II. 220.

<sup>118</sup> T, IV. 94.

<sup>119</sup> Bkz. T, I. 137-143.

rivayet edilmiştir bazısının isnadı Hz. Peygamber’e kadar dayandırılmıştır.<sup>120</sup> Ebū’l-Fidā, bu konuda şu tespiti yapar: “Bu rivayetlerin tamamı tafsilatıyla İsrailoğullarının haberlerine dayanmaktadır. Bu konuda merfu, sahih –kendi hevasından konuşmayan, masum, şādiķu’l-maşdūk olan– Peygamber’e muttasıl isnad ile ulaşan bir hadis yoktur...”<sup>121</sup>

### 2.1.3.2.3. İsrā’īliyyāta Dayanan Yanlış Tevilleri Engellemek

Örnek 1:

Müfessirin, ارم ذات العماد<sup>122</sup> ayetindeki İrem şehrinin nitelikleri ve tarifi hakkında serdedilen abartılı ifadeleri eleştirdiğinden bahsetmiştik. İbn Keşir’e göre okuyanı âdeta masal dünyasında bir yolculuğa çıkaran bu malumat Yahudilerin zındıkları tarafından uydurulmuşlardı. Ama çoğu müfessir söz konusu beyanattan kaçınmamış ve telifatında İrem şehrinin Ehl-i Kitaptan alınan bilgilerle tarife çalışmışlardır. İbn Keşir’in bütün bu hurafeleri eleştirirken sarf ettiği şu cümle, onun İsrā’īliyyātu eserine alma sebeplerinden birisini göstermektedir: “Bu ayetin tefsirinde ‘Sütunlar sahibi İrem’ denilen bir şehir hakkında, müfessirlerden bir cemaatin sözlerine inanılmaması için konuya dikkat çektim.”<sup>123</sup>

Örnek 2:

Tefsirlerde İsrailoğullarını kurban etmekle emrolundukları ineği kesmemeye vardırarak sebep için farklı görüşler vardır. Yahudiler Mūsā’ya (as.) soru sordukça kurbanın özellikleri ortaya çıkmaktaydı, bu niteliklere uygun inek bulunduğu anda ise, sahibine yüklü miktarda ücret ödendiği nakledilir.<sup>124</sup> İneğin fiyatının yüksekliği, Yahudileri Allah’ın emrini yapmamaya sevk eden bir unsur olarak gösterilir. Selefin kavillerine dayanan bu görüş sonraki müfessirler tarafından da tekrarlanmıştır.

İbn Keşir, فذبحوها وما كادوا يفعلون lafzı hakkında nakledilen tevilleri, rivayetlerin kaynağına inerek tartışmaya açar.<sup>125</sup> O, Muḥammed ibn Ka’b’ın (118/736) “İneği kestiler ama ücretinin yüksekliğinden dolayı neredeyse yapmayacaklardı.” dediğini

<sup>120</sup> Bkz. T, I. 137-138.

<sup>121</sup> T, I. 141.

<sup>122</sup> 89 Fecr, 7.

<sup>123</sup> T, IV. 508.

<sup>124</sup> Bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’ul-beyān*, II. 218-222.

<sup>125</sup> T, I. 111.

kaydeder. İbn Keşir, “Ücretin çokluğu sabit değildir. Sadece İsrailoğullarından nakledilen haberlerde geçer.” diyerek ineğin ücreti hakkında varid olan bu görüşe karşı çıkar. İbn K‘ab‘ın sözünün benzerini Ebū‘l-‘Āliye (90/709) ve es-Suddī‘nin (127/745) söylediğini, bu görüşü el-‘Avfī‘nin (111/729) de İbn ‘Abbās‘tan (68/687) rivayet ettiğini bildirdikten sonra;

“Ubeyde (72/691), Mucāhid (103/721), Vehb ibn Munebbih (124/741), Ebū‘l-‘Āliye ve ‘Abdurrahmān Zeyd ibn Eslem (182/798), ineği çok malla satın aldıklarını söylediler. Ne kadar olduğunda ise ihtilaf vardır. Buna karşılık, ücretinin o kadar çok olmadığı da söylendi. ‘İkrime‘nin (105/723) “İneğin ücreti üç dinardı.” dediği rivayet edilir ki bu rivayet ceyyid isnad ile ‘İkrime‘ye ulaşır. İkrime‘nin de bu sözü Ehl-i Kitaptan aldığı açıktır.”

İbn Keşir, eṭ-Ṭaberī‘nin (310/923) de kendi tercihinin bu rivayetleri dayanak gösterdiğini söyler. İbn Cerīr‘e göre Yahudiler, ücretinin yüksekliğinden dolayı neredeyse ineği kesemeyeceklerdi.<sup>126</sup> İbn Keşir‘e göre ise hepsi temelde kitap ehlinin kaynaklarına dayanan ve birbiri ile çelişen bu nakillere itimat edip hükmü buna göre bina etmek isabetli değildir. Ona göre doğru görüş eḍ-Ḍaḥḥāk‘ın (105/723) İbn ‘Abbās‘tan naklettiği; “Neredeyse o emri yapmayacaklardı. Zaten yapmak istedikleri de o değildi, çünkü İsrailoğulları ineği kesmek istemiyorlardı.” sözüdür. Yani Yahudiler, bütün bu açıklamalar, soru-cevap ve izahat sonucu ineği istemeyerek de olsa kestiler. Ayetteki ifadede onları zemmetmek vardır. İsrailoğullarının amacı sadece inatlaşmaktır, bunun için de “Neredeyse kesmeyeceklerdi.” denmiştir.<sup>127</sup>

#### 2.1.3.2.4. Anlatımı Zenginleştirmek

İbn Keşir, mukaddimesinde şariat ile çelişmeyen İsrā‘īliyyāta, konuyu süslemek amacıyla müracaat edeceğini söylemiştir. Onun ayetleri izahta kullandığı İsrā‘īliyyātın önemli bir kısmı bu amaç ile naklettiği haberlerdir. Genellikle ravilerini de zikrederek naklettiği bu tür haberleri bazen de özet şeklinde vermiştir. Böylece konunun insicam içinde sunulmasına çalışmıştır. O, Dāvūd‘un (as.) Cālūt‘u öldürmesi olayını şöyle aktarmıştır:

<sup>126</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘ul-beyān*, II. 220.

<sup>127</sup> T, I. 111.

“İsrā’iliyyāta zikredildiğine göre Dāvūd (as.) onu bir sapanla öldürmüş, elindeki sapanla attığı taş Cālūt’a isabet edince onu öldürmüştür. Tālūt, Cālūt’u öldüreni kızıyla evlendireceğini, nimetleri onunla paylaşacağını ve yönetime onu ortak edeceğini vaat etmişti. O, sözünde durdu. Sonra hükümdarlık Allah’ın kendisine verdiği peygamberlikle birlikte Dāvūd’a (as.) geçmiştir.”<sup>128</sup>

Müfessir burada İsrā’iliyyāta dayanan haberleri özetleyerek nakletmiştir. Gereksiz alıntıları vermemiştir. Yine İsrā’iliyyāta dayanan ve Allah’ın salih kullarına yakışmayan, Tālūt ile Dāvūd arasında çekişmenin olduğunu, Tālūt’un Dāvūd’u kıskanarak öldürmek istediğini, sözünü tutmaktan kaçındığını söyleyen rivayetleri<sup>129</sup> görmezden gelmiştir. Bu tür haberlere eleştirmek için bile yer vermemiştir.

Müfessir 33/el-Aḥzāb 13. ayetindeki *واذ قالت طائفة منهم يا اهل يثرب لا مقام لكم* lafzının izahında Medine için *Yeṣrib* isminin kullanıp kullanılmayacağı ile ilgili rivayetleri verdikten sonra, *Yeṣrib* isminin nerden geldiğini açıklar, sonrasında ise Medine’nin Tevrat’taki isimlerini içeren ve İsrā’iliyyāt kapsamına giren iki rivayeti, konuyu süslemek gayesi ile alıntılar. Kā’bu’l-Aḥbār’a (32/652) ve ‘Abdurrahmān ibn ‘Abdillāh es-Suheyli’ye (581/1185) ait olan haberler şöyledir:

“...es-Suheyli: “Bazılarından rivayet edildiğine göre Medine’nin Tevrat’ta on bir ismi vardır, bunlar; Medine, Tābe, Tībe, Miskīne, Cābire, Meḥabbe, Maḥbūbe, Qāşime, Mecbūre, ‘Azrā, Merḥūme’dir.” Kā’bu’l-Aḥbār: “Biz Tevrat’ta Allah’ın Medine’ye “Ey Tābe, Ey Tībe, Ey Miskīne, hazineler seni sınıamaz, taşlarını diğer şehirlerin taşları üzerine yücelteceğim.” dediğini buluruz.”<sup>130</sup>

#### 2.1.3.2.5. Müfessirlere Yol Göstermek

İbn Keşir, tefsirinin mukaddimesinde hamdeleden hemen sonra yazdığı şu cümle tefsirinin hedef kitlelerinden birisinin, belki de ilkinin, müfessirler olduğunu işaret etmektedir.

<sup>128</sup> T, I. 303.

<sup>129</sup> Bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’ul-beyān*, V. 355-370.

<sup>130</sup> T, III. 473.

“Âlimlere düşen görev Allah’ın kelamının manalarını ortaya koymak, tefsirini yapmak, ihtimallerini araştırmak ve bunları öğrenip öğretmektir.”<sup>131</sup>

O, sonraki sayfalarda İsrâ’îliyyâtı sınıflandırdıktan sonra, sözü mağara arkadaşlarının sayısı ile ilgili ihtilafa getirir. Ehl-i Kitabın ashab-ı kehfın kaç kişi oldukları ile ilgili söyledikleri karşısında Kur’an’ın tavrını, İsrâ’îlî rivayetler ve ihtilaflı konuların değerlendirilmesine örnek gösterir. Şu sözlerle, ihtilaflı konuların sunulması ve değerlendirilmesinde izlenmesi gereken metodun ne olduğunu âlimlere göstermeye çalışır:

“İhtilaflı nakletmede takip edilecek en güzel yol, bu kabil sözleri iyi kavramak, bunlardan sahih olana dikkat çekip batılın batıllığını ortaya çıkarmak, faydasız tartışma ve ihtilafları uzatmaksızın, ihtilaflın fayda ve semerelerini zikretmek ve daha önemli işlerle meşgul olmaktır. Bir konudaki ihtilaflı anlatıp da insanların konuyla ilgili bütün görüşlerini vermeyen, eksik nakletmiştir. Çünkü doğru görüşün, terk ettiği görüşler arasında olması muhtemeldir veya naklettiği görüşlerden sahihini göstermeksizin sadece ihtilafları hikâye edip bırakan da eksik aktarmıştır. Şayet sahih olmayan görüşü, kasten sahihtir diyerek doğrularsa bilerek yalan söylemiş, bilmeyerek sahih olduğunu söylese hata etmiş olur. Keza fayda olmayan konularda ihtilafları serdeden ve aslı itibarıyla bir iki kaville özetlenebilecek konuları çok sözle uzatan da zamanı zayi etmiş ve sahih olmayı çoğaltmıştır. Bu da yalan elbisesi giyen gibi olur.”<sup>132</sup>

Müfessirin yaptığı bu açıklama, onun tefsirini kaleme almadaki bir amacının müfessirlere ihtilaflı konularda yol göstermek olduğunu işaret etmektedir. Onun ihtilafları gündeme taşıması, ihtilaflı konuların ne şekilde nakledileceğini ve sahih olanı ile sahih olmayanı tespit etmekte takınılması gereken tavrı belirlemeye çalışması, eserini yazış amacının sadece tefsir ile ilgili rivayetleri tasnif etmek olmadığını ortaya koymaktadır. Onun amacı; sağlam bir tefsir yapmak ile birlikte tefsirlerde ortaya çıkan ihtilafları da çözmektir.

Müfessir, 2/el-Bakara suresinin 67. ayetini açıklarken de İsrâ’îliyyât ile ilgili olarak okuyucuya yol göstermektedir. Ayette, İsrailoğullarından birisinin öldürülmesi, buna karşılık Allah’ın bir inek boğazlanmasını istemesi ve bu emri Mūsâ’nın (as.)

---

<sup>131</sup> T, I. 3.

<sup>132</sup> T, I. 4.

ümmetine tebliği anlatılmaktadır. İbn Keşir, inek boğazlanmasına sebep olan katil olayı ile ilgili tefsirlerde verilen malumatı “Kıssanın İzahı” başlığı altında uzun uzun nakleder.<sup>133</sup> Ardından “Ubeyde es-Selmānī (72/691), Ebū’l-‘Āliye (90/709), es-Suddī (127/745) ve diğerlerinden nakledilen bütün bu haberlerde açık ihtilaf vardır. Bunlar İsrailoğullarının kitaplarından alınmışlardır. Bunlar nakli caiz olup yalanlamadığımız ve tasdik de etmediğimiz haberlerdendir. Bunun için de yanımızdaki Hakka muvafık olmadıkları sürece onlara itimat etmeyiz.”<sup>134</sup>

Böylelikle İbn Keşir, katil olayı hakkında tefsirlerde yer alan hikâyelerin hangi âlimlere dayandığını göstermeye çalışır. Rivayetler, Ubeyde es-Selmānī, Ebū’l-‘Āliye, es-Suddī gibi ilk dönem müfessirlerinden nakledilmektedir. Söz konusu müfessirler de kıssa hakkındaki bilgileri İsrailoğullarının kaynaklarından almışlardır. Aktarılan malumat nakli caiz olan kısma girdiğinden tefsirlerde bu hikâyelere yer vermenin bir mahzuru yoktur, ama bu bilgilere dayanarak hüküm bina etmek yanlıştır. Şayet müfessirler rivayetlerin ana kaynağını dikkate alırlarsa, tefsirlerde ihtilaf sebebi olarak karşımıza çıkan kıssalar ile ilgili farklı nakiller daha doğru bir zemine oturacaktır. Doğruluğu şüpheli haber üzerine de hüküm bina edilmeyecektir.

İbn Cerir’in Hz. İbrāhīm’in (as.) Hālil oluşuna sebep olarak gösterdiği rivayetin değerlendirmesi de müfessirlere metod gösterme amacına bir örnektir.<sup>135</sup> Yukarıda bahsettiğimiz, Taberi tefsirindeki rivayetin, tasdik edilmeyen ve yalanlanmayan İsrā’iliyyāt olduğunu zikrettikten sonra, İbrāhīm’in (as.) Allah tarafından Hālil olarak nitelendirilmesinin sebebinin onun Rabbini çok sevmesi olduğunu söyler. Bu kanaatin dayanağı olarak da *Şahīḥayn*’da geçen; “Yeryüzündekilerden bir Hālil edinecek olsaydım Ebū Qūḥāfe’nin oğlu Ebū Bekr’i Hālil edinirdim. Fakat arkadaşınız Hālillullah’tır.”<sup>136</sup> şeklindeki hadisi zikreder.<sup>137</sup>

Bu örnekte İbn Keşir, ayetlerin tevilinde müfessirlerin teferruat için müracaat ettikleri, İsrā’iliyyāt yerine ne koyacaklarını da göstermiş olur. Müfessir bu konuda da merkeze sahih hadisi oturtur. Ona göre, Hālil isminin Hz. İbrāhīm için kullanılmasına

<sup>133</sup> Bkz. T, I. 108-110.

<sup>134</sup> T, I. 110.

<sup>135</sup> Bkz. T, I. 559-560.

<sup>136</sup> Muslim, *Şahīḥ*, VII: 109, hadis no: 6326.

<sup>137</sup> T, I. 560.

bakarak, sebebi Ehl-i Kitabın kaynaklarında aramak yerine, aynı sıfat ile muttasıf olan son Peygamber'in sözlerinde aramak daha doğru bir yaklaşımdır. Bu takdirde, yapılan tevilde doğabilecek hatalar da en aza inecektir.

## 2.2. MEVKUF HADİS (SAHABE SÖZÜ)

Rivayet tefsirinin Kur'an ve sünnetten sonraki üçüncü kaynağı olarak sahabe kavilleri kabul edilir. Sahabiler Arapçanın üslup ve inceliklerini, Arap örf ve adetlerini iyi biliyorlardı. Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları sebebiyle, ayetlerin inişini müşahede edip bu sırada meydana gelen olayları bizzat yaşamışlardı. Bunun için de kelimullahın maksat ve gayesini kavrayabiliyorlar, anlayamadıkları ayetleri ise Resulullah'a sorarak öğreniyorlardı. Onların Peygamber'le ünsiyetleri ve ona ittibalı, ashabı amel, ilim ve fehm noktasında bir olgunluğa ulaştırmıştı. Bütün bunlar onları Resulullah'tan sonra, diğer ilimlerde olduğu gibi, Kur'an'ın tefsirinde de en güvenilir konuma getirmiştir.<sup>138</sup>

Sahabenin zekâ, anlayış, ilim ve kültür düzeylerinin aynı olmaması, ufak da olsa,<sup>139</sup> ictihad ve görüş farklılığına yol açmıştır. Zira onların kimisi daima Hz. Peygamber'in yanında bulunma imkânına sahip iken kimisi bu imkândan yoksundu. Onların, başta nüzul sebepleri olmak üzere Kur'an ilimlerine vukufiyetleri de aynı değildi.<sup>140</sup> Ayetlerin tefsirinde istişhad için kullandıkları Arap şiiri<sup>141</sup> hepsinin mahir olduğu bir alan da değildi. Ayrıca onlar bazı meseleleri Ehl-i Kitabın ihtida eden bilginlerinden öğrenmişlerdi.<sup>142</sup> Bu ve benzeri etkenlerden ortaya çıkan ictihad

<sup>138</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 72-90; ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I. 45-47; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 327-328; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 146-153.

<sup>139</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 89.

<sup>140</sup> Gıyasettin Aslan, *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'an Yorum Metodu*, İlahiyat, Ankara 2004, s. 138.

<sup>141</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 82. Bkz. Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 32-35.

<sup>142</sup> İbn Kesir Ebū Hureyre (58/678), 'Abdullāh ibn 'Abbās (68/687), 'Abdullāh ibn Mes'ūd (32/652) gibi sahabelerin zaman zaman Ka'bu'l-Aḥbār'ı (23-35/644-655) dinlediklerini ve bazı meseleleri ondan öğrendiklerini söyler. Sahabiler Tevrat ve diğer peygamberlere indirilen kitaplardaki malumattan müsaade edilen kısmını elde etmek için bunu yapmışlardır. Zaten Hz. 'Umar (23/644) de konuyu mahzurlu görmeyerek Ka'bu'l-Aḥbār'ın önceki kitaplardaki malumattan hikâye etmesine müsaade etmiştir. İbn Keşîr'in *Tefsîru'l-kur'ani'l-azîm*'de yer yer vurguladığı hadisenin bir örneği, 24/Nur suresi 35. Ayetinde geçen; "يُكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" lafzı ile ilgili yaptığı şu açıklamadır: "Şimr ibn 'Atıyye: "İbn 'Abbās Ka'bu'l-Aḥbār'a geldi ve "Bana Allah'ın "Ateş değmese bile neredeyse yağın kendisi aydınlatır" kavlinde haber ver." Dedi. Ka'b; "Muhammed (sas.) neredeyse konuşmasa bile kendisinin peygamber olduğunu insanlara açıklayacaktı. Tıpkı Zeytinyağının neredeyse ateşsiz



ihtilaflarına nakilden doğan ihtilaflar da eklendi. Bunların sonucu olarak sahabilerden aynı konuda farklı kaviller nakledildi. Söz konusu beyanların bir kısmının hadisler ile uyuşmadığı görüldü. Hatta durum öyle bir boyuta ulaştı ki bir ayetin izahı ile ilgili olarak aynı sahabiden birbirini nakzeden kaviller bile rivayet edildi.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bu sorun tespit edilmiştir. Örneğin İbn Kuteybe (276/889) ashabın çeşitli konularda ihtilaf ettiğini söylemiştir. Ona göre ayrılık, ahkâm ve Kur'an'ın tevilde ortaya çıkmıştır. O, sahabilerin birbirine muhalefetinin sebebi olarak; onlardan kiminin işittiği ile amel etmesini, kiminin ise zann, rey ve ictihada yönelmesini göstermiştir.<sup>143</sup> Böylece o, sahabe kavillerindeki çeşitliliği onların ictihadlarındaki farklılığa bağlamıştır.

Birbirine muhalif görüşlerin varlığı sahabe kavillerinin hükmü ve huccetliği hakkındaki tartışmaların yolunu açtı.<sup>144</sup> Sahabe sözlerinin merfu mu yoksa mevkuf mu oldukları,<sup>145</sup> delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı, bağlayıcılığının ne kadar olduğu, nakledilen sözlerden hangilerinin hangi esaslara göre ihticac için kullanılacakları...<sup>146</sup> gibi problemlere, ilk dönemden itibaren, âlimler cevap bulmaya çalıştı.<sup>147</sup> Çünkü

---

aydınlatacağı gibi.” T, III. 291. Diğer örnekler için bkz. T, III. 104-106, 556.

<sup>143</sup> İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh ibn Muslim, *Te’vīlu muḥtelefi’l-ḥadīs*, Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, ty., s. 267.

<sup>144</sup> Hadis usulü kaynaklarına göre sahabe sözleri ya merfu hadis veya mevkuf haber olarak değerlendirilmektedir. Sahabilerin “Hazreti peygamber devrinde şöyle yapardık” veya “şöyle derdik” şeklindeki sözleri merfu hükmünde kabul edilmişlerdir. Çünkü bunlar sahabi tarafından peygamber devrine izafe edilmiştir. Böyle bir izafe yapılmamış veya söz konusu kavlin merfu olduğuna işaret edecek bir karine yok ise, bu haberlerin de mevkuf olduğuna hükmedilmiştir. (Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s. 224.) Sahabeden nakledilen tefsire dair sözler, ayetlerin nüzul sebepleri, mübhematu’l-kur’an, nasih mensuh veya muğayyebatla ilgili olup, içtihat ve fikir yürütmenin mümkün olmadığı bir konuda ise, bu kaviller de merfu hadis hükmündedir. Fikir yürütme ve içtihadın mümkün olduğu alanlarda ki sözleri ise, sahabilerin kendi bilgi birikimlerine dayandığından, bu haberlerin de mevkuf olduklarına hükmedilmiştir. Cumhuru ulema merfu hükmündeki sahabe sözlerinin büyük çoğunluğunu huccet olarak kabul etmektedir. Çünkü bu tür kaviller ya sahabenin müşahadesine ya da bir başka sahabiden işitmesine dayanmaktadır. Kitap, sünnet ve icma ile sahabenin adaleti sabit olduğuna göre, söz konusu haberler bağlayıcıdır. Tefsir usulü âlimlerine göre, bu haberleri ayetlerin izahında delil olarak kullanmada zorunluluk vardır.

Mevkuf haberler ise sahabilerin bilgi birikimi ve içtihatlarına dayanmaktadır. Onlar, bu bilgilere peygamber dışı kaynaklardan ulaşmış olabilirler. İctihat olarak söyledikleri sözlerde ise “müçtehid içtihadında isabet edebileceği gibi hata da yapabilir” kuralı gereği hata yapma ihtimalleri de vardır. Bu sebeple söz konusu beyanların bağlayıcılığı konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. (Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 85-86).

<sup>145</sup> Bkz. Ahmed ibn ‘Alī ibn Şābit Ebū Bekr el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fi ‘ilmi’r-rivāye*, tah. Ebū ‘Abdillāh es-Surkī, İbrāhīm Ḥamdī el-Medenī, Mektebetu’l-‘ilmiyye, Medine, ty., s. 21.

<sup>146</sup> İslam hukuku açısından sahabe kavillerinin bağlayıcılığı hakkında bkz. ‘Abdulkerīm Zeydān, *el-Medḥal lidirāseti’l-teṣrī’iyyeti’l-islāmiyye*, Bağdat 1969, s. 174-175.

<sup>147</sup> Sahabe kavillerinin tefsir ilmi açısından değeri hakkında bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’an ve*

sahabilerin ağzından çıkan cümleler bizzat Peygamber tarafından söylenmiş sözler olabilir. Onların bu malumatı doğrudan Peygamber'den veya onu dinlemiş bir başka sahabiden almış olmaları muhtemeldir.<sup>148</sup> Ayrıca sahabiler yanılma ihtimalinden korkarak Peygamber'in kavlini kendi görüşleri gibi beyan etmiş olabilirlerdi.<sup>149</sup> Sahabi sözüdür, Peygamber'e ait değildir diyerek karşı çıkılan bir beyan, manen veya lafzen Peygamber'den alınmış olabilir. Bunun tam tersi de söz konusu olabilir. Yani bu sahabi sözüdür, Peygamber ile bir alakası vardır düşüncesi ile onların tamamıyla kendi kanaatleri olan veya ictihaden İslam dışı kaynaklardan aldıkları malumat mutlak doğru olarak kabul edilebilir.

İbn Keşir'in yaşadığı hicri sekizinci asra gelindiğinde ise, problemin hâlen gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Konunun o dönemde tartışıldığını müfessirin çağdaşı ve arkadaşı olan İbn Qayyim'dan (751/1350) öğreniyoruz. İbn Qayyim el-Cevziyye, sahabe tefsiri hakkındaki tartışmanın bu rivayetlerin hangi statüde değerlendirileceği üzerinde cereyan ettiğini söyler.<sup>150</sup> O, Ebū 'Abdillāh el-Ḥākim'in (405/1014) de aralarında bulunduğu bir grubun, sahabe tefsirini şu sebeplerle merfu hükmünde kabul ettiğini bildirir.

1. İstidlal ve hucet gösterme yönüyle merfu haberler olarak değerlendirilmelidirler.

2. Resulullah ahabına Kur'an'ın manalarını tefsir ve beyan etmişti. Sahabiler ondan aldıkları bu tefsiri, sünneti naklederken yaptıkları gibi, bazen lafzen bazen de manen bize ulaştırmışlardır.<sup>151</sup>

İbn Qayyim (751/1350), el-Ḥākim'in (405/1014) görüşüne katılmaz. Ona göre, sahabenin tefsire dair sözleri kendilerinden sonraki âlimlerin görüşlerinden daha doğru ve isabetlidir. Bununla birlikte onların ayetlere getirdikleri yorumların bir kısmı sahih hadisler ile çelişmektedir.<sup>152</sup> O hâlde, bu sözlerin Peygamber'e kadar ulaştığını kesin olarak söyleyemeyeceğimizden söz konusu haberleri merfu sayamayız. İbn Qayyim,

---

*Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008, s. 72-79.

<sup>148</sup> es-Suyūfī, *el-İtkān*, II. 1202.

<sup>149</sup> İsmail L. Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990, s. 52-53.

<sup>150</sup> İbn Qayyim el-Cevziyye, *el-Bedā'i' fī 'ulūmi'l-Kur'ān*, Dāru'l-ma'rife, Beyrut 2006, s. 390.

<sup>151</sup> İbn Qayyim, *el-Bedā'i'*; s. 391.

<sup>152</sup> İbn Qayyim, *el-Bedā'i'*; s. 391-393.

açıklamalarının ardından şu soruyu sorar: “Peygamber’in söylediğini tam olarak tayin edemediğimiz kavillere ne kadar güveneceğiz?”<sup>153</sup>

İbn Keşîr’in bir diğer muasırı eş-Şâṭibî (790/1388) de tartışmaya dahil olur ve sahabilerin mutlak adalet sahibi olduklarını söyler. eş-Şâṭibî’ye göre ashab, herhâlde istikamet üzerindedir ve diğer insanlardan daha faziletli kimselerdir.<sup>154</sup> Onlar ayetlerin inişine şahit olmuşlardır. Allah onları Peygamber’ine arkadaşlık için seçmiştir. Bu özelliklerinden dolayı, sahabilerin amellerinin örnek davranış, sözlerinin de muteber kabul edilmesi gerektiğini düşünen Ehl-i Sünnet, ashaptan rivayet ve dirayet şeklinde gelen nakilleri almışlardır. Selef ve halef âlimleri onlara muhalefetten korkmuşlar, görüşlerinin onların görüşlerine uygun olmasına dikkat etmişlerdir. Cumhuriyet ulema da sahabe kavlini diğer görüşlere tercih etmiştir. Bazı bilginler ise, sahabilerin sözlerinin Peygamber kaynaklı olduğunu düşündüklerinden, onları mutlak delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>155</sup>

İbn Kâyyım (751/1350) ve eş-Şâṭibî’nin (790/1388) verdiği bilgiler, asırlardır varlığını sürdüren ve tartışılan problemin, sekizinci yüzyılda da gündemde olduğunu işaret etmektedir. İbn Keşîr de asırlardır süren bu temel problemi çözümlenmeyi hedefleyerek, ashabın tefsire dair sözlerinde tespit ettiği sorunları gidermeye çalışmıştır. Çünkü sahabilere dayandırılan birbirinden farklı teviller sonraki dönemlerde ortaya çıkan tefsir problemlerinin temelinde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>156</sup>

### 2.2.1. İbn Keşîr’in sahabe tefsirine yaklaşımı

İbn Keşîr, sahabenin tamamının Ehl-i Sünnet nazarında mutlak adalet sahibi olduğunu söyler.<sup>157</sup> O, hadis rivayeti açısından ashabın adaletini tartışma konusu bile etmez. Aralarında vuku bulan olaylar sebebi ile ashaba tan edip onları –pek azı müstesna– adil saymayan Rafizileri cehalet ve akıl kıtlığı ile suçlar. Ona göre sahabilerin aralarındaki ihtilaf ictihaddan kaynaklanmaktadır. İctihadın doğasında isabet gibi hata da vardır. Bununla birlikte onlar, hatalı ictihadlarından mazurdurlar.<sup>158</sup>

<sup>153</sup> İbn Kâyyım, *el-Bedâi’*, s. 390.

<sup>154</sup> Ebü İshâk İbrâhîm ibn Mûsâ eş-Şâṭibî, *el-Muvâfâkât fî uşûli’l-ahkâm*, tah. Muhammed el-Hıdır Huseyn, Muhammed Haseneyn Maḥlûf, ty., IV. 40.

<sup>155</sup> eş-Şâṭibî, *el-Muvâfâkât*, IV, 40-43.

<sup>156</sup> Bkz. İzzet Derveze, *Kur’an’ı Anlamada Usûl (el-Kur’anû’l-Mecid)*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 2008, s. 177-190.

<sup>157</sup> İbn Keşîr, *el-Bâ’işu’l-ḥaşîs*, s. 186.

<sup>158</sup> İbn Keşîr, *el-Bâ’işu’l-ḥaşîs*, s. 187.

Ebū'l-Fidā sahabe sözlerini tefsirin Kur'an ve sünnetten sonra üçüncü kaynağı olarak görür. Onlar, bağlam ve özel durumlara şahid olmaları sebebi ile Kur'an'ı en iyi bilen kimselerdir. Sahabiler, ameli salih ve tam anlayışın yanı sıra Kur'an'ın indiği ortamda yaşadıkları için ayetler hakkında sahih bilgiye de sahiptiler. Onların bu özelliklerinden dolayı, Kur'an ve sünnette tefsiri bulunamayan ayetler, sahabe kavline müracaat edilerek yorumlanmalıdır.<sup>159</sup>

İbn Keşir, Kur'an tefsirini en iyi bilenlerin sahabiler olduğu görüşünü teyid etmek amacıyla 'Abdullāh ibn Mes'ūd'un (32/652) "Kendisinden başka ilah olmayana yemin ederim ki Allah'ın kitabından inen her ayetin kim hakkında ve nerede indiğini biliyorum...",<sup>160</sup> "Bizden bir kişi on ayet öğrenir. Onların manasını belleyip onlarla amel etmeden başkasını öğrenmeye geçmezdik." şeklindeki sözlerini nakleder.

Müfessir, 'Abdullāh ibn 'Abbās'ın (68/687) Peygamber'in "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret." şeklindeki duasına mazhariyetini bildirdikten sonra onun 'Abdullāh ibn Mes'ūd'un şehadetiyle "Kur'an'ın en iyi tercümanı" olduğunu söyler. Bunların ardından dikkatleri İbn Mes'ūd'dan sonra İbn 'Abbās'ın 36 yıl daha yaşadığına çeker ve "İbn Mes'ūd'dan sonra İbn 'Abbās'ın elde ettiği ilmi sen takdir et artık." der.<sup>161</sup> Böylelikle bu sürede İbn 'Abbās'ın ulaşabileceği ilimlerin seviyesini göstermek ister. Ama bu açıklamalardan İbn Keşir'in sahabenin tefsirinin tamamının Resulullah'a dayandığı düşüncesinde olmadığı da ortaya çıkar. Zira İbn 'Abbās sonradan edindiği bilgileri Peygamber'den öğrenmemiştir, ya diğer sahabilerden veya sahabe dışındaki başka kaynaklardan almıştır. Diğer kaynakların neler olduğunu da müfessirin şu beyanından anlamaktayız: "Bunun için İsmā'īl ibn 'Abdirramān es-Suddī el-Kebīr (127/745), tefsirindeki rivayetlerinin çoğunu İbn Mes'ūd ve İbn 'Abbās'tan (68/687) yapmıştır. Fakat bazen ashabın, kitap ehlinin sözlerinden, Resulullah'ın (sas.) müsaadesine uygun olarak ona hikāye ettiklerini de nakletmiştir."<sup>162</sup> Bu beyana göre, sahabeden nakledilen tefsir, tamamı ile Peygamber'e dayanmıyor, onların kendi kişisel görüş ve ictheadlarını<sup>163</sup> da içeriyordu. Onlar kendi reyleri ile Ehl-i Kitabın hangi

<sup>159</sup> T, I. 3.

<sup>160</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, I. 80.

<sup>161</sup> T, I. 3.

<sup>162</sup> T, I. 4.

<sup>163</sup> Bkz. Muhyiddin Ebū 'Abdillāh Muḥammed ibn Suleymān el-Kāfiyecī, *Kitābu't-teysir fi kavā'idi 'ilmi't-tefsir*; çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989, s. 49.

sözlerinin İslam'ın öğretileri ile muvafakat ettiğine ve hangi ayeti açıkladığına hükmediyorlardı.

Resulullah'ın Mu'āz ibn Cebel'i (18/640) Yemen'e göndereceği sırada ona "Neyle hükmedeceksin?" sorusu ile başlayan hadisi İbn Keşîr'in "Tefsirde esas olan, Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etmendir. Şayet orada bulamazsan sünnete başvurursun."<sup>164</sup> takdiminin ardından vermesi de göstermektedir ki sahabenin tefsiri onların Kur'an üzerindeki ichtihadını da içermektedir.

Burada şu tespiti de yapmak gerekir, müfessir Mu'āz ibn Cebel (18/640) hadisini vererek Kur'an ayetlerinin tamamının Peygamber tarafından lafzen tefsir edilmediğini zımnen kabul etmiştir. Şayet Peygamber ayetlerin tamamını lafzen tefsir etmiş olsa idi, nassın bulunmadığı yerlerde ichtihad yapmanın dayanağı olarak<sup>165</sup> kullanılan bu hadisi kendisi de fakih olan müfessir nasıl alıntılatabilirdi?

Müfessirin sahabilerin ayetlerin tevili ile ilgili görüşlerinin tamamını Peygamber'den öğrenmedikleri kanaatinde olduğunu destekleyen bir diğer beyanı da hadis usulü üzerine yazdığı kitabındaki açıklamalarıdır. İbn Keşîr, *el-Bā'isu'l-ḥaşiş* isimli eserinde, sahabenin, "Böyle emr olunduk, şundan nehy olunduk." şeklindeki beyanlarının ilim ehlinin çoğuna göre merfu hükmünde olduğunu bildirir.<sup>166</sup> Sahabenin tefsiri merfudur sözünden kastedilenin ise onların sebebi nuzule dair kavilleridir<sup>167</sup>

Bu açıklamalar müfessirin, sahabi tefsirinin önemli bir kısmını ichtihad kapsamında değerlendirdiğini düşündürmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ichtihad eden sahabi de olsa, ichtihadında isabet edebileceği gibi hata da yapabilir. Bu sebeple onlardan gelen nakillerin tefsirin ilk iki kaynağı olan Kur'an ve sahih sünnete uygun olması bir

<sup>164</sup> Müfessir hadisi şöyle vermiştir: "Tefsirde esas olan, Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etmendir şayet orada bulamazsan sünnete başvurursun, Tıpkı Resulullah (sas.) Mu'āz'ı Yemen'e gönderdiğinde ona: "Neyle hükmedeceksin?", "Kitabullah ile", "Orada bulamazsan?", "Resulullah'ın sünneti ile", "orada da bulamazsan?", "reyim ile ichtihad ederim." Resulullah Muaz'ın göğsüne vurarak; " Rasullahı memnun ettiği için Resulullah'ın elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun."

<sup>165</sup> Abdülkadir Şener, "İslam Hukukunda Rey ve İctihad", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, XIX (1971), 123-131, s. 124; Zekiyyuddîn Şa'bân, *uşûlu'l-fıkhü'l-islâmî*, s. 111-112; Ebû Ya'kûb İshâk ibn İbrâhîm eş-Şâşî, *Teshîlu'uşûlu'ş-Şâşî*, teshil ve tertip, Muhammed Enver el-Bedḥaşânî, İdâratu'l-Ḳur'ân ve'l-'ulûmi'l-islâmiyye, Lahor 1412, s. 166-167; Said Ramazan, *İslam Hukuku*, çev. Bayram Can, Leykleli Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 91-97. İctihadın mana ve mahiyeti için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 15-24.

<sup>166</sup> İbn Keşîr, *el-Bā'isu'l-ḥaşiş*, s. 44.

<sup>167</sup> İbn Keşîr, *el-Bā'isu'l-ḥaşiş*, s. 45.

zorunluluktur.<sup>168</sup> Bir görüşü sadece sahabe sözü olduğu için tetkik edilmeksizin huccet olarak kabul etmek yerine, bu rivayetleri Kur'an ve sünnete arz etmek daha doğru bir davranıştır. Müfessirin konuya yaklaşımını ve sahabe tefsirinden doğan problemleri nasıl çözdüğünü daha iyi anlayabilmek için, onun tefsirinde sahabe kavillerini nasıl değerlendirdiğini incelemek gerekmektedir.

### 2.2.2. Çelişen Merfu ve Mevkuf Hadisler

Sahabilerden gelen tefsirin sahih hadisler ile çelişmesi, âlimlerin tartıştıkları konulardan birisidir. Bu tür nakiller iyi tetkik edilmeden delil olarak kullanıldıklarında Peygamber'in sünnetine muhalif bir tevilin ortaya çıkmasına sebebiyet vermişlerdir. İbn Keşir, sahih sünnet ile uyuşmayan bazı sahabe kavillerine dikkat çeker. Bu tür sözlerdeki problemleri gösterir. Kaviller sahih hadis ile tearuz ettiği için bu nakilleri delil olarak kabul etmez. Bunun yerine tefsirin sahih hadislerle göre yapılması gerektiğini söyler. Böylece doğabilecek yanlış yorumların önüne geçer.

Örnek 1:

Müfessir, 2/el-Bakara 234. ayetinin *والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا* "...içinizden ölenlerin eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler..." lafzının tefsirinde bu ayet gereği kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesi gerektiğini söyler. "...hamilelerin de iddet müddetleri (doğurup) yüklerini bırakmalarına kadardır..."<sup>169</sup> ayeti hükmüne göre ise, kocası ölen hamile kadınların iddetleri çocuklarını doğurunca biter. Kadın kocasından sonra sadece bir lahza beklemeden doğum yapmış olsa bile durum böyledir. İbn 'Abbās (68/687), hamile kadınların bu iki süreden uzun olanını tamamlaması gerektiği görüşündedir. İbn Keşir, "Bu görüşü nakzeden sahih hadis olmasaydı, İbn 'Abbās'ın dayanağı ve takip ettiği yol isabetli, sağlam bir meslek olurdu." diyerek, sahabinin, yukarıdaki iki ayetin hükmünü cem etme gayesi ile yaptığı ictihada karşı çıkar.

İbn Keşir'in, el-Buḥārī (256/870) ve Muslim'in (261/875) tahrir ettiğini bildirdiği hadis<sup>170</sup> şöyledir: "Subey'a el-Eslemī'nin (?) kocası Sa'd ibn Ḥavle (10/632) eşi hamile iken vefat etti. Kocasının vefatından sonra çok geçmeden Subey'a doğurdu. -Bir rivayete

<sup>168</sup> Bkz. T, I. 496.

<sup>169</sup> 65/eṭ-Ṭalāk, 4.

<sup>170</sup> el-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, IV. 1466 hadis no: 3770; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, IV. 200, hadis no: 3795.

göre ise, kocasının ölümünden birkaç gece sonra doğum yaptı.- nifası bitince kendini istemeye gelecekler için süslendi. Ebū's-Senābil ibn Ba'kek (?) yanına girdi ve ona: "Niçin süslendiğini görüyorum, yoksa evlenmek mi istiyorsun? Vallahi dört ay on gün geçmedikçe evlenemezsin." dedi. Subey'a: "Bana bunları söyleyince, akşamleyin elbiselerimi giydim, Resulullah'a giderek bu durumu ona sordum. O da doğum yaptığımda iddetimin bittiğine fetva verdi ve uygun görürsem evlenmemi söyledi." dedi."<sup>171</sup>

İbn Keşir, İbn 'Abbās'ın (68/687) arkadaşlarının Subey'a hadisi ile fetva verdiklerini, İbn 'Abbās'ın kendinin de daha sonra bu hadise göre hüküm verdiğini 'Umar ibn 'Abdiberr'den (463/1071) nakille bildirir. Bu örnekte müfessir, sahabilerden nakledilen ve sahih sünnete muhalif görünen kaviller bizzat sahabinin kendisi tarafından terk edildiğini söylemiş olur. Bunlar o sahabilerin arkadaşları tarafından da kabul görmediklerine göre, sahabenin sünnete muhalif görüşlerinin huccet olarak kullanılması uygun değildir.

Müfessir, İbn 'Abbās'ın reyinden önce 'Abdullāh ibn Mes'ūd'un (32/652) ictihadını da sahabe kavli olarak verir.<sup>172</sup> Bu nakilde; İbn Mes'ūd'a, mihr belirlemeksizin bir kadın ile evlenip sonra zifafa girmeden ölen adamın durumundan sorarlar. Sahabi bu soruya şu şekilde cevap verir: "Bu konuda kendi görüşümü söyleyeceğim. Doğru olursa Allah'tandır, yanlış olur ise benden ve şeytandandır. O takdirde Allah ve Resulü verdiğim (bu yanlış hükümden) beridirler. Kadına tam mihr vardır... iddet bekler ve miras hakkı vardır..." hadisin devamında İbn Mes'ūd'a, Resulullah'ın aynı durumdaki Birva' binti Vāşık (?) hakkında aynı hükmü verdiği söylenir. Bunun üzerine o, kendi reyinin Allah Resulünün hükmü ile uyuşmasına çok sevinir.<sup>173</sup>

İbn Mes'ūd'un (32/652) yaptığı ictihad önceki örneğin tersine sahih hadis ile muvafakat göstermektedir. İbn Keşir, art arda iki sahabinin ictihad örneklerini vermekle

<sup>171</sup> T, I. 284-285.

<sup>172</sup> T, I. 284.

<sup>173</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, I. 447, hadis no: 4276, IV. 279, hadis no: 18484, 18485; Ebū Dāvūd Suleymān ibn Eş'aş es-Sicistānī, *Sunenu Ebī Dāvūd*, Dāru'l-kitābi'l-'arabī, Beyrut, ty., II. 202, hadis no: 2118; Muḥammed ibn 'Īsā Ebū 'Īsā et-Tirmizī, *el-Cāmiu's-saḥīḥ sunenu't-Tirmizī*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākir, Dāru iḥyāi't-turāsi'l-'arabī, Beyrut, ty., III. 450, hadis no: 1145; Ebū 'Abdirrahmān Aḥmed ibn Şu'ayb en-Nesā'ī, *es-Sunenu'l-Kubrā*, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1991, III. 316, 317, hadis no: 5515, 5516, 5518; İbn Māce, Muḥammed ibn Yezīd Ebū 'Abdillāh el-Ġazvinī, *Sunenu ibn Māce*, Dāru'l-fikr, Beyrut, ty., I. 609, hadis no: 1891.

ayeti tefsir etmenin yanı sıra sahabenin tefsirinde ictihadın varlığını da göstermiş olmaktadır. Bu ictihadın kimisi hadis ile muvafık olurken bazıları hadisler ile çelişebilmektedir. Sahabilerin kendi görüşlerinin Peygamber'in hükmü ile çelişmesi durumunda takındıkları tavrı nakletmesi, âlimlere örnek gösterme gayesi güttüğünü düşündürmektedir. Sahabiler kendi kavillerinin Peygamber'in sözleri ile uyuşmamasından korkmuşlar, verdikleri fetvaların Peygamber'in verdiği hükme uygun düşmemesi durumunda hemen görüşlerinden vazgeçmişlerdir. Âlimlerin de bu tavrı örnek alarak sahih hadislerle muvafakat etmeyen sahabe tefsirlerini delil olarak kullanmamaları gerekmektedir.

Bu örneklerde İbn Keşir, bir ayet hakkında farklı sahabilerden nakledilen birbirine muhalif reylerin çözümünde izlenecek yolu da göstermiştir. Belki de görüş sahiplerinden birisi diğer sahabilere uyararak ictihadını değiştirmiştir fakat ravi buna muttali olmadığı için önceki görüşü nakletmiştir. Müfessir kendisine ulaşan bilgilere göre sünneti de merkeze koyarak bütün verileri tahlil etmelidir.

Örnek 2:

4/en-Nisā' 23. ayette Müslüman bir erkeğin evlenmesi haram olan kadınların kimler olduğu bildirilmektedir. Ayette kişiye, karısının diğer kocasından olan üvey kızını nikâhlanması da yasaklanmıştır. Ayetin bu yasağı bildiren وربانكُم اللاتي في حجوركم kısmı cumhura göre kişinin evinde bulunan üvey kızlarını kapsadığı gibi evinde olmayan üvey kızlarını da kapsamaktadır. *Şahîḥayn*'da geçen Ummu Ḥabîbe (44/664) hadisine göre Hz. Peygamber de ayeti bu mana da anlamıştır. Hadiste Ummu Ḥabîbe, Resulullah'a kız kardeşi ile evlenmesini teklif eder. Resulullah bunun helal olmadığını bildirir. Hadisin devamı şöyledir: "...Ummu Ḥabîbe, 'Duyduğumuza göre Ebū Seleme'nin kızını nikâhlamak istiyormuşsunuz?' dedi. Resulullah 'Ummu Seleme'nin kızını mı?' diye sorunca o, 'Evet.' dedi. Bunun üzerine Nebi 'O evimde rebîbem olmasaydı da bana helal olmazdı. O sütkardeşimin kızıdır. Beni de Ebū Seleme'yi de Şuveybe emzirdi. Kızlarınızı ve kız kardeşlerinizi bana teklif etmeyin.' dedi."<sup>174</sup> İbn Keşir, hadisin *el-Buḥārî*'deki rivayetinin "Ummu Seleme ile evli olmasaydım da bana helal olmazdı." şeklinde olduğunu vurgular. Ardından da "Resulullah tahrimin menatını

<sup>174</sup> el-Buḥārî, *Şahîḥ*, V. 1965, hadis no: 4818; Muslim, *Şahîḥ*, IV. 165, hadis no: 3659.



Ummu Seleme (61/681)<sup>175</sup> ile evli olmasına bağladı. Dört mezhep imamının, fukaha-i sebanın ve cumhurun görüşü de bu şekildedir.” diyerek müctehitlerin de ayeti böyle anladıklarını bildirir.<sup>176</sup>

İbn Keşir, İbn Ebî Hâtim’in (327/939) tahrir ettiği bir rivayette ise Hz. ‘Alî’nin (40/661) bu hükmün hılafına fetva verdiğini söyler. Söz konusu haberde, eşi vefat eden Mâlik ibn Evs’e (92/710) ‘Alî ibn Ebî Tâlib Taif’te yaşayan üvey kızı ile evlenmesini tavsiye eder. Mâlik, “Allah’ın ‘Evlerinizdeki üvey kızlarınız size haram kılındı.’ kavli nerede kaldı?” diye sorunca ‘Alî “O senin evinde değildir. Haramlık ancak evinde olduğu zamandır.” cevabını verir.

Müfessir, bu haberin Müslim’in şartına göre kuvvetli bir isnad ile Hz. ‘Alî’ye (40/661) ulaştığı bilgisini vererek senedde sorun olmadığı tespitini yaptıktan sonra “Bu cidden garib bir sözdür.” diyerek Hz. ‘Alî’nin ayette geçen *وربائبكم اللاتي في حجوركم* lafzını tefsirini uygun bulmaz.<sup>177</sup> Ona göre ayet cumhurun da yaptığı gibi sahih hadise göre tevil edilmelidir.

### Örnek 3:

İbn Keşir’in reddettiği bir diğer sahabi kavli de 44/ed-Duĥān suresinde *فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين*<sup>178</sup> ayetindeki *duĥān* ile ilgili olarak İbn Mes’ud’dan (32/652) gelen tefsirdir. Kūfe mescidinde kıssa anlatan bir adam ayette geçen dumanı “kıyamet günü münafıkların görme ve işitme duyularını alacak, mü’minlere ise bir nezle gibi tesir edecek bir duman” şeklinde tarif eder. İbn Mes’ud’a bu tevil anlatılınca o yapılan açıklamaya şu izahat ile itiraz eder:

“...Kureyş İslam’a girmekte gecikip Resulullah’a (sas.) karşı çıktıklarında, Peygamber onların başına da Yūsuf’un seneleri gibi kıtlık yıllarının gelmesi için beddua etti. Onları kemik ve leş yemek zorunda bırakan bir açlık ve sıkıntı Kureyşin başlarına geldi. Onlar bu hâlde iken gözlerini gökyüzüne kaldırıyorlardı da dumandan başka bir şey göremiyorlardı... Allah Teâlâ şöyle buyurdu, “O hâlde göğün apaçık bir duman

<sup>175</sup> Ummu Seleme’nin Hicri 59 yılında vefat ettiği de rivayet edilir. İbn Keşir, Ummu Seleme’dan Hz. Huseyn’in şehadeti ile ilgili haberlerin nakledildiğini delil göstererek onun vefat tarihini 61 yılı olarak belirler. Bkz. M, VIII. 234.

<sup>176</sup> T, I. 471.

<sup>177</sup> İbn Keşir, bu rivayeti Zehebi’nin İbn Teymiyye’ye sorduğunu Takıyyuddin’in haberi müşkil görerek tevakkuf ettiğini, Zehebi’den nakille söyler. T, I. 471.

<sup>178</sup> 44/ed-Duĥān, 10.

getireceği günü gözetle. O (duman) insanları saracaktır.”<sup>179</sup> Resulullah’a (sas.) gelindi ve “Ey Allah’ın resulü Mudar için Allah’tan yağmur iste çünkü Mudar helak oldu.” denildi. Resulullah da onlar için yağmur duası etti de onlara yağmur yağdı. Bunun üzerine “Biz az bir süre için azabı kaldıracacağız. Ama siz eski hâlinize döneceksiniz.”<sup>180</sup> ayeti indi. İbn Mes’ûd, “Allah kıyamet günü onlardan azabı kaldıracak, rahata kavuşunca da eski hâllerine dönecekler. Bunun için Allah “Büyük bir yakalayışla (onları) yakalayacağımız o gün şüphesiz intikam alırsınız.”<sup>181</sup> ayetini indirdi ki burada Bedir günü kastedildi.” dedi.”<sup>182</sup> İbn Keşîr bu rivayetin devamında, İbn Mes’ûd’un (32/652) beş şeyin geçtiğini söylediğini nakleder bunlar arasında *duḥān*’ı da sayar.<sup>183</sup>

el-Buḥārî (256/870) ve Muslim’in (261/875) tahrir ettiği bu haberi, Aḥmed ibn Ḥanbel (241/855) de *Musned*’ine almış, et-Tirmizî (279/893) ve en-Nesâ’î (303/915) ise tefsir bahsinde nakletmişlerdir. Seleften pek çok müfessir ayeti bu şekilde yorumlamıştır, et-Ṭaberî (310/923) de İbn Mes’ûd’un (32/652) bu kavlini delil göstererek *duḥān*’ın kıyamet alametlerinden olmadığını söylemiştir.<sup>184</sup>

İbn Keşîr, önce hadis ve tefsir kitaplarındaki *duḥān*’ın kıyamet alametlerinden olduğunu, henüz geçmediğini işaret eden hadisleri zikreder.<sup>185</sup> Bu rivayetlerden Muslim’in (261/875) tahrir ettiği hadiste; Ḥuzeyfe ibn Esîd el-Ğıfârî (42/662):

“Biz kıyameti müzakere ederken Allah Resulü odasından yanımıza çıktı ve şöyle buyurdu: “On alameti görmedikçe kıyamet kopmayacaktır: güneşin batıdan doğması, *duḥān*, dabbe...”<sup>186</sup>

Müfessir diğer sahabilerin dumanın kıyamet alametlerinden olduğunu ve henüz gerçekleşmediğini içeren kavillerini et-Ṭaberî (310/923) ve İbn Ebî Ḥâtim’in (327/939) tefsirlerinde geçtiği şekliyle verir. Bu rivayetlerden İbn ‘Abbās’a (68/687) ulaşılan şöyledir: ‘Abdullâh ibn Ebî Muleyke (117/735): “Bir gün İbn ‘Abbās’a geldim. ‘Bu gün

<sup>179</sup> 44/ed-Duḥān, 10-11.

<sup>180</sup> 44/ed-Duḥān, 15.

<sup>181</sup> 44/ed-Duḥān, 16.

<sup>182</sup> el-Buḥārî, *Şaḥîḥ*, I. 341, hadis no: 962; Muslim, *Şaḥîḥ*, VIII. 130, 131 hadis no: 7244, 7245, Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, I. 380, hadis no: 3613; et-Tirmizî, *Sunen*, V. 379, hadis no: 3254; en-Nesâ’î, *Sunen*, VI. 350, hadis no: 11202. Bkz. ‘Abdurrahmân ibn Ebî Bekr ibn Muḥammed es-Suyûfî, *Lubābu’n-nuḳûl fî esbabî’n-nuzûl*, Dâru İhyâi’l-‘ulûm, Beyrut, ty., s. 189.

<sup>183</sup> T, IV. 138. Bkz. Muslim, *Şaḥîḥ*, VIII. 133-135, hadis no: 7246, 7247, 7248.

<sup>184</sup> et-Ṭaberî, *Câmi’ul-beyân*, XXII. 18.

<sup>185</sup> T, IV. 138-139.

<sup>186</sup> Muslim, *Şaḥîḥ*, VIII. 178, hadis no:7467, 7468.

sabaha kadar uyumadım dedi.’ ‘Niçin?’ diye sordum. ‘Kuyruklu yıldız doğdu dediler. *Duḥān*’ın gelip çatmış olmasından korktum da sabaha kadar uyuyamadım.’ dedi.”

İbn Keşir, İbn Ebī Ḥātim (327/939) den aktardığı bu haberin isnadının İbn ‘Abbās’a kadar sahih olduğunu vurgular. Sahabe ve tabiinden İbn ‘Abbās’a muvafakat edenlerin görüşü de *duḥān*’ın henüz meydana gelmediği, beklenen kıyamet alametlerinden olduğu yönündedir. Ayrıca bu görüşü destekleyen sahih, hasen merfu başka hadisler de varid olmuştur diyen İbn Keşir, dikkati ayetin lafzına çeker. Ayette herkesin dumanı apaçık zahiren göreceği bildirilmekte, بدخان مبین denilmektedir. İbn Mes’ūd’un (32/652) tefsirinden ise dumanın hayal olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insanlar açlık ve sıkıntıdan hayal görmektedirler. Ayrıca sonraki ayette يغشى الناس buyrulur dumanın bütün insanları umumen kuşatacağına vurgu yapılmaktadır. Şayet hayali bir durum olsaydı lafzın sadece Mekke ehline has gelmesi gerekirdi.<sup>187</sup> Böylece müfessir hem hadisleri hem sahabeden gelen diğer kavilleri hem de Arapçayı kullanarak İbn Mes’ūd’un (32/652) ayeti tefsirini kabul etmemiştir.

### 2.2.3. Tefsir Rivayetlerinde Ref Sorunu

İbn Keşir, merfu hadis olarak bilinen bazı rivayetlerin Peygamber’in sözü olamayacağına hükmeder. Ona göre bu rivayetler içerdikleri mana itibariyle ayetlerle ve diğer hadislerle tearuz etmektedirler. Bunun için söz konusu haberler, hadis olarak nakledilseler de aslında, ya seneddeki sahabilerin ictheadlarını gösteren bir sahabi kavli veya onların kitap ehlinden aldıkları bir bilgidir.

Örnek 1:

Müfessir, 20/Ṭā-hā 40. ayetin tefsirinde, Sa‘īd ibn Cubeyr’in (95/713) İbn ‘Abbās’tan (68/687) rivayet ettiği beş sayfa uzunluğunda bir haberi nakleder.<sup>188</sup> en-Nesā’ī’nin tefsir bölümünde tahrir ettiği,<sup>189</sup> İbn Keşir’in ise “Fitneler Hadisi” başlığı altında verdiği bu rivayet Hz. Mūsā’nın (as.) doğumu, yetişmesi, Firavun’un adamlarından birini öldürmesi, Medyen’e gitmesi, evlenmesi, Mısır’a dönmesi, peygamber olması, Firavun ile mücadelesi, İsrailoğullarını kurtarışı, Sina dağına çıkışı, İsrailoğullarının buzağıya tapması, çölde başlarına gelen çeşitli olaylar gibi konuları

<sup>187</sup> T, IV. 139-140.

<sup>188</sup> T, III. 148-153.

<sup>189</sup> en-Nesā’ī, *Sunen*, VI. 396-406, hadis no: 11326; Bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘ul-beyān*, XVIII. 306-309.

ihtiva etmektedir. Rivayetin metnin sonunda yer alan şu ifadeler hadisin merfu olduğunu kuvvetlendirir niteliktedir:

“İbn ‘Abbās bu hadisi merfu olarak Peygamber’e (sas.) isnad etti. Mu‘āviye (60/680), İbn ‘Abbās’ın bu hadisi rivayet ettiğini işitince, Mūsā’yı, öldürdüğü adam sebebiyle ifşa edenin, firavun ailesinden olmasını kabul etmedi. Mu‘āviye şöyle dedi: “Olay hakkında İsrā’ilîden aldığı bilgiden başka bir ilmi olmayan birisi nasıl Mūsā aleyhine ifşaatta bulunabilir?” İbn ‘Abbās öfkelenip Mu‘āviye’nin elinden tutar ve onu Şa’d ibn Mālik ez-Zuhrī’ye götürdü. “Ey Ebū İshāq Resulullah’ın bize Firavun ailesinden Mūsā’nın öldürdüğü adamdan bahsettiği günü hatırlıyor musun? O, İsrailoğullarından mıydı yoksa Firavun taraftarlarından mıydı? Şa’d “Orada bulunup vakaya şahit olan, İsrā’ilîden olayı işiten firavun taraftarı, ifşa etmiştir.” dedi.”

en-Nesā’î hadisinin son kısmındaki bu açıklamalara rağmen İbn Keşîr, söz konusu rivayetin merfu hadis olmayacağını söyler. “Bu haber İbn ‘Abbās’ın sözüdür, mevkuftur. Çok az bir kısmı hariç, merfu değildir. İbn ‘Abbās bu bilgiyi, İsrā’îliyyâtın nakli mübah olan kısımlarından olduğu için, Ka‘bu’l-Aḥbār’dan almıştır.”<sup>190</sup>

Örnek 2:

Hiz. İbrāhîm’in kurban ettiği oğlunun İshāq mı yoksa İsmā’îl mi olduğu hususunda tefsirlerde birbirinden farklı görüşler geçmektedir. Bu farklı beyanları destekleyecek rivayetler de ilk dönemden itibaren literatürde kendisine yer bulmuştur. Müfessirler gerek tercih ettikleri tevili desteklemek gerekse kabul etmedikleri yorumun eksiklerini ortaya koymak için birbirini nakzeden kavilleri, nakilleri aktarmışlardır. Bu haberlerin bir kısmı, isnadı Hiz. Peygamber’e kadar dayanan hadislerdir. Önemli bir kısmı ise sahabenin ve tabiinin kavlidir. Rivayetler arasında aynı sahabiden gelen birbirine zıt görüşler de yer almaktadır.

İbn Keşîr de kendisinden önceki pek çok müfessir gibi, Hiz. İbrāhîm’in kurban ettiği çocuğunun kimliği konusunda, her iki görüşü destekleyecek rivayetleri eserine almıştır. Nakilleri sened ve metin yönünden kritik etmiştir. Rivayetleri kabul şartını sahih merfu hadise bağlayan müfessir, “İshāq’ın kurban edildiğini söyleyen sahih hadis olsaydı ‘Başımız gözümüz üzerine’ diyerek kabul ederdik.” der. Kaynaklarda Hiz.

---

<sup>190</sup> T, III. 153.

Peygamber'e isnad edilen rivayetleri değerlendirir. Bunlardan İbn Cerir'in (310/923) İbn 'Abbās'tan naklettiği ve kendi tercihinine dayanak olarak sunduğu hadiste Peygamber (sas.), boğazlananın İshāk olduğunu söyler. İbn Keşir, hadisin senedindeki Hasan ibn Dinar (?) ve 'Alī ibn Zeyd ibn Cud'an (131/749) sebebiyle bu rivayeti sahih olarak kabul etmez. Zira Hasan ibn Dinar'ın hadisi metruktur, 'Alī ibn Zeyd ibn Cud'an (131/749) ise *munkeru'l-hadis*'tir.<sup>191</sup>

Müfessirin reddettiği bir diğer hadis ise İbn Ebī Hātim'in (327/939) Ebū Hureyre (58/678) naklidir. Bu hadisin senedinde yer alan 'Abdurrahmān ibn Zeyd ibn Eslem'in (182/798) hadisinin zayıf, bu hadisin de garib munker olduğunu söyler. Ayrıca nakledilen hadiste ziyadelerin olduğu tespitini de yapar.<sup>192</sup>

Kurban edilenin İshāk olduğu İbn Mes'ud (32/652), İbn 'Abbās (68/687), İbn 'Abbās'ın babası 'Abbās (32/653), 'Alī ibn Ebī Tālib (40/661), Ebū Hureyre gibi sahabelerden rivayet edilmiştir.<sup>193</sup> İbn Keşir, kurban edilenin Hz. İshāk olduğunu iddia eden rivayetlerin Ka'bu'l-Ahbār'a (23-35/644-655) ait olduğunu savunur. Sözlerine şöyle devam eder:

"Ka'b, 'Umar (23/644) zamanında Müslüman olduğunda, 'Umar'e eski kitaplardan anlatmaya başladı, 'Umar (ra.) onu dinlemiş ve insanların da onu dinlemesine müsaade etmiş olabilir. İnsanlar da ondan dinlediklerinden zayıfını kuvvetlisini ayırmaksızın rivayet ettiler..."<sup>194</sup>

Kurban edilenin İsmā'il olduğu İbn 'Abbās, 'Alī ibn Ebī Tālib, Ebū Hureyre'den nakledilmiştir. Hâlbuki aynı kişilerden kurban edilenin İshāk olduğu şeklinde hadisler de nakledilmiştir.<sup>195</sup> İbn Kesir, birbiri ile çelişen bu farklı rivayetlerdeki problemleri göstererek, Hz. İbrāhīm'in kurban ettiği oğlu İshāk idi, şeklindeki beyanın aslında Peygamber'e değil Ka'b'a ait olduğunu göstermiştir. Şayet rivayetler sahabeye kadar ulaşmışsa ki bir kısmı ulaşmaktadır, o takdir de bu malumat onların Peygamber'den değil Ka'bu'l-Ahbār'dan aldıkları bilgilere dayanmaktadır.

---

<sup>191</sup> T, IV. 17.

<sup>192</sup> T, IV. 16.

<sup>193</sup> T, IV. 17.

<sup>194</sup> T, IV. 17.

<sup>195</sup> Bkz. T, IV. 17-18.

### Örnek 3:

İbn Keşîr, İbn Cerîr'in (310/923), Kelbî (146/763) tarikiyle İbn 'Abbâs'tan rivayet ettiği hadisin Peygamber'e isnadını sağlam görmez. Haber şöyledir;

“Kur'an dört harf üzere indirilmiştir. 1. Herkesin bilmesi gereken helal ve haram, 2. Arapların yapabilecekleri tefsir, 3. Âlimlerin yapabilecekleri tefsir, 4. Müteşabih olan kısım ki bunların tefsirini Allah'tan başkası bilemez. Allah'tan başka bu ayetler hakkında bilgi iddia edenler yalancıdır.”

Müfessir bu hadisin ravileri arasında yer alan Muḥammed ibn Es-Sâib el-Kelbî'nin (146/763) *metruku'l-ḥadîs* olduğunu söyler. Seneddeki problemi gösterdikten sonra bu hadisin Peygamber'e isnadının mümkün olmadığını bildirir. Müfessire göre bu söz 'Abdullâh ibn 'Abbâs'ın (68/687) sözüdür. Ravi vehme düşmüş, İbn 'Abbâs'ın yukarıdaki beyanını onun Hz. Peygamber'den naklettiğini zannetmiştir. Böylece sahabinin sözünü merfu hadis olarak rivayet etmiştir. İbn Keşîr hadisteki problemi İbn Cerîr'in (310/923) Muḥammed ibn Beşşâr yoluyla İbn 'Abbâs'tan naklettiği diğer rivayete arz ederek çözer. Söz konusu haberde Muḥammed ibn Beşşâr benzer bir kavli İbn 'Abbâs'ın kendi sözü olarak rivayet etmiştir. Bu rivayete göre İbn Abbâs tefsirin dört çeşit olduğunu söyler. Arabın kelimelerinden dolayı bilebileceği tefsir, herkesin bilebileceği tefsir, sadece âlimlerin bilebileceği tefsir, Allah'tan başkasının bilemeyeceği tefsir.<sup>196</sup>

Müfessir, iki haberin kaynağının da 'Abdullâh ibn 'Abbâs olduğuna dikkatleri çeker. Hadis olarak sunulan metnin senedindeki probleminden dolayı alınamayacağını, problemin ravinin vehminden kaynaklandığını da tespit ettikten sonra iki rivayetin de aslında İbn 'Abbâs'ın sözü olduğu hükmüne varır.

### Örnek 4:

İbn Keşîr, 7/el-'Arâf 189-190 ayetlerinin tefsirinde, فلما آتاها صالحا جعل له شركاء فيما آتاها “Allah onlara düzgün bir çocuk verince kendilerine verdiği şey hakkında Allah'a ortak koşular.” lafzını açıklamak için kaynaklarda müfessirlerin pek çok hadis ve söz naklettiklerini, bunları zikredip sahih olanını diğerlerinden ayıracağını bildirmiştir.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> T, I. 6.

<sup>197</sup> T, II. 274.

Konu ile ilgili Aḥmed ibn Ḥanbel'den (241/855) Şu hadisi isnadıyla birlikte verir:

“Havva doğurduğunda İblis onun etrafında dolaştı. Havva'nın çocuğu yaşamıyordu. Şeytan “Çocuğuna ‘Abdulḥāris adını koy gōreceksin yaşayacak.” dedi. O da ‘Abdulḥāris adını koydu ve çocuk yaşadı. Bu Şeytanın vahyi ve emri ile oldu.”<sup>198</sup>

İbn KeŐır, ayette kastedilen kiŐilerin Ādem ile Havva olduęuna iŐaret eden bu hadisi et-Tirmīzī (279/893), İbn Ebī Ḥātim (327/939), el-Ḥākim (405/1014) ve İbn Merdūye'nin (416/1025) tahrir ettiklerini ama hadisin Peygamber'e ulaŐmadıęını, sahabede mevkuf olduęunu iddia etmiŐtir. Yani et-Tirmīzī'nin hadis kabul ettięi rivayet, İbn KeŐır'e gōre kaynaęı Peygamber olmayan sahabi sōzūdūr. Muhtemelen Ehl-i Kitaptan alınmıŐtır.

Müfessir, bu konuda hadis dıŐındaki diğer haberlerin de ‘Abdullāh ibn ‘Abbās'a dayandığını, el-‘Avfī (111/729), Muḥammed ibn İŐḥāķ (150/767) ve ‘Abdullāh ibn Mubārek'den (182/798) yaptığı üç alıntıda gōsterir. Her üç rivayette de “Allah onlara dūzgūn bir çocuk verince kendilerine verdiği Őey hakkında Allah'a ortak koŐtular.” Lafzının Hz. Ādem ile Havva'yı kastettiği vurgulanmaktadır. Bu kavilleri verdikten sonra Őunları sōyler:

“Bu haberleri İbn ‘Abbās'tan, Sa'īd ibn Cubeyr (95/713), Mucāhid (103/721), ‘Ikrim (105/723) gibi arkadaŐlarından bir grup ile ikinci tabakadan, Őatāde (117/735), es-Suddī (127/745) gibi seleften birçok kiŐi; haleften de bir topluluk ile müfessirinden sayılamayacak kadar būyūk bir cemaat nakletmiŐlerdir. Doęrusunu Allah bilir ama bu rivayetin aslı kitap ehlinden alınmıŐtır. Çūnkū ‘Abdullāh ibn ‘Abbās onu Ubey ibn Ka'b'dan (32/652) rivayet etmiŐtir.”<sup>199</sup>

İbn KeŐır, İbn ‘Abbās'a ait sōzlerin kaynağının Peygamber olmadığını ispat için de İbn Ebī Ḥātim'in (327/939) alıntıladığı Şu rivayeti delil gōsterir:

“...İbn ‘Abbās, Ubey ibn K'ab'ın Őōyle sōyledięini nakletti: “Havva hamile kaldığında Őeytan ona geldi, “Bana itaat et çocuğun salim olarak doğsun, ona ‘Abdulḥāris ismini koy.” dedi. Havva bōyle yapmadı, doğurdu da çocuğu öldū. Sonra yine hamile kaldı Őeytan önceki sōyledięini sōyledi. Havva yine onun isteğini yapmadı.

<sup>198</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, V. 11, hadis no: 20129; et-Tirmizī, *Sunen*, V. 267, hadis no: 3077; el-Ḥākim, *Mustedrek*, II. 594, hadis no: 4003.

<sup>199</sup> T, II. 275. Bkz. T, I. 111, 160-161.

Üçüncü kez hamile kaldı ve şeytan ona yine gelip “Ya bana itaat edersin, ya da çocuğun hayvan olur.” dedi. Böylece ikisini korkuttu da ona itaat ettiler.”<sup>200</sup>

İbn Keşir, değerlendirmesini yaptığı sahabe sözlerinin ardından bunların da kitap ehlinin haberlerine dayandığını söyler. Tefsirin mukaddimesinde İsrâ’îliyyât için yaptığı açıklamanın bir özetini burada da yapar. Ardından şunları kaydeder:

“Bu haber İsrâ’îliyyâtın ikinci veya üçüncü grubuna girmesi ihtilafli nakillerdendir. Bunları bir sahabi veya bir tabiî rivayet ediyorsa bu sözleri üçüncü grupta gördüğü için rivayet etmiştir. Bize gelince, biz bu konuda el-Hasen el-Başrî’nin (110/728) mezhebi üzereyiz. Onun görüşü geçen ifadeden murat Âdem ve Havva değildir. Âdem’in soyundan gelen, müşriklerdir...”<sup>201</sup>

Müfessir, bazı hadisçiler tarafından merfu olarak kabul edilen hadisi kitap ve sünnet ile uyuşmuyor olarak görmüş. Bu rivayetin sahabe sözü olduğunu ispat ederek Kur’an tefsirinde delil olabilme kuvvetini zayıflatmıştır. O, yukarıdaki izahıyla, rivayet tefsirlerinde hadislerden sonra en önemli kaynak olarak görülen sahabe kavline yaklaşımının da algılanandan farklı olduğunu göstermiştir. Sahabe tefsiri, Peygamber’e dayanmıyor ise onların Kur’an üzerindeki ictihatlarından oluşmaktaydı. Sahabeye isnadında problem olmayan bu mevkuף haberlerde, sahabenin tercihi yerine tabiinden el-Hasen el-Başrî’nin görüşünü benimsemesi, sahabe kavillerinin bağlayıcılığı noktasında esnek düşündüğünü göstermektedir. Ona göre, sahabeden gelen rivayetlerin kaynağı Peygamber değil ise bu haberler mutlaka alınması gereken kaviller değildir. Böylece o sahabe görüşlerini de tartışmaya açmıştır.

#### 2.2.4. İbn Keşir’in İbn ‘Abbās (68/687) Kaynaklı Sorunlara Getirdiği Çözümler

Resulullah’ın “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret.”<sup>202</sup> duasına mazhar olan ‘Abdullāh ibn ‘Abbās Hazreti Peygamber’den sonra tefsir ilminin en meşhur şahsiyetidir.<sup>203</sup> Hadis, fıkıh, megazi, tarih, Arap edebiyatının yanı sıra tefsir alanındaki ilmî derinliği sebebi ile kendisine el-Baħr, el-Hıbr gibi ünvanlar verilmiş,

<sup>200</sup> Bu rivayetin isnad kalıbı şöyledir: İbn Ebî Hâtim→ Ebü Hâtim→ Ebü Cemâhir→ Sa’id ibn Beşir→ ‘Uķbe→ Kātāde→ Mucāhid→ İbn ‘Abbās→ Ubey ibn Ka’b.

<sup>201</sup> T, II. 275.

<sup>202</sup> Aħmed ibn Hānel, I. 266, hadis no: 2398; 314, hadis no: 2881; 335, hadis no: 3102.

<sup>203</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet Dergisi*, Ankara, XI/2 (1972), 74-83, s. 74.



Tercumānu'l-Ḳur'ān olarak nitelenmiştir.<sup>204</sup> Henüz gençlik çağlarında iken Kur'an teviline hakimiyeti diğer sahabiler tarafından da kabul edilmekteydi.<sup>205</sup> Kendinden yaşça büyük sahabiler bile ona sorular sormakta, onun fetva ve beyanatına müracaat etmekteydiler. Bu meziyetlerinden dolayı o, 'Umar (23/644) tarafından yaşlı sahabeye takdim edilmişti.<sup>206</sup>

Hız. Peygamber'in vefatında henüz 15 yaşlarında bir genç olan<sup>207</sup> İbn 'Abbās'ın bilgisi, Hız. Peygamber'den işittiklerinin yanısıra sahabeden duyduklarına dayanmaktaydı. İbn Hınbel (241/855) onun hakkında şunları söylemektedir: "İbn 'Abbās'ın ilminin çoğu şu üç sahabiye dayanmaktadır; 'Umar, 'Alī (40/661), Ubeyy ibn Ka'b (32/652)."<sup>208</sup> İbn 'Abbās, kendisinin sahabeden ilim öğrenmesi ile ilgili olarak da şunları söyler: "Resulullah'ın hadisinin çoğunu ensarın yanında buldum...", "Resulullah'ın arkadaşlarının büyüklerinden muhacir ve ensarın yanlarından ayrılmazdım. Allah Resulünün savaşlarından ve bu konuda Kur'an'dan nazil olanlardan onlara sorardım.", "Birisinden bana bir hadis ulaştığında onun kapısına varırdım, o uykuda ise ridamı kapısının önüne sererdim... çıktığında beni görürdü..."<sup>209</sup>

İbn Keşir'in tarihinde geçen İbn 'Abbās'ın bu sözleri, onun ilme olan iştiağını göstermektedir. O bu gayretinin neticesi olarak 1670 hadis rivayet etmiştir.<sup>210</sup> Bunun yanı sıra yukarıdaki bilgiler, İbn 'Abbās'ın malumatının, İbn Hınbel'in de işaret ettiği gibi daha çok ashaba dayandığı izlenimini vermektedir. Peygamber'in vefatında çocuk denebilecek yaşta olduğunu düşündüğümüzde, İbn 'Abbās Peygamber'den pek çok hadis rivayet etmiş olsa da o, ilminin büyük kısmını sahabeden almıştır. Hatta onlardan aldığı bilgilerin arasında rivayet ettiği hadisleri de saymak gerekmektedir. Bu bağlamda

<sup>204</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 104-105.

<sup>205</sup> Aḥmed ibn 'Alī ibn Ḥacer el-'Asḳalānī, *el-İşābe fī temyīzi's-Şaḥābe*, tah. 'Alī Muḥammed el-Becāvī, Dāru'l-ceyl, Beyrut, ty., IV. 145-147; M. Fatih Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, Akçağ, Ankara 2005, s. 35-39.

<sup>206</sup> M, VIII. 325-337. Bkz. Zehabī, *et-Tefsir ve'l-mufessirün*, I. 50-54.

<sup>207</sup> İbn 'Abbās'ın Hazreti Peygamberin vefatı sırasındaki yaşı ihtilafli bir meseledir. Bu sırada onun 10, 13, 15 yaşlarında olduğu rivayet edilir. Bu nakillerin hepsini delilleri ile inceleyen İbn Keşir, onun Peygamberin vefatında 15 yaşında olduğu şeklindeki kavli en sahih rivayet olarak kabul eder. Bkz. M, VIII. 325-326.

<sup>208</sup> 'Alāuddīn 'Alī el-Mutteḳī Ḥusāmuddīn el-Hindī, *Kenzul 'ummāl fī seneni'l-aḳvāl ve'l-af'āl*, Muessesetu'r-risāle, Beyrut 1989, XIII. 457. Bu kavil ibn Hınbel'den (241/855) önce Ma'mer (153/770) tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Muḥammed ibn Aḥmed 'Uşmān ez-Zehabī, *Siyeru 'alāmi'nubelā*, Muessesetu'r-risāle, Beyrut 1993, I. 398; ez-Zehabī, *Tezkiratu'l-huffāz*, I. 41.

<sup>209</sup> M, VIII. 328-329.

<sup>210</sup> M, VIII. 337.

İbn ‘Abbās’ın tefsiri sadece bir sahabinin tefsir anlayışı değildir. O, diğer sahabilerin de Kur’an’dan anladıklarını kendinde topladığından, onun görüşleri ashabın ekserisinin tefsir anlayışına da ışık tutmaktadır. O bu özelliği sayesinde çoğu tefsir müşkillerini halledebilmiştir.<sup>211</sup> Onun yukarıda anlattığımız nitelikleri ve sahabenin Kur’an anlayışını mecz etmiş olmasından dolayı, diğer tefsirciler gibi İbn Keşir de İbn ‘Abbās’ı Peygamber’den sonra en muteber müfessir olarak kabul etmiş,<sup>212</sup> ayetleri açıklamak için ondan rivayet edilen binlerce kavli eserine almıştır.

İbn ‘Abbās, Hz. ‘Alī’nin (40/661) hilafeti sırasında Basra valisi olarak görev yapmış, Cemel ve Siffin savaşlarında da Hz. ‘Alī’nin yanında yer almıştı, halifeliği süresinde onun bir müsteşarı gibi görev yapmıştır. Onun şehadetinden sonra el-Hasan ibn ‘Alī’nin (50/670) yanında yer almıştır.<sup>213</sup> 68/687 yılında vefat eden İbn ‘Abbās’ın cenaze namazı Hz. ‘Alī’nin oğlu Muhammed ibn Hanefiyye (71/690) tarafından kıldırılmıştır.<sup>214</sup> Hazreti Peygamber’in ve Hz. ‘Alī’nin amcazadesi olması, siyasi olarak ‘Alī (40/661) ve onun çocuklarına destek vermesi gibi sebeplerden dolayı Şia ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’ı adil kabul ettiği birkaç sahabe arasında saymıştır.

İbn ‘Abbās hakkında yazılanlardan onun Emevilerden sonra kurulan Abbasiler’in cediti<sup>215</sup> olduğu anlaşılmaktadır. Neslinden Abbasi halifeleri gelmiş<sup>216</sup> olması sebebiyle özellikle, hilafet makamına yakın olup oradan bir menfaat temin etmek isteyen bazı kimseler İbn ‘Abbās’a çeşitli yollarla isnadlarda bulunmuşlardır. Onun Hz. Peygamber’in amcazadesi olması, Peygamber’in duasına mazhariyeti, bilgisinin genişliği ve bunun sonucunda tüm mezheplerin ondan gelen malumata sorgusuz teslimiyetleri kendi görüşünü İbn ‘Abbās’a söyletmek isteyenleri cesaretlendirmiş olabilir. Bunlara ilaveten ondan tarih, megazi ve Arap şiiri gibi alanlarda da rivayetler yapılmıştır ki bu tür rivayetlerin aktarılmasında hadislerin naklindeki titizlik gösterilmemekteydi. Hâlbuki bu bilgiler de Kur’an tefsirinin malzemeleri arasına yer almaktaydı. Bütün bunların

---

<sup>211</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 106.

<sup>212</sup> T, I. 3-4.

<sup>213</sup> Mehmet Bilgin, *Abdullah İbn-i Abbas’ın Siyasi Hayatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2007, s. 46 -72.

<sup>214</sup> İsmail L. Çakan, Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, I (1988), 76-79, s. 77.

<sup>215</sup> M, VIII. 325.

<sup>216</sup> M, VIII. 337.

sonucunda ondan neredeyse her ayet hakkında bir veya birkaç beyan rivayet edilmiştir.<sup>217</sup> Söz konusu rivayetler arasında birbiri ile tearuz eden kaviller de tefsir eserlerinde kendilerine yer bulmuştur. Bundan dolayı ilk zamanlardan itibaren ona isnad edilen haberlere şüphe ile bakılmış<sup>218</sup> ve İmam Şāfi'î (204/819) “İbn ‘Abbās’tan tefsire dair 100 civarında hadisten başka bir şey sabit olmamıştır.”<sup>219</sup> demiştir.

İbn ‘Abbās’ı, Tercumānu’l-Ḳur’ān olarak takdim eden, onun tefsini de diğer sahabelerin tefsirlerinin önüne geçiren İbn Keşir, bu sahabiye isnad edilen rivayetlerdeki problemleri çözmeye çalışmıştır. *Tefsiru’l-Ḳur’āni’l-‘azīm*’de İbn ‘Abbās kavillerini sunuşuna bakıldığında, müfessirin meseleyi ele alışının diğer müfessirlerden farklı olduğu görülür. O, rivayet tefsirlerindeki genel üslubun dışına çıkar. İbn ‘Abbās’tan gelen kavillerin tamamını alıntılar yerine bu rivayetleri bir muhaddis titizliği ile değerlendirir. O, en tutarlı gördüğü haberleri nakleder, bazen İbn ‘Abbās’ın birbirine yakın görüşlerini verirken,<sup>220</sup> bazen tercih ettiği reyin dışında kalan ve İbn ‘Abbās’a dayandırılan diğer görüşlerden hiç bahsetmez. Örneğin, 17/el-İsrā’ suresindeki وما جعلنا<sup>221</sup> الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس<sup>222</sup> lafzında vurgulanan Hz. Peygamber’e (sas.) gösterilen ve insanlara fitne olan şey hakkında, tefsirlerde farklı kaviller rivayet edilmektedir. Bu konuda İbn ‘Abbās’tan da iki ayrı tevil nakledilmektedir. Bunlardan birincisinde, “Buradaki kasıt Resulullah’ın (sas.) isra gecesinde uyanık iken gördüğüdür.”, ikincisinde ise, “Uykudayken Allah Resulüne (sas.) Mekke’ye gireceği gösterilmiştir.” denmektedir. İbn Cerir eṭ-Ṭaberī (310/923), el-Ḳurṭübī (671/1272) gibi âlimler her iki yorumu nakletmiş, bunlar arasında tercih yapmışlardır.<sup>222</sup> İbn Keşir ise, birbirine muhalif iki görüşten sadece birincisinden söz etmiş, diğerini eleştirmek için bile tefsire konu etmemiştir.<sup>223</sup>

İbn Keşir, İbn ‘Abbās’a isnad edilen ve birbiri ile uyuşmayan rivayetlerdeki sorunu da gidermeye çalışır. Söz konusu problemi farklı kavillerin ya aynı anlamı içerdiğini

<sup>217</sup> İsmail L. Çakan, “Abdullah b. Abbas”, *TDVİA*, I. 78.

<sup>218</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 107. Bkz. Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 38.

<sup>219</sup> es-Suyūṫī, *el-İtkān*, II. 1233. Bkz. Muhammed ‘Abdul‘azīm ez-Zerḳānī, *Menāhilu’l-‘irfān fī ‘ulūmi’l-Ḳur’ān*, Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1988, II. 20.

<sup>220</sup> Bkz. T, III. 36, 85.

<sup>221</sup> 17/el-İsrā’, 60.

<sup>222</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’ul-beyān*, XVII. 480-483; Ebū ‘Abdillāh Muhammed ibn Aḥmed el-Ḳurṭübī, *el-Cāmi ‘ul-aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1993, X. 183.

<sup>223</sup> T, III. 48-49.

göstererek<sup>224</sup> ya da tevillerden birisini reddederek çözer.<sup>225</sup> Bazen itikadi mezheplerin kendilerine dayanak olarak gösterdikleri İbn ‘Abbās rivayetlerinin, hangi mezhep tarafından istidlal için kullanıldığına değinmeden sadece, senedini cerh ederek zayıflıklarını ortaya koyar.<sup>226</sup> Bazen İbn ‘Abbās’a isnad edilen kavillerin sahabinin değil ravinin sözü olabileceğini gösterir.<sup>227</sup> Yukarıda “Tefsir Rivayetlerinde Ref Sorunu” başlığı altında örneklerini verdiğimiz rivayetlerde olduğu gibi bazen de İbn ‘Abbās’tan hadis olarak nakledilen haberin, aslında Peygamber’in değil İbn ‘Abbās’ın sözü olduğunu söyler.<sup>228</sup>

#### 2.2.4.1. Telfik

Örnek 1:

5/el-Māide 48 deki ومومينا lafzının ifade ettiği anlamı tespitte çalışır. Tefsirlerde kelime hakkında İbn ‘Abbās’tan farklı kaviller nakledilmiştir. Sufyān eş-Şevrī’nin nakline göre İbn ‘Abbās kelimeye “*mu‘teminen ‘aleyhi* = kendisine güvenilen” anlamı vermiştir. ‘Alī ibn Ebī Ṭalḥa (143/760) ise Kur’an’ın tercümanı olan sahabinin, ibareyi “el-emīn” olarak tefsir ettiğini söyler çünkü Kur’an kendinden önceki bütün kitaplara emindir. Bir diğer rivayette المهيمين’i “şehīd” anlamı ile tefsir eder iken bir başkasında da “hākim” diye tevil etmiştir. İbn Kesīr, İbn ‘Abbās’tan nakledilen bütün bu açıklamaların senedinde bir problem görmez ve hepsinin aynı anlamı kuvvetlendirdiklerini söyleyerek aralarını birleştirir. Şu açıklamayı yapar: “Söylenenlerin tamamı mana olarak birbirine yakındır. Çünkü المهيمين kelimesi bu anlamların tamamını içerir. Kur’an kendinden önceki bütün kitapların emini, şahidi ve hākimidir. Allah indirdiği bu kitabı kitapların sonuncusu, mührü, en şümullüsü, en yücesi ve en mükemmeli kılmıştır. Zira Allah, Kur’an’dan önceki kitapların bütün güzelliklerini toplamış buna ilaveten onu diğer kitaplarda bulunmayan kemalât ile ziyadelendirmiştir. Bundan ötürü onu diğer kitapların tamamına şahit, emin ve hākim kılmıştır...”<sup>229</sup>

<sup>224</sup> Bkz. T, I. 39, 42, 51, 73, 98, II. 65, 144, 207, 309, 405-406, 562, III. 36, IV. 153-154.

<sup>225</sup> Bkz. T, I. 75-76, 111, 250, 588, III. 59, 61, 88-89, 127, 200.

<sup>226</sup> Bkz. T, II. 3, 71.

<sup>227</sup> İbn Kesīr, ‘Aṭā ibn es-Sā’ib’in (136/753) 27/en-Neml 41-44 ayetlerinin tefsiri için İbn ‘Abbās’a isnad ettiği beyanın, sahabinin değil, ‘Aṭā ibn es-Sā’ib’in sözü olduğunu söyler. Bkz. T, III. 365-366. Müfessire göre, özellikle İbn ‘Abbās’a ulaşip ondan ilim alması mümkün olmayan eḍ-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim (105/723) gibi ravilerin rivayetleri için de benzer durum söz konusudur. Bkz. T, I. 588, II. 12.

<sup>228</sup> Bkz. T, I. 6, 17-18, II. 275, III. 148-153.

<sup>229</sup> T, II. 65.

### Örnek 2:

İbn ‘Abbās’tan تيسل kelimesinin<sup>230</sup> izahı hakkında iki farklı rivayet gelmektedir. Bunlardan birinde kelime ‘teslim almak’ anlamına “teselleme” lafzı ile açıklanırken, diğesinde ise; ayıpları ve kusurları ortaya çıkıp rezil olmak manasına gelen “teftedihū” fiili ile beyan edilmiştir. İbn Kesīr, iki farklı rivayeti şunları söyleyerek birleştirmektedir: “İbarelerin hepsi de anlamca birbirine yakındır. Sonuçta onlar için, helake teslimiyet, hayırdan engellenmek ve arzulanan hedefe ulaşmaktan alıkonma vardır. Allah’ın şöyle buyurduğu gibi: “Ashabulyemin hariç her nefis kazandığı ile bağlıdır.”<sup>231</sup> ...”<sup>232</sup>

### Örnek 3:

7/el-A‘rāf, 26. ayetinde geçen ولباس التقوى “takva elbisesi” nden kastın ne olduğu ile ilgili olarak müfessirler ihtilaf etmişlerdir. İbn Kesīr, İbn ‘Abbās’tan ve tabii müfessirlerinden konuya açıklık getirecek rivayetleri nakleder. İbn ‘Abbās’tan yapılan iki nakil birbirinden farklıdır. Bu rivayetlerden birinde, takva elbisesi, “salih amel” diğesinde ise “yüzdeki güzel vakar” olarak tefsir edilmiştir. Tabiinden gelen rivayetlerde ise, “iman, Allah korkusu, muttakilerin kıyamet gününde giyecekleri elbise, Allah’tan korkup ayıp yerini örtmek” şeklinde açıklanmıştır. İbn Kesīr, gerek İbn ‘Abbās’tan nakledilen tevilin gerekse tabii âlimlerinin beyanlarının anlam bakımından birbirine yakın olduğunu ifade eder. Ona göre, bunlar birbirini nakzedenden açıklamalar değil aksine birbirini tamamlayan tevillerdir.<sup>233</sup>

İbn Kesīr, bazen İbn ‘Abbās’tan gelen rivayetleri kullanarak tefsirlerdeki karmaşayı da ortadan kaldırır. Bunun bir örneği 20/Ṭāhā suresinde<sup>234</sup> Mūsā’nın (as.) mübareze yaptığı sihirbazların sayısı hakkındaki rivayetlerde görülmektedir. Müfessirlerden gelen, “Onların sayısı yetmiş bin idi, on dokuz bin idi, otuz bin idi, on beş bin, on iki bin...” şeklindeki birbirinden farklı sayı tahminlerini, İbn ‘Abbās’ın sözü ile bağlar: “Sihirbazlar yetmiş kişi idiler, sahir olarak sabahladılar, şehit olarak akşamladılar.”<sup>235</sup>

<sup>230</sup> 6/el-En‘ām, 70.

<sup>231</sup> 74/el-Muddessir, 38-39.

<sup>232</sup> T, II. 144.

<sup>233</sup> T, II. 207. İbn ‘Abbās’tan nakledilen birbirinden farklı diğeri rivayetleri değerlendirişi için bkz. T, I. 39, 42, 8, 51, 73, 98, II. 309, 405-406, 562, III.50, IV. 153-154.

<sup>234</sup> 20/Ṭāhā, 65-70.

<sup>235</sup> T, III. 158.

#### 2.2.4.2. Tercih

İbn Kesîr'in İbn 'Abbâs'tan nakledilen ve birbirine muhalif görünen rivayetleri çözümlmek için kullandığı bir yöntem de söz konusu rivayetlerden zayıf gördüğünü reddetmektir. Müfessir, sahabiye atfedilen beyanlardan kuvvetli ve sağlam olarak kabul ettiği kavil ile ayeti tefsir etme yolunu benimsemiştir.

Örnek 1:

يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب<sup>236</sup> ayetinde geçen السجل kelimesinden kastedilenin ne olduğu hakkında tefsillerde farklı görüşler zikredilmektedir. Sahabe ve tabiinden bazılarından nakledildiğine göre kastedilen bir melektir. Bir rivayete göre Sicill isimli melek insanların istiğfarlarını yazmakla görevlidir. Bir diğer rivayette ise insan öldüğünde amel defteri bahsi geçen meleğe teslim edilir, o da bu defteri dürer ve kıyamet gününe ulaştırır. Kelime ile ilgili yapılan bir diğer açıklamada ise, Sicill'in, Peygamber'in gelen ayetleri yazdırdığı, vahiy kâtiplerinden birinin ismi olduğu söylenmektedir. İbn 'Abbâs'tan nakledilen kavil Ebū Dāvūd (275/888) ve en-Nesā'î (303/915)<sup>237</sup> tarafından rivayet edilmiştir.<sup>238</sup> İbn Keşîr'e göre, Ebū Dāvūd ve en-Nesā'î gibi iki hadis otoritesi tarafından sorunlu görülmeyip tahrir edilmiş olsa bile, bu görüşün aslı yoktur, bu haber mevzudur.<sup>239</sup> Çünkü sahabiler ve vahiy kâtipleri arasında Sicill isminde birisi yoktur. Bu isimde bir sahabinin varlığını iddia edenler de uydurma olan bu rivayetlere dayanmaktadırlar, başka bir delilleri yoktur.

İbn Keşîr'e göre 'Abdullāh ibn 'Abbâs'tan (68/687) rivayet edilenlerden en sahihi "Sicill sahifedir." görüşüdür. Zira kelimenin sahife anlamına geldiği Arap dilinde bilinmektedir. Buna göre ayet "O gün göğü sayfaları kitap için dürer gibi düreriz." anlamına gelir.<sup>240</sup> Böylece müfessir aynı sahabiye dayandırılan iki görüşten birisini elemiş ve tefsirdeki sorun oluşturan bir mevzuyu daha çözmüştür.

<sup>236</sup> 21/el-Enbiyā' 104.

<sup>237</sup> Ebū Dāvūd, *Sunen*, III. 93, hadis no: 2937; en-Nesā'î, *Sunen*, VI. 408, hadis no: 11335, 11336.

<sup>238</sup> Aynı görüş İbn 'Umar'den (73/692) de nakledilmiştir.

<sup>239</sup> İbn Keşîr bu haberin uydurma olduğu iddiasını, kayın pederi el-Mizzî'nin de aralarında bulunduğu hadis hafızlarının görüşlerine dayandırır. Bu konuda bir cüz de telif ettiğini söyler. Konunun tafsilatı için diğer eserini işaret eder. Bkz. T, III. 200. Müfessirin işaret ettiği *Cuz' fî'r-radd 'alā ḥadîsi's-sicill* isimli eseri kayıptır.

<sup>240</sup> T, III. 200.

### Örnek 2:

“İnsanlar tek ümmet idi. Allah müjdeleyici ve korkutucu olarak peygamberler gönderdi...”<sup>241</sup> ayeti hakkında da İbn ‘Abbās’tan (68/687) birbirini nakzeden iki kavil rivayet edilmektedir. Bunlardan birinde sahabinin; “Ādem ile Nūh arasında on nesil geçmiştir. Hepsi de hak şeriat üzereydi. İhtilafa düştüler. Bunun üzerine Allah müjdeleyici ve korkutucu olarak peygamberler gönderdi.” şeklinde açıklama yaptığı bildirilir. Diğerinde ise: “İnsanlar tek bir ümmet idi fakat kâfirdiler. Allah onlara müjdeleyici ve korkutucu olarak peygamberler gönderdi.” İki rivayetin birincisinde, insanlık tarihinin Ādem ile Nūh arasındaki döneminde İslam’ın hâkim olduğu vurgulanırken, ikinci rivayette söz konusu devrede küfrün hakimiyetinden söz edilmektedir. İbn Keşîr, bu iki rivayetten birincisini sened ve mana yönünden sahih kabul eder diğerini ise reddeder.<sup>242</sup>

### Örnek 3:

İbn Keşîr, ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’a (68/687) ait olduğu iddia edilen bazı sözleri sened zincirindeki probleme dikkat çekerek reddetmiştir. Bu noktada özellikle eđ-Đaħħāk ibn Muzāħim’in (105/723) nakillerine şüphe ile yaklaşmıştır. Çünkü eđ-Đaħħāk, İbn ‘Abbās’a ulaşıp ondan ders almamıştır. Durum böyle olunca onun bu sahabiden aktardığı rivayetlerde inkıta ve zafiyet ortaya çıkmaktadır.<sup>243</sup> Şayet müfessir, eđ-Đaħħāk’ın İbn ‘Abbās’tan rivayet ettiği tefsiri kullanacak ise bu nakillerin, İbn ‘Abbās’tan ve başka sahabilerden aktarılan tefsir ile çatışmamasına özen göstermiştir.<sup>244</sup> Bir bakıma eđ-Đaħħāk’ın (105/723) nakillerini, ayetleri<sup>245</sup> ve diğer haberleri şahit göstererek desteklemiştir.<sup>246</sup> Söz konusu beyanlar Kur’an sünnet ve diğer rivayetler ile tearuz ederse bu durumda eđ-Đaħħāk’ın (105/723) İbn ‘Abbās’tan yaptığı nakli, sahih olmayacağını gerekçe göstererek reddetmiştir.

4/Nisā’ 164’ün tefsirinde İbn Merdūyeh (416/1025), eđ-Đaħħāk’tan (105/723) İbn ‘Abbās’ın şöyle söylediğini nakleder: “Allah üç günde Mūsā’ya yüz kırk bin kelime ile

<sup>241</sup> 2/el-Bakara, 213.

<sup>242</sup> T, I, 250.

<sup>243</sup> Bkz. T, I, 14.

<sup>244</sup> Bkz. T, I, 25, 28.

<sup>245</sup> Bkz. T, I, 28, II, 138, 496.

<sup>246</sup> Bkz. T, I, 14, 22, 31, 51, 52, 67, 73, 122-123, 210, 452, II, 91, 149, 271, 309, 570, III, 69.

seslendi. Bunların tamamı emir idi. Rabbin kalamından vuku bulanın kaybolmasından dolayı Mūsā insanların kalamını işitmekten hoşlanmadı.” İbn Keşir, bu sözün İbn ‘Abbās’a isnadını zayıf görür. Çünkü eḏ-Ḍaḥḥāk, İbn ‘Abbās’ı görmemiş ve ondan ilim almamıştır.<sup>247</sup>

#### Örnek 4:

İbn Cerir’in tefsirine alıntılacağı, eḏ-Ḍaḥḥāk’ın İbn ‘Abbās’tan aktardığı uzun bir rivayetin özeti şöyledir: “Şeytan ateşin semüm kısmından yaratılmıştı ve bir melekti. Onun gibi ateşin semüm kısmından yaratılan başka meleklerde vardır. İşte meleklerin bu taifesine cin denir. Allah’ın konuştuğu ve Âdem’e secde etmelerini emrettiği melekler de bu melekler idi...”<sup>248</sup> İbn Keşir, bu nakil hakkında; “Siyakı garibdir. İçinde münakaşası uzun sürecek şeyler vardır. Meşhur tefsirler bunu İbn ‘Abbās’tan bu isnad ile rivayet etmişlerdir.”<sup>249</sup> tespitini yapmıştır.

Müfessir aynı konuyu mühim görmüş olmalı ki meseleyi 18/el-Kehf 50. ayetin tefsirinde tekrar ele almıştır. Farklı tariklerden naklettiği ve tamamı İbn ‘Abbās’a dayanan buradaki rivayetlerde de özetle şu bilgiler yer almaktadır: “Şeytan’ın adı Haris idi. Cennet bekçilerinden biriydi, meleklerin en şerefli kabilelerinden birine mensuptu, meleklerin reisi, meleklerin en gayretlisi ve en âlimiydi, gök ve yerin sultanı idi...”

İbn Keşir, seleften aktarılan buna benzer sözlerin çoğunluğunu İsrā’iliyyât kapsamında değerlendirir. Söz konusu haberler eldeki sahih kaynaklar ile çelişmiyor zannedilerek nakledilmişlerdir. Ama müfessire göre bunlar, Hakka muhalif, yalan oldukları açık İsrā’iliyyât grubundadırlar.<sup>250</sup> İbn Keşir, bu gerekçe ile eḏ-Ḍaḥḥāk (105/723) ve diğer raviler kanalı ile aktarılan İbn ‘Abbās’ın şeytan hakkındaki bu beyanını kabul etmez. Bunun yerine el-Ḥāsen el-Başrî’nin (110/728) “Şeytan göz açıp kapayana kadar dahi melek olmadı. Nasıl Âdem insanların atası ise, o da cinlerin atasıdır.”<sup>251</sup> Sözünü tefsir olarak uygun görür. Böylece müfessir senedinde problem olmamasına rağmen sahabe tefsirinin önüne tabii tefsirini koymuş olur.

---

<sup>247</sup> T, I, 588, II, 127.

<sup>248</sup> T, I, 75-76.

<sup>249</sup> T, I, 76.

<sup>250</sup> T, III, 88-89.

<sup>251</sup> T, III, 88.



İbn Keşir, tefsirlerde ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’a (68/687) isnad edilen farklı rivayetlerdeki problemleri ya gelen haberlerin aslında aynı anlamı içerdiğini ya da mana olarak birbirini tamamladıklarını göstererek çözülemeye çabalamıştır. Şayet söz konusu kaviller bu yöntem ile çözümlenememiş ise bu durumda bunlardan birisinin zayıf veya uydurma olduğunu ispat etmeye çalışmış ve sahabiden gelen birbirine muarız rivayetleri teke indirmiştir. Böylece doğabilecek yanlış anlaşılmanın önüne geçmiştir. Tefsirlerdeki bir noktada birleşemeyecek gibi görünen ve çelişki arz eden ifadeleri ortak bir noktada toplamaya gayret etmiştir. Bu durum müfessirin kafasında tefsir eserlerindeki ihtilafı çözümlenme amacının olduğunu göstermektedir. Bunu yaparken de ayetlerin ihtiva edebileceği manaları en aza indirmiştir. Bütün bunlar İbn Keşir’in, ayetlerin anlamlarının tek olduğunu düşündüğü izlenimini vermektedir. Onu farklılığı kaldırmaya iten etken bu düşünce olabilir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN KEŞİR'İN ÇOK YÖNLÜ İLMİ KİŞİLİĞİNİN GETİRDİĞİ ÇÖZÜMLERE YANSIMASI

#### 3.1. HADİS

İbn Keşir'in hayatını incelediğimiz bölümde onun hadise vukufiyetinden bahsetmiştik. O, henüz hayatta iken üstatları tarafından yaşadığı dönemin muhaddisleri arasında sayılmıştır. Hocası ez-Zehebî (748/1347), hadis ilminin çeşitli alanlarında verdiği eserler sebebiyle ondan övgüyle bahsetmiş, bu alanın yanı sıra onu fıkıh, tefsir ve rical ilimlerinde de yetkin bir âlim olarak sunmuştur.<sup>1</sup>

Henüz genç sayılabilecek yaşlarda hadis hafızı olan müfessir, bu sahadaki becerilerini ilgilendiği diğer disiplinlerde ve tefsirde de uygulamıştır. Bu bağlamda İbn Keşir, sadece hadislerin metinleriyle birlikte isnadlarını vermekle yetinmemiş, senedlerdeki raviler ile ilgili cerh ve tadile yönelik tahliller de yapmıştır. Bunların yansırı, rivayetlerin metinleri üzerinde de analizlere giderek hadislerdeki gizli illetleri tespite çalışmıştır. Bütün bu uygulamalar sonucu, *Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm*'i okuyan bir kişi kendini bir hadis şerhi veya rical kitabı okuyor hissinden alamamaktadır. Hadislerin tahlil ve kritiği öylesine derinlemesine yapılmıştır ki eser hadis ilmi için de bir kaynak statüsü kazanmıştır.

---

<sup>1</sup> Bkz. ez-Zehebî, *Tabakâtu'l-huffâz*, IV. 1508.

Hadislerin isnad kurallarına bağlı kalarak nakli, sekizinci asırda da devam etmiştir. İbn Keşir, pek çok hocasından hadis külliyyatının icazetini bu şekilde almıştır.<sup>2</sup> Hadis kitapları için mervi olan işitme şartı ve silsile geleneği bir veya birkaç hadis için de mümkün olabilmekteydi. Böylece İbn Keşir, hadis külliyyatında bulunmayan bazı rivayetleri hocalarından geleneksel yollarla ahzetmiştir. O, yaşadığı dönemin bu özelliğini eserlerine de yansıtmış ve kendisine özel isnad ile ulaşan birkaç rivayeti eserlerinde de kullanmıştır. Onun kendine ait üç isnadı *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm*'e şu şekilde aldığını tespit ettik:

#### Birinci isnad

İbn Keşir bu rivayetini, mürselin peygamberlerin sayısının bildirildiği hadisler arasında verir. Müfessire göre verilen rakamlar ihtilaflıdır. Meşhur olan kavle göre yüz yirmi dört bin peygamber gönderilmiştir. Hadislerin ortak yönü Kur'an'da kıssaları anlatılanlardan başka binlerce nebini bulunmasıdır. Müfessirin alıntılacağı haberlerin bazısında sekiz bin sayısı verilir. İbn Keşir, Enes ibn Mâlik'e (93/711) müsned olan bu hadislerin garib olduklarından bahseder, ardından kendi isnadı ile Enes ibn Mâlik'e dayandırdığı rivayeti söz konusu hadislerin şahidi olarak kullanır. Kendisinin aktardığı rivayet de garibdir. Ama onun bildirdiğine göre, Aḫmed ibn Ṭāriḳ hariç, isnad ricalini herkes bilmektedir. Müfessir bu meçhul kişi hakkındada "lā be'se" ifadesini kullanır.

İbn Keşir'in hocası ez-Zehebī (748/1347) tarikiyle Hz. Peygamber'e isnadı şöyledir:

Ebū 'Abdillāh ez-Zehebī (748/1347) → Ebū'l-Faḍl ibn 'Asākir (699/1299) → Ebū Bekr ibn el-Ḳāsım ibn Ebī Sa'īd eş-Şaffār (?) → 'Ammetu Ebī 'Ā'işe binti Aḫmed ibn Mansūr ibn Şaffār (?) → Ebū's-Senābil<sup>3</sup> Hibetullāh ibn Ebī'ş-Şahbā Muḫammed ibn Ḥaydar el-Ḳuraşī (483/1090) → Ebū İshāḳ İsfērāyīnī (418/1027) → Ebū Bekr Aḫmed ibn İbrāhīm el-İsmā'īl (371/981) → Muḫammed ibn 'Uşmān ibn Ebī Şeybe (297/909) → Aḫmed ibn Ṭāriḳ (?) → Muslim ibn Ḥālid (180/796) → Ziyād ibn Sa'd (?) → Muḫammed ibn el-Munkedir (130/747) → Şafvān ibn Selīm (132/749) → Enes ibn Mālik (93/711).

<sup>2</sup> Bkz. M, XIV. 199, 205, 215, 241, 246, 247, 287.

<sup>3</sup> Ebū's-Senābil ismi Ebū's-Senābik olarak yazılmıştır. *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm*'in farklı nüshalarında aynı hatanın tekrarı, bunun istinsahtan kaynaklı bir hata olduğunu düşündürmektedir. Bkz. T, I. 586; İbn Keşir, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīm*, (tah.) II. 471; krş. ez-Zehebī, *Siyeru 'alāmi'nubelā*, XVIII. 589.

## İkinci isnad

Müfessir, 38/Şād 24. ayette geçen secdenin hükmü hakkında ihtilaftan bahseder. İmam Şāfi‘ī (204/819) bu ayetteki secdenin şükür secdesi olduğu kanaatindedir. Müfessir de bu görüşü destekleyen nakilleri verir. Ardından şükür secdesi hükmünü desteklemek için hocası el-Mizzī (742/1342) tarikiyle ‘Abdullāh ‘Abbās’a (68/687) ulaşan bir hadis nakleder. Aslında o, et-Tirmizī’nin Kuteybe (240/854) → Muḥammed ibn Yezīd ibn Ḥuneys (220/835) tarikiyle ‘Abdullāh ‘Abbās’a (32/653) isnad ettiği hadisi desteklemek için kendi isnadı ile aynı hadisi rivayet etmiştir. Zira et-Tirmizī “Bu hadisin garib olduğunu başka bir isnadını bilmediğini” söylemiştir. İbn Keşir ise, aynı hadisi Hārūn ibn ‘Abdillāh → Muḥammed ibn Yezīd ibn Ḥanīs kanalıyla rivayet ederek hadisin et-Tirmizī’nin bilmediği başka bir veçhini göstermiş olur. İbn Keşir, İbn Māce’nin (273/886) de aynı hadisi farklı bir tarik ile Muḥammed ibn Yezīd ibn Ḥuneys’e (220/835) dayandırdığını bildirir.<sup>4</sup> Müfessir, böylece tevil etmek istediği manayı kuvvetlendirmiş olur.

İbn Keşir → el-Mizzī (742/1342) → Ebū İshāḳ el-Medāricī (?) → Zāhir ibn Ebū Ṭāhir eş-Şeḳafī (607/1211) → Zāhir ibn Ebū Ṭāhir eş-Şeḳāmī (?) → Ebū Sa‘īd el-Kencerūzī<sup>5</sup> (453/1061) → Ebū Aḥmed Muḥammed ibn Muḥammed (?) → Ebū’l-‘Abbās es-Sirāc (?) → Hārūn ibn ‘Abdillāh (243/857) → Muḥammed ibn Yezīd ibn Ḥuneys (220/835) → Ḥasen ibn Muḥammed ibn ‘Ubeydullāh ibn Ebī Yezīd (?) → İbn Cureyc (150/767) → ‘Abdullāh ibn Ebū Yezīd (126/743) → ‘Abdullāh ‘Abbās (68/687).

## Üçüncü isnad

61/eş-Şaff suresi hakkında et-Tirmizī’nin (279/893), ‘Abdullāh ibn ‘Abdirrahmān ed-Dārimī’den (255/869) → Muḥammed ibn Keşir (210/825) → el-Evzā‘ī (157/774) kanalıyla bir hadis rivayet etmiştir. Hadiste ‘Abdullāh ibn Selām (43/663) surenin nüzul sebebini anlatmaktadır. Buna göre, Resulullah’ın (sas.) arkadaşlarından bir grup “hangi amelin Allah’a daha sevimli olduğunu bilsek de onu yapsak” diye müzakere etmişler bunun ardından سبح الله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ayetleri nazil olmuştur.

<sup>4</sup> T, IV. 31.

<sup>5</sup> Tefsirin araştırmamıza temel aldığımız nüshası olan Mısır baskısında bu isim Ebū Sa‘īd el-Ḥancerverī olarak geçmektedir. Ebū Sa‘īd el-Kencerūzī ismi ise *Tefsīru’l-ḳur’āni’l-‘azīm*’in Sāmī ibn Muḥammed es-Sellāme tarafından yapılan tahkikinden alınmıştır. Bkz. İbn Keşir, *Tefsīru’l-ḳur’āni’l-‘azīm*, (Tahk.) VII. 61.

et-Tirmizî hadisi tahrir ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Hadisin senesinde bulunan Muĥammed ibn Keşir’in el-Evzā’ı’iden rivayetine muhalefet edilmiştir.” et-Tirmizî’nin isnada şüpheyle yaklaşması karşısında İbn Keşir, hadisi kendi isnad kalıbı ile rivayet etmiştir. Bu isnad da et-Tirmizî’nin ravilerinden ‘Abdullāh ibn ‘Abdirrahmān ed-Dārimī’ye (255/869) ulaşmaktadır ama et-Tirmizî dışındaki muhaddisler tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır. Mufessirin el-Evzā’ı’ye ulaşan isnadı şoyledir:

Ebū’l-‘Abbās Aĥmed ibn Ebī Ŧalib el-Ĥaccār (730/1330) → Ebū’l-Munecā ‘Abdullāh ibn ‘Umar (?) → Ebū’l-Vaĥt ‘Abdulevvel ibn ‘İsā ibn řu‘ayb (553/1158) → Ebū’l-Ĥasen ibn ‘Abdirrahmān ibn el-Muzařfer ibn Muĥammed ibn Dāvūd ed-Dāvūdī (?) → Ebū Muĥammed ‘Abdullāh ibn Aĥmed ibn Ĥammeveyh es-Seraĥsī (384/994) → ‘İsā ibn ‘Umar ibn ‘İmrān es-Semerĥandī (?) → Ebū Muĥammed ‘Abdullāh ibn ‘Abdirrahmān ed-Dārimī (255/869) → Muĥammed ibn Keřir (210/825) → el-Evzā’ı (157/774)<sup>6</sup>

Ayet ve surelerle ilgili rivayet kulliyatı sahabeden itibaren nesilden nesile, şifahi ve kitabi yollarla aktarılmıştır. Mufessirler kendilerine seleflerinden ulaşan bu malumatın kaybolmasından korkmuşlar ve sōz konusu bilgileri muhafaza edip sonraki asırlara ulaştırabilecekleri ansiklopedik eserler tasnif etmişlerdir. Ālimler yazdıkları bu kitaplarda hemen her ayet iĥin bir rivayet bulmaya ĥalıřmıřlardır. Bu da özellikle me’sur tefsirlerin iĥerisine sahih olanlarının yanında, gayri sahih rivayetlerin de girmesine yol aĥmıřtır. Bōylelikle Peygamber ve sahabenin Kur’an anlayışına en yakın tevili yapabilme amacı ile yūrūtōlen sōz konusu ĥalıřmalar, rivayet tefsirindeki hataların kaynaklarından birisi olmuştur.<sup>7</sup>

‘İmādu’d-dīn İbn Keřir’in *Tefsīru’l-ĥur’āni’l-‘aźīm*’i, eř-Ŧaberī’nin *Cāmi’u’l-beyān*’ından sonra rivayet tefsirlerinin en önemli kaynaęı olarak kabul edilmektedir.<sup>8</sup> İbn Keřir’in de yukarıda bahsi geĥen kapsamda bir tefsir tasnif ettięi dōřünōlebilir. Fakat *Tefsīru’l-ĥur’āni’l-‘aźīm* incelendięinde, onun pek ĥok yerde rivayetlere mūracaat etmedięi bazı ayetleri hadis veya sahabe kavline bařvurmaksızın tevil ettięi gōrōlmektedir.

<sup>6</sup> T, IV. 357.

<sup>7</sup> M. Vehbi Dereli, *Tefsirlerde Yanılgı sebepleri*, s. 32-33.

<sup>8</sup> Musin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 154.

Mesela müfessir, Tālūt'un İsrailoğullarına Allah tarafından melik tayin edilmesinin, buna karşılık Yahudilerin onun krallığına itirazlarının konu edildiği, 2/el-Bağara 248. ayeti hiçbir rivayete yer vermeksizin kendi görüşünü aktararak tevil etmiş, âdetâ manayı genişleterek açıklamıştır.<sup>9</sup> Hâlbuki aynı ayette eṭ-Ṭaberī (310/923), İbn 'Abbās'ın (68/687) nakillerini zikretmiş, 'İkrime (105/723), Mucāhid (103/721), eḍ-Ḍaḥḥāk (105/723) ve Ḳatāde'nin (117/735) açıklamalarına müracaat etmiş, Vehb ibn Munebbih (124/741) ve es-Suddī'den (127/745) uzun alıntılar yapmıştır.<sup>10</sup> Yine eṭ-Ṭaberī, 6/el-En'ām 147. ayeti Mucāhid (103/721) ve es-Suddī'den (127/745),<sup>11</sup> 7/el-A'rāf 27. ayeti, İbn 'Abbās (68/687), Mucāhid, 'İkrime (105/723) ve Vehb ibn Munebbih'ten,<sup>12</sup> 21/el-Enbiyā' 24-25. ayetleri Ḳatāde'den,<sup>13</sup> 37/eş-Şāffāt 114-122. ayetleri es-Suddī (127/745) ve Ḳatāde'den (117/735)<sup>14</sup> gelen kaviller ile tefsir etmişken, İbn Keşir, bu nakillere müracaat etmemiştir. Müfessir bahsi geçen ayetlerin dışındaki yüzlerce ayeti hadis ve sahabe sözü şöyle dursun tabiinin görüşlerini bile zikretmeksizin açıklamıştır.<sup>15</sup> Bu durum, müfessirin kendine ulaşan mirası doğrusu veya yanlış ile sonraki nesillere aktarma kaygısı çekmediğini gösterebileceği gibi onun, her ayetin Peygamber ve sahabeye dayanan bir yorumu vardır düşüncesinde olmadığına da işaret edebilir. Zira o, hocası Taḳıyyuddīn İbn Teymiyye (728/1328) gibi Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını lafzen tefsir ettiğini<sup>16</sup> söylemez. Bu bağlamda İbn Keşir, üstadı ile farklı düşünüyor görünmektedir. O, İbn Teymiyye'den çok, Peygamber'in Kur'an'ın hepsini tefsir etmediğini, sahabenin tefsirinin tamamının Peygamber'e dayanmadığını<sup>17</sup> söyleyen İmam Ğazālī'ye (505/1111) daha yakın durmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> T, I. 301.

<sup>10</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, V. 306-314.

<sup>11</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, XII. 206-207. Krş. T, II. 186.

<sup>12</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, XII. 373-377. Krş. T, II. 208.

<sup>13</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, XVIII. 426-427. Krş. T, III. 176.

<sup>14</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, XXI. 93-94. Krş. T, IV. 19.

<sup>15</sup> Bkz. T, I. 195, 2/el-Bağara, 145. ayetin tefsiri, karşılaştır, eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, III. 186-187; T, I. 304, 2/el-Bağara, 304. ayetin tefsiri, karşılaştır, eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, V. 382-385. İbn Keşir'in hadis, sahabe kavli veya tabii tefsiri nevinden hiçbir rivayete yer vermediği ayet grupları için bkz. T, I. 344, 358, 387, 419, 566, II. 80, 163, 168, 202, 211, 230, 232-237, 239, 256, 269, 320, 335, 361, 262, 366-368, 380, 382, 415-417, 419, 420, 422, 424-426, 433, 434, 439, 443, 444, 450, 451, 466, 470, 484, 486, 507, 509, 521, 525, 547, 554, 561, 565, 567, 568, 574, 578, 587, 588, III. 26, 33, 41, 89, 91, 97, 162, 163, 169, 175, 176, 179, 185, 210, 224, 232, 235, 244, 245, 254, 297, 298, 302, 338, 340, 341, 373, 382, 383, 398, 412, 413, 420, 421, 436, 440, 441, 456, 465, 474, 542, 547, 554, 560, IV. 11, 20, 48, 76, 80, 87, 89, 90, 104, 129, 145, 149, 162, 236, 263, 374.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Muḳaddimetu fī usulī't-tefsīr*, s. 35.

<sup>17</sup> Ebū Ḥāmid Muḥammed ibn Muḥammed el-Ğazālī, *İḥyā'ı 'ulūmi'd-dīn*, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1981, I. 177.

<sup>18</sup> el-Ğazālī'nin (505/1111) tefsir konusundaki görüşleri için bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok*

Geçmişten kendisine ulaşan kaynaklar içerisinde sağlam kabul edebileceği rivayetlerin bulunmaması müfessiri, nasların siyakı ile pek de uyuşmayan zayıf görüşleri nakletmektense, kendi yorumu ile ayetleri kısaca tefsire yöneltmiş olabilir. Aynı anlamı ihtiva eden ayetleri tevil ederken, tekrardan kaçınmak ve böylelikle kitabın hacmini kabartmamak düşüncesi de bu tür kısa tevillerin gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Zira o, eserinin tekrarlar ile sıkıcı bir hâle gelmemesi ve okunamayacak kadar büyük bir kitap algısının oluşmaması için, bazı ayetlerde daha önceki benzer konularda yaptığı açıklamalara mücaat edilmesini istemiştir.

Örneğin, 7/el-A'râf 160-163. ayetlerin izahında “Bunların tamamının tefsiri Baḳara suresinde geçti. 2/el-Baḳara suresi Medeni, bu sure ise Mekkidir. İki sure arasındaki bu farka dikkat çekerek burada tefsirine dönmekten kaçındık.”<sup>19</sup> diyerek benzer ayetleri tekrar açıklamayı uygun görmemiştir. 31/Luḳmân suresinin ilk beş ayetinin 2/el-Baḳara suresinin başındaki ayetlerle aynı olduğunu söyleyerek bu kısmı da tefsir etmeksizin geçmiştir.<sup>20</sup>

### 3.1.1. İsnadı Hazfederek Yaptığı Değerlendirmeler

İbn Keşîr, genellikle ayetleri hadis ve sahabi sözleri ışığında seleften gelen malumata dayanarak tefsir etmeye özen göstermiş, naklettiği rivayetleri de çoğunlukla senedleri ile birlikte alıntılanmıştır. Ama onun bazı hadisleri isnadsız verdiğini de kaydetmek gerekir.<sup>21</sup> O konu bütünlüğünü sağlamak için cümlenin akışına göre pek çok yerde hadislerin sadece metin kısmını sunmuştur.<sup>22</sup> İbn Keşîr, özellikle tartışmadığı konularda hadisleri senedsiz olarak vermeyi tercih etmiştir. O sık sık *ve fî'l-ḥadîs*,<sup>23</sup> *verede fî'l-ḥadîsi's-şahîh*,<sup>24</sup> *ve ḳad verede fî'l-ḥadîs*,<sup>25</sup> *ve ḳad verede fî'l-ḥadîsi's-şahîh*,<sup>26</sup> *kemâ verede fî'l-ḥadîs*,<sup>27</sup> *kemâ câe fî'l-ḥadîs*,<sup>28</sup> *ve ḳad verede fî'l-ḥadîsi'l-mervî*

---

*Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 163-170.

<sup>19</sup> T, II. 256.

<sup>20</sup> T, III. 441. Tekrardan kaçınarak yapmadığı tefsir için bkz. T, II. 335, 451, III. 97, 413, 456.

<sup>21</sup> Bkz. T, III. 34.

<sup>22</sup> Bkz. T, I. 568.

<sup>23</sup> Bkz. T, II. 144, 469, 556, III. 165.

<sup>24</sup> Bkz. T, I. 31, 590, III. 82.

<sup>25</sup> Bkz. T, II. 37, 46, 106, IV. 421.

<sup>26</sup> Bkz. T, II. 389, IV. 153, 247.

<sup>27</sup> Bkz. T, I. 520, IV. 422.

<sup>28</sup> Bkz. T, III. 546.

*min ʔuruḡın mute‘addidetin*<sup>29</sup>... ve benzeri lafızlar ile giriş yaparak rivayet zincirini alıntılanmaksızın hadisleri tefsirine konu etmiştir. Bu şekildeki alıntılarında pek çok yerde hadisin geçtiği kaynağı bile belirtmemiştir. Bazen de ravileri atlamış sadece hadisin tahrir edildiği esere *kemā verede fī’ş-şahīḥ*,<sup>30</sup> *kemā sebete fī’ş-şahīḥ*,<sup>31</sup> ve *ḡad sebete fī’ş-şahīḥ*,<sup>32</sup> ve *ḡad verede fī’ş-şahīḥ*,<sup>33</sup> *kemā cāe fī’ş-şahīḥ*,<sup>34</sup> ve *fī’ş-şahīḥ*,<sup>35</sup> ve *fī şahīḥi’l-buḡārī*,<sup>36</sup> ve *fī şahīḥi muslim*,<sup>37</sup> *kemā cāe fī’ş-şahīḥayn*,<sup>38</sup> ...*fī’ş-şahīḥayn*,<sup>39</sup> ve *kezā verede fī’l-ḡadīṣillezī ravāhu’n-Nesā’ī ve ḡayrahu*<sup>40</sup> ... benzeri ifadeler ile atıflar yapmıştır. Genellikle *Şahīḥayn* ve muteber hadis musannafatında mervi bu hadisler, ilmî camiada bilinen rivayetlerdir. Bu üslupta verdiği haberlerin senedlerinde müfessirin bir sorun görmediği de anlaşılmaktadır. Burada şu tesbiti yapmak da gerekir, İbn KesİR, bir hadisin *Şahīḥayn*’da geçiyor olmasını o hadisin subutu için yeterli görmemiştir.<sup>41</sup> O zaman zaman bu iki kitaptaki hadisleri de kritik etmiş, sayıları çok az olsa da bu iki eserdeki bazı rivayetlere de şüpheyle yaklaşmıştır.<sup>42</sup>

### 3.1.2. İsnad kullanma sebepleri

#### 3.1.2.1. Tefsiri Temellendirmek

Müfessir hadislerin ravileri üzerinde analizler yapmış, zayıfını<sup>43</sup> sağlamından ayırmaya çalışmıştır. Zaman zaman isnad zincirindeki problemleri göstermiş, zaman

<sup>29</sup> Bkz. T, I. 436, II. 143.

<sup>30</sup> Bkz. T, II. 346, 360, II. 374.

<sup>31</sup> Bkz. T, I. 358, 404, 488, 531, II. 301, 349, III. 40, IV. 147, 211, 212.

<sup>32</sup> Bkz. T, I. 442, IV. 74, 111, 118, 225, 304.

<sup>33</sup> Bkz. T, I. 379.

<sup>34</sup> Bkz. T, IV. 32, 207, 304.

<sup>35</sup> Bkz. T, II. 412.

<sup>36</sup> Bkz. T. II. 18, III. 106.

<sup>37</sup> Bkz. T. II. 409, 515, IV. 148.

<sup>38</sup> Bkz. T, I. 436, II. 434.

<sup>39</sup> Bkz. T, I. 568, II. 11, 12, 18, 438, 459, 516, 522, III. 34.

<sup>40</sup> Bkz. T, II. 62.

<sup>41</sup> Burada Türcan’ın “İbn KesİR, rivayetin *Şahīḥayn*’da geçiyor olmasını subutu açısından yeterli kabul etmiştir” şeklindeki tespitine katılmıyoruz. Bkz. Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneginin Dönüşümü*, s. 139, 181-182.

<sup>42</sup> Bkz. T, I. 68-69; III. 2-3; IV. 248.

<sup>43</sup> Zayıf hadisleri Talat Koçyiğit şöyle tanımlamaktadır: “Sahih ve hasen hadisin taşınması gereken özelliklerden hiçbirini veya bazısını taşımayan hadislere zayıf hadis denmektedir. Sahih ve hasen hadislerde bulunması gereken özellikler ise şunlardır: 1-ravinin adaleti, 2-ravinin zabtı, 3- senedin ittisali, 4-hadisin şaz olmaması, 5- hadisin gizli bir illet ile ma‘lul olmaması, 6- hasen hadislerde şart koşulan mutabeat meselesi, yani başka vecihlerden de rivayet edilmiş olması.” Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987, s. 98.



zaman da kimi muhaddisler tarafından sorun edilen müşkil durumları gidermiştir. Böylece o, bazı hadislerin zafiyetini ispatlarken, zayıf kabul edilen bazılarını ise rivayet zincirlerindeki problemleri çözerek kuvvetlendirmiştir. İbn Keşîr, hadis ricalinin durumunun iyi tespit edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, şu sözleriyle pek çok âlimin bu alana vukufiyetlerinin olmaması sebebiyle hataya düştüklerinden şikayet etmiştir:

“Çoğu ulemaya bir isnad arz edildiğinde, ricalin sikasını zayıfını bilmemesi sebebiyle rivayetin zahirine bakarak aldanır. Seneddeki ravileri sağlam zanneder ve haberin sıhhatine hükmeder. Ondaki inkıta, i‘dal ve irsalin farkına varamaz. Çünkü bu âlim daha sahabiyi tabiinden ayırt edebilecek durumda değildir.”<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi isnadı illetli kılan irsal,<sup>45</sup> inkıta,<sup>46</sup> i‘dal<sup>47</sup> ve idrac<sup>48</sup> gibi hususlar bilinmez ise hadis muttasıl zannedilerek hataya düşülebilir.<sup>49</sup> İbn Keşîr, yukarıdaki tespitinde haksız sayılmaz. Çünkü, hadislerin isnada dayalı ayrımını yapamayan âlimler, sıhhati şüpheli, hatta mevzu haberleri ihticac için kullanmış, görüşlerini bu rivayetlere dayandırmışlardır. Tefsir, hadis, fıkıh literatüründe bunların örnekleri sık sık görülmektedir. Tefsirlerde ortaya çıkan ihtilafın önemli bir kısmını da bu tür rivayetlere bağlamak yanlış bir değerlendirme olmaz. Ortadaki bu sorun İbn Keşîr’i isnadı tekrar gündeme taşımaya ve seneddeki ricalden kaynaklı problemleri çözmeye sevk etmiş olabilir. Böylece o hadislerin sahihini sakiminden ayırmaya çabalamıştır.

<sup>44</sup> İbn Keşîr, *el-Bâ‘ışu’l-ħaşıs*, s. 172.

<sup>45</sup> Sahabeden bir cemaate ulaşmış, onlardan ilim almış yaşça büyük bir tabiinin “Resulullah (sas.) şöyle dedi” diyerek sahabeyi atlayıp hadisi doğrudan Hz. Peygamber’e isnad etmesidir. Birkaç sahabiye yetişmiş yaşça küçük bir tabiinin doğrudan Hz. Peygamber’den rivayetinin irsal sayılıp sayılmayacağı ise ihtilafıdır. (bkz. Ebü ‘Abdillâh Muhammed ibn ‘Abdillâh el-Ĥâfız en-Neysâbüri el-Ĥâkim, *Ma‘rifetu ‘ulûmi’l-ħadîs*, s. 67-69, tah. Mu‘azzam Ĥuseyn Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1977; Şubhî eş-Şâlih, *‘Ulûmu’l-ħadîs ve muştalahuhu*, s. 166-168, Dâru’l-‘ilmi’l-melâyîn, Beyrut 1991; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, s. 61-65, TDV Yayınları, Ankara 2010).

<sup>46</sup> İsnaddan bir veya birkaç ravinin düşmesiyle isnadda oluşan kopukluğa denir. İnkıtanın isnadın başında, ortasında veya sonunda olması ve düşen ravi sayısına göre hadis değişik isimler alır. Buna göre rivayet Mursel, Munkatı, Muğal isimlerinden biriyle adlandırılır. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 167-168.

<sup>47</sup> İsnaddan birbiri ardına iki ravinin düşmesine denir. Bu tür rivayetler munkatı hadisin bir çeşididir. İsnaddaki ittisalin bozulması sebebiyle, söz konusu hadisler zayıf sayılmışlardır. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, s. 102; Ebü ‘Abdillâh Bedruddîn Muhammed ibn Abdillâh ez-Zerkeşî, *en-Nuket ‘alâ muħaddimeti İbni’ş-Şalâh*, tah. Zeynel‘abidîn Muhammed Belâ Ferîc, Eğvâ’u’s-selef, Riyad 1998, I. 406, 449.

<sup>48</sup> Ravinin rivayet ettiği hadisin isnad veya metnine hadisin aslında olmayan bir sözü ilave etmesidir. İlin aslını bilmeksizin, hadisi muttasıl olarak bu şekilde alan sonraki raviler kendine ulaşan metnin tamamının Resulullah’a (sas.) ait olduğunu zanneder ve sonraki tabakalara hadis olarak nakleder. Bkz. İbnu’ş-Şalâh, Taķıyyuddîn Ebü ‘Amr ‘Uşmân ibn ‘Abdirrahmân, *el-Muħaddime fî ‘ulûmi’l-ħadîs*, Mektebetu Fârâbî, 1984, s. 55-57.

<sup>49</sup> Kadir Paksoy, *İbn Kesir*, s. 176.

### Örnek1:

شياطين الإنس والجن<sup>50</sup> lafzını beyan için Abdurrezzâk ibn Hemmâm (211/826) Kâtâde'den (117/735) şu rivayeti nakleder: Bana ulaştığına göre Ebū Zerr (32/652) bir gün namaz kılıyordu. Nebi (sas.) “Ey Ebū Zerr ins ve cin şeytanların şerrinden Allah’a sığın.” dedi. Ebū Zerr “İnsanlardan da şeytan var mı?” dedi. Resulullah ‘evet’ dedi. İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî (310/923) insanlardan da şeytanların bulunduğunu ve cin şeytanlardan daha şerir olduklarını bildiren benzer bir rivayeti el-Muşennâ ibn eş-Şabbâh (149/766) kanalıyla uzun bir zincir ile Ebū Zerr’e isnad eder. İbn Keşîr iki rivayetin de munkatı olduğunu söyledikten sonra hadisin muttasıl hâlini Aḥmed ibn Ḥanbel’den (241/855) nakleder.<sup>51</sup> İbn Keşîr, isnadında kopukluk olan tefsir rivayetinin müsned hâlini hadis kaynaklarından göstererek tefsirini daha sağlam bir temele dayandırmış olur.

### Örnek 2:

12/Yûsuf suresinin fazileti hakkında eş-Şa‘lebî’nin (427/1036) Ubeyy ibn Ka‘b’a (32/652) isnad ettiği rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Yakınlarınıza 12/Yûsuf suresini öğretiniz. Hangi Müslüman onu okur ya da ailesine veya kölesine öğretirse Allah onun sekeratı mevtini kolaylaştırır ve ona hiçbir müslümana haset etmememe gücü verir.” İbn Keşîr, bahsi geçen rivayetin tefsirde kullanılmayacağı kanaatindedir. Çünkü verilen senedde es-Selâm ibn Selîm el-Medâ’inî (?) hadisi Hârûn ibn Keşîr’den (?) rivayet etmektedir. Hâlbuki es-Selâm ibn Selîm el-Medâ’inî (?) metruk bir ravidir. Ebū Ḥâtim’in (277/890) kaydettiğine göre Hârûn ibn Keşîr (?) meçhuldür.<sup>52</sup> Bundan dolayı söz konusu rivayet hangi tarik ile rivayet edilirse edilsin tefsirde istihdam edilemez.<sup>53</sup>

### Örnek 3:

Müfessir, 6/el-En‘âm 158. ayette ki *لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل* kısmının tefsirinde kıyamet alametlerinden olan güneşin batıdan doğması hakkındaki hadisleri isnadlarıyla verir. Bu rivayetlerden eṭ-Ṭaberânî (360/970) ve İbn Merdüye’nin

<sup>50</sup> 6/el-En‘âm, 112.

<sup>51</sup> T, II. 166.

<sup>52</sup> Hârûn ibn Keşîr, Zeyd b. Eslem’in (136/753) öğrencisidir, kendisinden es-Selâm ibn Selîm rivayette bulunmuştur. İbn Ebî Ḥâtim’in kaydettiğine göre, babası Ebū Ḥâtim onun meçhul olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Ḥâtim, ‘Abdurrahmân el-Ḥanzâlî er-Râzî, *Kitābu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, Meclisu dâ’irati’l-ma‘ârifî’l-‘uṣmâniyye, Haydarabat 1952, IX. 94.

<sup>53</sup> T, II. 466.

(416/1025) tahrir ettiklerine isnadlarının zayıflığını gerekçe göstererek karşı çıkar. eṭ-Ṭaberānī'nin (360/970) naklettiği hadisi 'Abdullāh ibn 'Amr ibn el-'Āş (65/684) Resulullah'tan rivayet etmektedir. Müfessirin bu haber hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: "Bu cidden garib bir hadistir ve senedi de zayıftır. Herhâlde 'Abdullāh ibn 'Amr'ın Yermük günü bulduğu zemileteynden aktardığı bir bilgidir. Peygamber'e refi münkerdir." İbn Keşir'in, İbn Merdūye'den alıntılacağı rivayet hakkındaki değerlendirmesi ise şöyledir: "Hafız Ebū Bekr ibn Merdūye tefsirinde 'Abdulmun'im ibn İdrīs'ten (228/842) o, babasından<sup>54</sup> onun da Vehb ibn Münebbih'ten (124/741) o da 'Abdullāh ibn 'Abbās'tan (32/653) merfu olarak; uzun, garib, Peygamber'e refi münker bir hadis rivayet eder... Bu cidden garib hatta münker bir hadistir. Merfu olduğu iddia edilirse bu durumda söz konusu rivayet mevzudur. Şayet ibn 'Abbās veya Vehb ibn Münebbih'te mevkuf olursa, ki böyle görünüyor, o zaman reddedilmez."<sup>55</sup>

Müfessirin bu son değerlendirmesi onun bu haberi hangi statüde değerlendirdiğini ispatlar. O, yaptığı tefsirde rivayeti hadis olarak değil sahabe veya tabii sözü olarak istihdam etmeyi tercih etmiştir. Bu değerlendirmede Vehb ibn Münebbih faktörünü göz ardı etmemek gerekir. Zira İsrā'iliyyātın bir kısmı ona dayanmaktadır. Müfessir bu iki rivayeti hadis olarak kabul etmiş olsaydı ayeti o yönde tefsir etmesi gerekecekti. O isnadı gündeme getirerek ravilerin kimler olduğuna dikkat çekmiştir. Senedde İsrā'ilî haberleri nakletmekle meşhur kişiler bulunduğuna, bu rivayetler aynı konudaki diğer hadisler ile uyuşmadığına, akıla da yatmadığına göre bunların Hz. Peygamber'in sözü olması mümkün değildir. İbn Keşir isnad üzerindeki değerlendirmesiyle hadis olarak bilinen bu tür rivayetleri tartışmaya açmıştır. Böylece tefsiri daha sağlam bir temele oturmuştur.

### 3.1.2.2. Karşı Görüşleri Çürütmek

İbn Keşir, önemsedığı meseleler hakkında nakledilen rivayetleri hadis kaynaklarında geçtikleri şekliyle vermeye gayret etmiştir. Bu rivayetlerden isnadında problem olanları tespitle sahih hadisler ile sahih olmayan rivayetlerin arasını tefriki çabalamış, ayetlerin tefsirinde hangi hadislerin ne şekilde kullanılabileceğinin yöntemlerini göstermeye çalışmış, okuyucuyu zayıf ve mevzu haberler yerine sahih

<sup>54</sup> Babası el-Ḥakem ibn Ebān'dır (?). Bkz. el-Mizzī, *Tehzību'l-kemāl*, II.298.

<sup>55</sup> T, II. 195.

hadisler ile ihticaca yöneltmiştir. Böylece tefsiri sağlam bir temele dayandırmayı hedeflemiştir.

Örnek 1:

İbn Keşîr, Hz. Peygamber'in uyanık hâlde miraca çıktığını ve bu yolculukta Allah'ı görmediğini düşünmektedir. O, 17/el-İsrâ' suresinin ilk ayetinde isra ve miracı konu edinen hadisleri ele almış, on yedi farklı sahabiye dayanan ve değişik tarikler ile rivayet edilen hadisleri sened yönüyle tahlil etmiştir.

İbn Keşîr'in ilk alıntılıdığı hadis, el-Buḥārî'nin (256/870) tahrir ettiği Enes ibn Mâlik (92/711) rivayetinde<sup>56</sup> miracın rüyada vuku bulduğu anlatılmaktadır.<sup>57</sup> Müfessir bu hadisin ravilerinden Şerîk ibn 'Abdillâh en-Neḥa'î'nin (177/793) hıfzının zayıflığını ve hadisi yazmadığını bildirir. Ayrıca İmam Muslim (261/875) bu hadisi Hârûn ibn Sa'îd el-Eylî (253/867) → 'Abdullâh ibn Vehb ibn Muslim el-Ḳuraşî (197/812)→ Suleymân ibn Bilâl (177/793) tarikiyle Şerîk ibn 'Abdillâh'tan (177/793) nakletmiş ama hadiste ziyade, noksanlık, takdim ve tehir olduğunu da söylemiştir. Müfessir yukarıdaki gerekçelerle bu rivayette iztîrab<sup>58</sup> olduğunu savunmuştur. Böylece o, miracın rüyada olduğu iddiasına delil getirilen bu rivayeti zayıflatmıştır. Seneddeki problemi göstererek karşı çıktığı iddiayı reddetmiş, âdeta isnad üzerinden tartışma yürütmüştür.<sup>59</sup>

Müfessir, İbn Cerîr'in (310/923) 17/İsrâ' suresinin 1. ayetin tefsirine aldığı Ebû Hureyre (58/678) hadisinin<sup>60</sup> ravileri arasında bulunan Ebû Ca'fer er-Râzî'nin (160/777), *seyyiu'l-hıfz* olması sebebiyle, bazı muhaddisler tarafından zayıflatıldığını söyler. O, Ebû Ca'fer'in tek başına kaldığı rivayetler ile ihticacı mümkün görmez. Söz konusu hadis, sanki Semure ibn Cundeb'in (58/678) rivayet ettiği<sup>61</sup> Hz. Peygamber'in rüyası, miraç olayının anlatıldığı hadisler ve başka kıssaların birleşiminden

<sup>56</sup> el-Buḥārî, *Şahîh*, VI. 2730, hadis no: 7079.

<sup>57</sup> T, III. 2-3.

<sup>58</sup> Ravilerin zabt yönünden zayıflıkları sebebiyle hadisin muhtelif şekillerde rivayet edilmesine denir. Rivayetinin müteaddit olmasına rağmen, aralarındaki eşitlikten dolayı bunlardan herhangi birini tercih etme imkânı bulunmaz. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 176.

<sup>59</sup> T, III. 3. İsrâ olayının geçtiği bir diğer yer 53/en-Necm suresidir. İbn Keşîr, buradaki ilgili ayetlerin tefsirinde Hz. Peygamber'in miraçta iken Allah'ı gördüğü iddiasını hadisin senedindeki raviyi cerh ederek çürütmeye çalışmıştır. Bkz. T, IV. 248. Müfessir, Hz. "Peygamberin (sas.) Allah'ı rüyada gördüğünü ilgili hadisleri naklederek savunur. Bkz. T, IV. 250-253. Resulullah (sas.) Allah'ı gördü" sözü üzerinde sahabe arasında cereyan eden tartışmalar için bkz. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hz. Â'îşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara 2007, s. 67-72.

<sup>60</sup> T, III. 17-20.

<sup>61</sup> el-Buḥārî, *Şahîh*, I. 465, hadis no: 1320; VI. 2583, hadis no: 6640.

oluşmaktadır. Bundan ötürü Ebū Hureyre (58/678) hadisinin bu tarikten geleninde garabet hatta münkerlikler vardır.<sup>62</sup>

İbn Keşir, mirac olayı ile ilgili alıntılardığı rivayetler arasında, Muḥammed ibn İshāq'ın (150/767) Muḥammed ibn es-Sā'ib el-Kelbī'den (146/763) naklettiği, Ummu Hānī (40/661) hadisini de verir. el-Kelbī'nin mecruh olması sebebiyle metruk olarak bilindiğini söyler. Ebū Ya'lā (307/919) ve eṭ-Ṭaberānī'nin (360/970)<sup>63</sup> farklı tariklerden Ummu Hānī (40/661) hadisini rivayet ettiklerini söyleyerek söz konusu haberi kuvvetlendirmiş olur.<sup>64</sup>

İbn Keşir'in onlarca hadisi nakletmesi, bu rivayetler arasındaki farklılıkları gündeme getirip tartışmasındaki amacı söz konusu haberlerin ortak yönünü tespittir. Konunun çeşitli veçhelerinde zuhur eden ihtilaf aydınlatılabilirse isra ve mirac hakkında müfessirin dönemine kadar vuku bulan tartışmaları sonlandırmak da mümkün olabilecektir. O, bu gaye ile olsa gerek sıraladığı rivayetlerin ardından birleştirici bir değerlendirme yapar. Bu değerlendirme özetle şöyledir:

Nakledilen sahih, hasen ve zayıf hadislerden anlaşıldığına göre, Resulullah'ın Mekke'den Kudüs'e isrası bir kez olmuştur. Peygamber'den başka herkesten hata sadır olabileceği için, ravilerin nakillerinde ihtilaf, ziyadelik ve noksanlığın olması da normaldir. İbn Keşir, rivayetlerdeki ihtilafı çözmek isteyen bazı muteahhirinden âlimlerin, 'İsrā'ın birkaç kez olduğu sonucuna vardıklarını haber verir. Bu yolculuklar, Mekke'den Kudüs'e, Mekke'den yalnızca semaya, Kudüs'ten gökyüzüne şeklindedir. 'İsrā'ın birden çok vukuu ile ilgili iddia doğru olsaydı Peygamber'in bunu ümmetine bildirmesi gerekirdi ama seleften tekerrür iddiasını destekleyen bir rivayet gelmemiştir.

Peygamber uyanık olarak Kudüs'te Beytu'l-Makdis'e götürülmüş, buradan semaya çıkartılmış, derecelerine göre göklerde mukarreb peygamberlerle görüşmüş, diğer hiçbir peygamberin ulaşamadığı bir makama ermiş, orada kaderi yazan kalemin gıcırtilarını duymuş, bundan sonra sidre-i müntehaya varmış, burada melekler onu bürüyüvermiş, yine burada Cebrail'i asıl suretinde görmüştür. Bu yolculukta o, Beyt-i Mamur'u, cenneti cehennemi de temaşa etmiştir. Yine bu gecede elli vakit namaz farz

<sup>62</sup> T, III. 21.

<sup>63</sup> Suleymān ibn Aḥmed ibn Eyyūb Ebū'l-Ḳāsim eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Mektebetu'l-'ulūm ve'l-ḥikme, Musul 1983, XXIV. 432, hadis no: 21079.

<sup>64</sup> T, III. 22.

kılınmış, sonra Allah'tan bir rahmet ve lutuf olarak beş vakte indirilmiştir. Semadan inişinde tekrar Beytu'l-Makdis'e uğramış, orada peygamberlere imamlık yaparak namaz kıldırıştır.

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sas.) gökyüzüne uruc etmeden önce Beytu'l-Makdis'e uğradığında diğer peygamberlere imamlık yaptığı bildirilir. Bazı rivayetler de ise enbiyanın toplu namazının semada olduğu iddia edilir. İbn Keşîr, Resulullah'ın peygamberlere gökyüzünde veya Kudüs'teki mescide ilk gidişte imamlık yaptığı iddialarının doğru olmadığını söyler. Çünkü Nebi (sas.) her karşılaştığı peygamber için Cebrail'e "Bu kimdir?" diye sormuştur.<sup>65</sup>

#### Örnek 2:

Tartışmaların cereyan ettiği bir diğer mesele de teaddüdü zevcat konusudur. Bir erkeğin aynı anda en fazla dört kadını nikâhı altında bulundurabileceği, âlimlerin icma ettikleri bir konudur. Ama Şia'dan bir grup sayıyı dokuzaya kadar çıkarmıştır.<sup>66</sup> Bu iddiaları savunanlar, Resulullah'ın (sas.) nikâhı altındaki eşlerinin sayısının dörtten fazla olduğunu ve en çok dokuzaya ulaştığını bildiren hadisleri delil getirmişlerdir. İbn Keşîr, Şiiilerin görüşlerini isnad ettikleri bu bilginin de yanlış olduğunu söyler. Ardından söz konusu malumatı şu şekilde düzeltir: Hz. Peygamber on beş kadınla nikâhlanmış, bunlardan on üçü ile zifafa girmiş, nikâhı altında bir anda en fazla on bir hanım bulunmuştu. O, vefat ettiğinde ise nikâhı altındaki eşlerinin sayısı dokuz idi. Bu özellik Resulullah'a has bir uygulama olup başkasına dört eşten fazlası için müsaade edilmemiştir. Müfessir açıklamalarının ardından, Müslüman oldukları sıra dörtten fazla kadın ile evli sahabilere, Hz. Peygamber'in eşlerinden istedikleri dördünü nikâhlarında tutup diğerlerini boşamalarını emreden rivayetleri zikreder. Hadisler üzerinde analiz ve değerlendirmeler yapar. Bunların ardından; "Resulullah dördünü bırakıp diğerlerini boşamalarını emrettiğine göre, bu hiçbir şekilde dört kadından fazlasının caiz olmamasındandır." hükmüne vararak tartışmayı sonlandırır.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> T, III. 22-23.

<sup>66</sup> İbn Keşîr, bazı Şii grupların bu tahdidi bile kabul etmediklerini kaydeder. Bkz. T, I. 450.

<sup>67</sup> T, I. 450-451.

### Örnek 3:

rapطوا kelimesinden kastedilen farklı kavilleri verir. Bu tevillerin delillerini sunar. Buradaki kastın düşmana karşı murabata olduğu yapılan tefsirlerden biridir. İbn Keşir, düşmanı gözetlemeyi terğib edip sevabının çokluğunu vurgulayan hadislerin bu manayı desteklediğini söyler.<sup>69</sup> Ardından kendi görüşünü destekleyen on sekiz rivayeti hadis musannafatından nakleder.<sup>70</sup> Bunlardan İbn Mâce'de geçen üç rivayeti, ravilerindeki problemleri göstererek reddeder. İbn Mâce'nin (273/886) Ubeyy ibn Ka'b (32/652) yoluyla Peygamber'e dayandırdığı hadisin<sup>71</sup> senedindeki 'Umar ibn Şubeyh (250/864) müttehemdir, bu sebeple hadis garib, hatta münkerdir. Sa'îd ibn Hâlid ibn Ebî Tavîl'in (?), Enes ibn Mâlik'den (92/711) naklettiği diğer rivayet ise,<sup>72</sup> Sa'îd ibn Hâlid'in hadis imamları tarafından zayıf kabul edilmesi sebebiyle garibdir. İbn Hıbbân (354/965), Sa'îd'in rivayetleri ile ihticac edilemeyeceğini söylemiş, el-Hâkim (405/1014) ise, onun Enes ibn Mâlik'den (92/711) mevzu hadis rivayet ettiği tespitinde bulunmuştur. Üçüncü hadisi ise, 'Umar ibn 'Abdil'azîz (101/720) Uğbe ibn 'Âmir el-Cuhenî'den (60/680)<sup>73</sup> nakletmiştir.<sup>74</sup> Fakat bu hadis 'Umar ibn 'Abdil'azîz'in Uğbe ibn 'Âmir'i görmemesi sebebi ile munkatıdır.<sup>75</sup>

### 3.1.2.3. Rafızilikle Mücadele Etmek

Tefsirlerde ortaya çıkan bir problem de özellikle itikadi mezhep müntesiplerinin görüşlerini bir rivayete dayandırma gayretidir. Her mezhep kendine Kur'an'dan bir ayeti dayanak olarak gösterme çabasındadır. Yalın hâlleri ile istidlal için kullanılamayacak ayetler diğer nasslar ile tevil edilmelidir. Yapılacak yorumların halk arasında muteber olabilmesi için, Kur'an'dan çıkarılan manaların selefi salihine isnadı gerekmektedir. Bu

<sup>68</sup> 3/Âlu 'İmrân, 200.

<sup>69</sup> T, I. 444. İbn Keşir'in kaydettiğine göre murabata, ibadet mekânlarına devam ve namazdan sonra diğer namazı intizar şeklinde de tevil edilmiştir. Müfessir seleften kimlerin konuyu bu şekilde değerlendirdiğini de nakleder. Bkz. T, I. 444.

<sup>70</sup> Bkz. T, I. 445-447.

<sup>71</sup> İbn Mâce, *Sunen*, II. 924, hadis no: 2768.

<sup>72</sup> İbn Mâce, *Sunen*, II. 925, hadis no: 2770.

<sup>73</sup> Uğbe ibn 'Âmir'in ölüm tarihi ihtilaflıdır. Kaynaklarda vefat tarihi olarak hicri 38, 58, 60 yılları gösterilir. bkz. Ahmed ibn 'Alî İbn Hacer el-'Askalânî, *Teḫrîbu't-teḫzîb*, tah. Halîl Me'mûm Şîhâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2001, s. 31; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VII. 216-217.

<sup>74</sup> İbn Mâce, *Sunen*, II. 925, hadis no: 2769.

<sup>75</sup> T, I. 444.

gaye ile mezheplerin kanaatleri ya uydurma sened zinciri ile sahabe ve tabiine dayandırılmıştır. Ya da selefın yaptığı yorum yanlış algılanarak fırkaların kendi itikatları doğrultusunda yorumlanmıştır. İbn Keşir, senedler üzerinde yaptığı analizler ile özellikle, yaşadığı sekizinci asır itibarıyla Rafizilerde ortaya çıkan,<sup>76</sup> bu tür mezhebi tefsirin de önüne geçmeye çalışmıştır.

Örnek 1:

إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون

“Sizin dostunuz yalnız Allah, O’nun Resulü ve namaz kılan, zekat veren ve ruku eden mü’minlerdir.”<sup>77</sup> Ayetin nüzul sebebi ile ilgili olarak farklı görüşler nakledilmektedir. Bir grup bu ayetin ‘Alī ibn Ebī Tālib (40/661) hakkında nazil olduğunu söylemiştir. İnzal sebebi olarak ‘Alī’yi gösteren rivayetleri hucet gösteren Şia ise, bu ayet ile ‘Alī ibn Ebī Tālib’in (40/661) imametinin sabit olduğunu iddia etmiştir. Müfessir bu manada nakledilen haberleri isnad yönü ile tahlil etmiştir. Bu rivayetlerden ‘Abdulvehhāb ibn Mucāhid’in (?) babası yoluyla İbn ‘Abbās’tan rivayet ettiği haber, ‘Abdulvehhāb ibn Mucāhid’in hucet olarak kabul edilmemesi sebebiyle istidlal için kullanılamaz. İbn Merdūye’nin (416/1025), eđ-Đaħħāk (105/723) tarikiyle ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’a (68/687) isnad ettiği rivayet ise eđ-Đaħħāk’ın İbn ‘Abbās’ı görmemesi sebebiyle sorunludur. Aynı haberin, Muħammed ibn es-Sāib el-Kelbī’nin (146/763) Ebū Şālih (?) yoluyla aynı sahabiye isnad ettiği şekli de el-Kelbī’nin Ebū Şālih’ten (?) naklettiği İbn ‘Abbās rivayetlerinin metruk olması sebebiyle, sahih değildir.<sup>78</sup> Ayrıca İbn Merdūye (416/1025), bizzat ‘Alī ibn Ebī Tālib (40/661), ‘Ammār ibn Yāsir, Ebū Rāfi’in kendi hadisleri olarak rivayet nakleder ki bunların hiçbirisi de sahih değildir. Çünkü isnadları zayıf olduğu gibi ricali de bilinmemektedir.<sup>79</sup> Böylece müfessir, isnad zincirindeki problemleri göstererek Rafizilerin Hz. ‘Alī’nin imameti hakkında dayandıkları delilleri çürütmüştür.

<sup>76</sup> Şia’nın Kur’an’ı kendi itikadi düşüncelerine göre yorumlaması hakkında bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu, Ankara 2003, s. 214-227.

<sup>77</sup> 5/el-Māide, 55.

<sup>78</sup> Ebū Şālih Mevlā Ummu Hānī (?) hakkında muhaddisler arasında güvensizlik vardır. el-Kelbī’nin Ebū Şālih’ten naklettiği İbn ‘Abbās tefsiri, Ebū Şālih’in İbn ‘Abbās’ı görmemesi sebebiyle sahih kabul edilmemiřtir. Bkz. İbn Hıbban, Muħammed Ebū Hātım et-Temīmī el-Bustī, *Kitābu’l-mecrūhīn mine’l-muħaddiřīn ve’đ-du’afā ve’l-metrūkīn*, tah. Maħmūd İbrāhīm Zāyid, Dāru’l-va’y, Haleb 1396, I. 71.

<sup>79</sup> T, II. 71.



### Örnek 2:

Müfessirin ravisini cerh ederek reddettiği bir diğer rivayet de ‘Abdulğaffār ibn el-Ḳâsım ibn Ebū Meryem’in (160/776) teferrüd ettiği bir haberdir. <sup>80</sup>وأندر عشيرتك الأقرين ayetinin tefsirinde nakledilen habere göre Resulullah akrabalarını İslam’a davet için topladığında onlara “Bu işte hanginiz benim kardeşim olmak üzere bana yardım eder?” diye sorar. Oradakilerin en küçük ve zayıfı olmasına rağmen bu teklife muhataplardan sadece Hz. ‘Alī (40/661) olumlu cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas.) “İşte bu benim kardeşimdir. Onu dinleyip ona itaat edin.” der.

İbn Keşîr, isnad zincirindeki ‘Abdulğaffār ibn Ḳâsım’ın (160/776) Şii ve kezzab olduğunu hadisinin metruk olduğunu söyler. Ravi zayıftır, muhaddisler tarafından cerh edilmiş, hadis uydurmakla suçlanmıştır.<sup>81</sup>

### Örnek 3:

Müfessir 5/el-Māide suresinin ilk ayetindeki <sup>82</sup>يا أيها الذين آمنوا kısmını tefsir ederken İbn Ebī Ḥâtim’den (327/939) bazı rivayetleri verir. Bu alıntılar arasında İbn ‘Abbās’tan nakledilen Hz. ‘Alī ile ilgili bir haberi sened ve metin tenkidine tabi tutar. Şiilerin Hz. ‘Alī’nin yüceliğine delil olarak kullanabilecekleri bu rivayetin değerlendirmesini şöyle yapar:

“Zeyd ibn İsmā‘īl eş-Şāiğ el-Bağdādī (266/879), Mu‘āviye ibn Hişām’dan (204/819), o, ‘İsā ibn Rāşid’den (?), o, ‘Alī ibn Bezīme’den (136/753) o da ‘İkrime’den (105/723) ‘Abdullāh ibn ‘Abbās’ın şöyle söylediğini rivayet etti: “Kur’an’da ‘Ey İman edenler’” şeklinde olan her ayette ‘Alī’nin efendiliği, şerefi ve emirliğine vurgu vardır. ‘Alī ibn Ebī Ṭālīb müstesna Resulullah’ın ashabının hepsi Kur’an’da itaba uğramıştır. Çünkü Kur’an’da ona hiçbir şekilde itap edilmemiştir.” Bu garib hadistir, lafzı münkerdir, isnadı üzerinde düşünülmelidir. el-Buḥārī, hadisin ravilerinden ‘İsā ibn Rāşid’in meçhul, haberinin de münker olduğunu söylemiştir.

İbn Kesir, “Ben derim ki: ‘Alī ibn Bezīme, sika olsa bile, Gulatı Şia’dandır. Onun bu türden rivayetleri itham edilmiş, kabul edilmemiştir.”<sup>83</sup> diyerek, hadisin sened

<sup>80</sup> 26/eş-Şu‘arā’, 214.

<sup>81</sup> T, III. 351.

<sup>82</sup> 5/el-Māide, 1.

<sup>83</sup> ‘Alī ibn Bezīme bazı muhaddisler tarafından sika olarak kabul edilmektedir. İbn Keşîr, bu sebepten

tenkidini yapar. Müfessir, “‘Alī ibn Ebī Ṭālib müstesna Resulullah’ın ashabının hepsi Kur’an’da itaba uğramıştır.” sözünü ayrıca değerlendirir. Bu söz, Peygamber ile özel görüşmeden önce sadaka verilmesini emreden 58/el-Mucādele suresi 12. ayeti işaret etmektedir. Bu ayet ile sadece ‘Alī amel etmiş, onun dışında hiçbir sahabe sadaka emrini uygulayamamıştır. Bunun için Allah önceki hükmü neshetmiş ve şöyle buyurmuştur: “Fısıltı ile (özel) konuşmanızdan önce sadakalar vermektan korktunuz mu? Madem ki yapmadınız, Allah da tevbenizi kabul etti...”<sup>84</sup> İbn Kesir, ayetin itap içerdiği iddiasını kabul etmez. O, ayetteki sadaka emrinin vucup ifade etmediğini, (nedben emirdir) mendup emirler dahilinde olduğunu, bu görüşün hilafında bir kavlin de bulunmadığını söyler.

“Çünkü Kur’an’da ona hiçbir şekilde itap edilmemiştir.” Sözünü de tahlil eden İbn Kesir bu görüşün de doğru olmadığını vurgular. Zira Enfal suresinde fidye alanların hepsi itap edilmiştir ki sadece ‘Umar ibn Ḥaṭṭāb (23/644) bu itabın dışında kalmıştır. Bütün bunlar hadisin zayıf olduğunu göstermektedir.<sup>85</sup>

Mezhebi tefsire götürebilecek rivayetleri bazen isnadına değinmeden de reddeder. Örneğin müfessir, İbn Merdūye’nin (416/1025) tahrir ettiği “Cennette Vesile denilen bir makam vardır. Benim için Allah’tan orayı isteyin.” “Ya Rasulallah orada seninle kim oturacak?” “‘Alī, Fāṭıma, Ḥasen, Ḥuseyn.” şeklindeki rivayeti garib munker kabul eder.<sup>86</sup>

#### Örnek 4:

İbn Keşir, 5/el-Māide 12. ayetin tefsirinde Aḥmed ibn Ḥanbel’in (241/855) naklettiği, bu ümmetin halifelerinin İsrailoğullarının nakibleri gibi 12 kişi olduğunu bildiren, ‘Abdullāh ibn Mes’ūd (32/652) hadisini zikreder. Rivayetin İbn Ḥanbel tarafından tahrir edilen bu şeklinin garib olduğunu söyler.<sup>87</sup> İsnadı problemlili bu hadisin aslı, *Şahihayn*’da Cābir ibn Semure’den (67/686) rivayet edilen şu hadistir:

---

dolayı olsa gerek ravinin şia olmasını öne çıkararak hadisi reddetmiştir. Bkz. İbn Hacer el-‘Askalānī, Aḥmed ibn ‘Alī, *Tehzibu’t-tehzīb*, Dāru’l-fikr, 1984, VII. 252; el-Mizzī, *Tehzibu’l-kemāl*, XX. 19-21; Muḥammed ibn Aḥmed ibn ‘Uṣmān ez-Zehebī, *el-Kāşif men lehū rivaye fi’l-kutubi’s-sitte*, Dāru’l-kıble lī’ş-şekāfeti’l-islāmiyye, Cidde 1992, II. 35; Muḥammed ibn Aḥmed ibn ‘Uṣmān ez-Zehebī, *Mizānu’l-i’tidāl fi naḥdi’r-ricāl*, tah. ‘Alī Muḥammed el-Becāvī, Dāru’l-ma’rife, Beyrut, ty., III. 115; İbn Ebī Ḥātim, *Kitābu’l-cerḥ ve’t-ta’dil*, VI. 175.

<sup>84</sup> 58/el-Mucādele, 13.

<sup>85</sup> T, II. 3.

<sup>86</sup> T, II. 53.

<sup>87</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, I. 398, hadis no: 3781.

“Câbir Resulullah’ın (sas.) şöyle buyurduğunu işittim dedi: ‘İnsanların başlarına on iki adam geçinceye kadar onların işleri devam edecektir.’ Sonra Nebi (sas.) benim işitemeyeceğim kısık bir sesle konuştu. Peygamber’in (sas.) ne söylediğini sordum. ‘Onların hepsi Kureyş’tendir.’ dedi.”<sup>88</sup>

İbn Keşîr, bundan sonra hadislerin metni üzerinde yorum ve tahlil yaparak mezhebî yorumun önüne geçmeye çalışır. Yukarıdaki iki rivayetin Rafızilerin iddialarına temel teşkil etmediğini bildirir. *Şahîhayn* hadisinden anlaşıldığına göre, burada kastedilen on iki imam, peşi sıra değil kıyamete kadar olan süreçte gelecektir. Bu imamlar arasında dört halife olduğu gibi ‘Umar ibn ‘Abdil‘azîz de (101/720) vardır. Müfessir ahir zamanda geleceği müjdelenen mehdiyi de hadisin kapsamına dahil etmektedir. Ahir zaman mehdisinin Rafızilerin iddia ettikleri muntazar mehdi olmadığını hadislerdeki bilgilere işaret ederek söyler. Rafızilerin on iki imam akidelerinin oluşmasında Tevrat’ın ve ihtida ettikten sonra kendisine Şia arasında yer bulmuş Yahudilerin etkisine de dikkat çeker.<sup>89</sup>

### 3.1.3. Zayıf İsnadlı Rivayetleri Kullanması

Yukarıda verdiğimiz örneklerde müfessir zayıf hadisleri eleştirmiş ve üzerlerine hüküm bina etmemiştir. Ama o, isnadında zafiyet bulunan rivayetleri, sadece problemlerini ortaya koymak için kullanmamış, bazen de konunun tebeyyünü için nakletmiştir. O bu tür haberleri bazen kuvvetlendirerek bazen de olduğu gibi alıntılanmıştır. Zira müfessir, zafiyetlerinin belirtilmesi hâlinde kitaplara zayıf hadislerin alınmasında sorun görmemiştir. Onun, bu tür rivayetleri kullanan eṭ-Ṭaberî (310/923) hakkındaki şu sözleri iddiamızı desteklemektedir: “İbn Cerîr bu iki hadisi zayıflatmaya girişmiştir. Hadisler dediği gibi zayıftır. Onları zayıflıklarını ve mevzu olduklarını beyan etmedikçe rivayet etmek caiz değildir...”<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Muslim, *Şahîh*, VI. 3, hadis no: 4810; el-Buḥārî, *Şahîh*, VI. 2640, hadis no: 6796.

<sup>89</sup> T, II. 32-33.

<sup>90</sup> T, I. 167. en-Nevevî de isnadı sorunlu hadilerin rivayetini, zayıf olduklarının beyanı şartıyla fetva vermiştir. Bu ise, İbn Keşîr’in zayıf hadislerin istihdamı yönündeki tavrının ona has olmadığını ispatlar. Söz konusu yaklaşımın yedinci ve sekizinci asır âlimleri arasında yaygın bir uygulama olduğunu gösterir. Bkz. Ebū Zekeriyâ Muḥyiddîn en-Nevevî, *İmam Nevevî’nin Fetvaları*, çev. Abdülbari Polat, Kahraman Yayınları, İstanbul 1988, s. 324-325.

### Örnek 1:

Müfessir, 33/el-Ahżāb 56. ayetin tefsirinde de Peygamber'e salavat konusunu ele almış bu husustaki mervi hadisleri değerlendirerek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu amaçla o, Peygamber'e salavatın nasıl getirileceğini, salavat örneklerini ihtiva eden rivayetleri,<sup>91</sup> salavatın faziletini vurgulayan haberleri alıntılamıştır. Naklettiği yirmiden fazla hadisin bazısının ravileri hakkında sözler söylenmiş, hadisler zayıflatılmıştır. Ama sıhhatinde problem olmayan rivayetler ile birlikte bu zayıf hadisleri de nakleden müfessir, konuyu bir bütün içinde ele almış, zayıf haberleri sahih hadisler ile kuvvetlendirmiştir.<sup>92</sup> Cuma günü Resulullah'a çokça salavat getirmeyi vurgulayan hadislerde zaaf olmasına rağmen, müfessir bu hadisleri alıntılamıştır.<sup>93</sup> Ama bu haberleri kuvvetlendirecek açıklamalar yapmamıştır.

Salavat konusu kapsamında değerlendirilen bir diğer rivayet de; “Allah'ın peygamberlerine salavat getirin. Çünkü beni gönderdiği gibi onları da Allah göndermiştir.” hadisidir. Bu haber ‘Umar ibn Hārūn (194/810) ve şeyhi sebebiyle zayıftır. Müfessirin naklettiği “Birinizin kulağı çınladığında beni ansın da bana salavat getirsin ve ‘Beni hayırla ananı Allah da ansın’ desin” şeklinde varid olan hadis de zayıftır. Ama o, bu hadisten önce şu açıklamayı yapar. “Haber doğruysa, salavat getirmenin müstehab olduğu yerlerden birisi de kulak çınlaması anıdır”.<sup>94</sup> Bu açıklama İbn Keşir'in son rivayeti kabule daha yakın olduğuna işaret etmektedir. Zira o bu hadisleri salavat getirmenin müstehab olduğu yerleri izah ederken zikretmiştir.

### Örnek 2:

Müfessir, sened veya metin yönüyle zayıf kabul edilen hadisleri, başka rivayetleri delil getirerek kuvvetlendirmiştir. O, böylelikle bazı muhaddisler tarafından delil olarak kabul edilmeyen rivayetleri ihticac için kullanmıştır. Aḥmed ibn Ḥanbel'in (241/855) Ebū Hureyre'den (58/678) naklettiği “Allah bir iyiliği iki milyon kat arttırır.”<sup>95</sup> hadisi isnad zincirindeki ‘Alī ibn Zeyd ibn Ced‘ān (131/749) sebebiyle zayıftır.<sup>96</sup> İbn Keşir,

---

<sup>91</sup> T, III. 507-509.

<sup>92</sup> T, III. 507-517.

<sup>93</sup> T, III. 514.

<sup>94</sup> T, III. 516.

<sup>95</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, II. 296, hadis no: 7932; 571, hadis no: 10770.

<sup>96</sup> Hadisin isnad zinciri şu şekildedir: Aḥmed ibn Ḥanbel→ Yezid→ Mubārek ibn Fazle→ ‘Alī ibn Zeyd→ Ebū ‘Uşmān en-Nehdī→ Ebū Hureyre.

İbn Ebî Hâtim'in (327/939) başka bir tarik<sup>97</sup> ile tahrir ettiği aynı hadisi alıntılar.<sup>98</sup> Aynı anlamı ifade eden rivayetler et-Tirmîzî'de de geçmektedir.<sup>99</sup> Müfessir, bu şekilde kuvvetlendirip 2/el-Bakara 245. ayetin tefsirine aldığı haberi, 4/Nisâ' 40.<sup>100</sup> ve 9/et-Tevbe 38.<sup>101</sup> ayetleri beyan için de kullanmıştır.

Örnek 3:

O, 2/el-Bakara suresinin fazileti hakkında Aḥmed ibn Ḥanbel'den (241/855) şu hadisi nakletmiştir:

“İmam Aḥmed ibn Ḥanbel; bize ‘Ārim (223/838), O Mu‘temir’den (188/803), o babasından, o bir adamdan, o babasından, o da Ma‘kil ibn Yesār’dan (60/680) Resulullah’ın<sup>102</sup> (sas.) şöyle buyurduğunu nakletti: “el-Bakara suresi Qur‘ân’ın tepesi ve zirvesidir. Ondaki her ayetle birlikte seksen melek indi. *Allāhu lā ilāhe illā huve'l-ḥayyu'l-ḳayyūm* Arşın altından alındı ve Bakara suresine eklendi veya ona birleşti. *Yāsīn* Qur‘ân’ın kalbidir. Allah’ın rızasını ve ahiret yurdunu isteyerek *Yāsīn*’i okuyanın günahları bağışlanır. Onu ölülerinize okuyun.”<sup>103</sup>

Aḥmed ibn Ḥanbel’in (241/855) Muḥammed ibn el-Faḍl ‘Ārim’den (223/838) aktardığı ve rivayetinde infirad ettiği bu hadisin isnadında mübhem ravi bulunmaktadır.<sup>104</sup> Bu sebepten söz konusu hadisin hükmü kabul edilmemektedir. Zira haberin başlıca kabul şartı, ravilerin adaletidir. İsmi verilmeyerek mübhem bırakılan bir ravi ise şahsen bilinmemektedir. Dolayısı ile seneddeki ricalin adaleti de mechul kalmaktadır. İbn Keşîr, yukarıdaki hadisin problemini gidermek için ‘Ārim’in Ma‘kil ibn Yesār’dan naklettiği benzer bir hadisi yine *Musned*’den alıntılar. Burada raviler gizlenmemiş, isnad zinciri tam olarak verilmiştir.

<sup>97</sup> İbn Ebî Hâtim, ‘Abdurrahmân el-Ḥanzālî er-Râzî, *Tefsîru'l-ḳur‘âni'l-‘azîm musnedan ‘an rasulillahi ve ş-şahâbeti ve t-tâbi‘în*, www.islampoort.com, IX. 131.

<sup>98</sup> T, I. 299.

<sup>99</sup> et-Tirmîzî, *sunen*, V. 491, hadis no: 3428, 3429.

<sup>100</sup> T, I. 498.

<sup>101</sup> T, II. 358.

<sup>102</sup> Hadisin Musned’deki isnadını temel alıntılarla verdik. İbn Keşîr Tefsirinin tezimize esas aldığımız nüshasında hadisin isnadı şu şekildedir; İmam Aḥmed ibn Ḥanbel → ‘Ārim → Mu‘temir → babası → Ma‘kil ibn Yesār → Resulullah.

<sup>103</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, V. 26, hadis no: 2315.

<sup>104</sup> Mübhem kelimesi; belirsiz bırakılmış veya ne olduğu bilinmeyen şey demektir. Hadis istilahında, isnadta ismi açıklanmaksızın çok defa ‘fulan’ tabiri ile işaret olunan raviler hakkında kullanılmıştır. Bazen şeyhinden hadis nakleden ravi, ya ihtisar için yada şeyhinin zayıflığını örtmek için onu ismini açıklamaz ve fulan kimse bana haber verdi demekle iktifa eder. Talat Koçyiğit; *Hadis Istılahları*, s. 243.

“Aḥmed ibn Ḥanbel yine ‘Ārim’den, o ‘Abdullāh ibn Mubārek’den (182/798), o Suleymān et-Teymī’den (144/761), o Ebū ‘Uṣmān’dan (?), -Nehdī değil- o babasından, o Ma’kil ibn Yesār’dan Resulullah’ın (sas.) söyle buyurduğunu rivayet etti; “Onu ölülerinize okuyun.” yani Yāsīn’i.”<sup>105</sup>

Müfessir, İbn Ḥanbel’den aktardığı bu ikinci hadisin ardından; “Bu isnadla birinci rivayetteki mübhemî açıkladık.”<sup>106</sup> diyerek seneddeki zafiyeti giderdiğini vurgular. O zayıf olarak görülebilecek bu hadisin, aynı isnad zinciri ile Ebū Dāvūd (275/888),<sup>107</sup> en-Nesā’ī (303/915)<sup>108</sup> ve İbn Māce (273/886)<sup>109</sup> gibi başka imamlar tarafından da tahrir edildiğini bildirir. İbn Keşīr, bütün bu açıklamalarla yetinmez ilk hadisi mana olarak destekleyecek bir rivayeti et-Tirmīzī’den şöyle nakleder ki bu hadis de ricalleri arasında bulunan Ḥakīm ibn Cubeyr (?) sebebiyle zayıftır:<sup>110</sup>

“et-Tirmīzī, Ḥakīm ibn Cubeyr kanalıyla –ki onda zafiyet vardır- Ebū Şālih’ten (?) Ebū Hureyre’nin şöyle söylediğini rivayet etti; Resulullah (sas.) şöyle buyurdu: ‘Her şeyin bir zirvesi vardır. Qur’ān’ın zirvesi de Baḳara suresidir ve içinde Qur’ān ayetlerinin seyyidi olan bir ayet vardır ki o da *Āyetu’l-kursī*’dir.’”<sup>111</sup>

Şunu da tespit etmek gerekir ki müfessirin bu uygulaması onun meçhûl’l-hâl olan ricalin rivayetlerine yaklaşımını göstermektedir. O konuyla ilgili şu tespitleri de yapar: “Ulemanın bir kısmı fisk ihtimalinden dolayı, hâli meçhul kişilerin rivayetlerinden imtina etmişlerdir. Diğer grup ise bu tür rivayetleri kabul etmişlerdir. Çünkü biz fasıkların getirdikleri haberlerin doğru olup olmadığını araştırmak ile emrolunduk. Hâleri bilinmemesi sebebiyle söz konusu ravilerin fıska da sabit değildir.”<sup>112</sup> Bu beyandan ve yukarıdaki rivayeti kuvvetlendirmek için şahid göstermesinden İbn Keşīr’in ikinci grubun yolunu tuttuğu anlaşılmaktadır. O, isnaddaki ricalden birisinin malum olmamasını hadisin reddine sebep saymamıştır. Bilakis bu tür haberlerin doğru olup olmadıklarını tespiti çalışmıştır.

<sup>105</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, V. 26, hadis no: 2316. Bu hadis, Ebū ‘Uṣmān ve babasından dolayı zayıf kabul edilmektedir.

<sup>106</sup> T, I. 32.

<sup>107</sup> Ebū Dāvūd, *Sunen*, III. 160, hadis no: 3123.

<sup>108</sup> en-Nesā’ī, *Sunen*, VI. 265, hadis no: 10914. en-Nesā’ī de bu hadisi Aḥmed ibn Ḥanbel’in (241/855) ilk isnadı gibi şu isnad ile tahrir etmiştir. ‘Ārim, → Mu’temir → babası → bir adam → onun babası → Ma’kil ibn Yesār.

<sup>109</sup> İbn Māce, *Sunen*, I. 466, hadis no: 1448.

<sup>110</sup> T, I. 32.

<sup>111</sup> et-Tirmīzī, *Sunen*, V. 157, hadis no: 2878.

<sup>112</sup> T, IV. 208.

et-Tūfī (716/1316), müfessirlerin zayıf haberleri, değerlendirilmesi gereken tarihî malumat olarak kaydettikleri görüşündedir. Ona göre, tefsir âlimleri bu tür hadislerin sıhhatine inanılmasını hedeflememişlerdir.<sup>113</sup> İbn Keşîr'in İbn Cerîr hakkında yukarıda söyledikleri et-Tūfī (716/1316) ile aynı kanaatte olduğunu göstermektedir. Ama onun, 2/el-Bağara suresinin fazileti için naklettikleri, İbn Keşîr'in konuya yaklaşımında farklılıklar olduğunu da işaret eder. Çünkü o, rivayet ilimlerindeki vukufiyetini kullanarak, muhaddislerin tenkit ettikleri isnad zincirlerinin, hadis imamları tarafından da kullanıldığını, tenkid edilen metnin benzerinin yine bu otoriteler tarafından tahrir edildiğini gösterir. Böylelikle kabul edilmeyecek bir hadisi kuvvetlendirerek kullanmış olur. Onun böyle bir yol izlemesinde Aḥmed ibn Ḥanbel'in (241/855) savunduğu "Zayıf hadis reye tercih edilir." ilkesinin etkili olduğu düşünülebilir.<sup>114</sup>

#### 3.1.4. Metin Yoğunluklu Değerlendirmeler

Muhaddislerin, hadislerin sıhhatini tespit için başvurdukları ölçülerden birisi de metin tenkididir. Bu uygulama genellikle değerlendirmeye konu edilen hadisin ayet, sahih sünnet, akıl ve tarihî verilere arzı şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

"İnsanlara indirilene açıklayasın diye sana zikri (Kur'an'ı) indirdik."<sup>115</sup> Ayetinin işaret ettiği gibi sünnet Kur'an'ın beyanıdır.<sup>116</sup> Buna göre hadislerde yer alan ifadelerin ayetlerde de bir işaretinin bulunması, sahih hadislerin Kur'an ile çelişmemesi gerekmektedir. Senedinde zayıflık olmadığı hâlde, ayetlerde bildirilen düsturlar ile çatışan rivayetlerin sıhhati de şüpheden hali değildir. Şu durumda söz konusu metinlerin incelenmesi sonucunda, hadisler ile Kitabullahın arasını cem etmek mümkün olmayacak şekilde muhalefet tespit edilirse bu rivayetler reddedilerek zayıflıklarına veya uydurma oldukları kanaatine varılır.

Muhaddislerin hadis metinlerini tenkit ederken uyguladıkları diğer yöntem de hadisi sıhhatinde problem olmayan sahih sünnete arz etmektir. Bu değerlendirmenin sonucunda, Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunmayan hadislere muhalefet eden rivayet sahih kabul edilmez. Bu uygulamanın bir diğer şekli de nakledilen haberin

<sup>113</sup> et-Tūfī, Necmuddīn Suleymān ibn 'Abdilḳavī eş-Şarşārī, el-Bağdādī, *el-İksīr fī 'ilmi't-tefsīr*, Mektebetu'l-ādāb, Kahire 1977, s. 15.

<sup>114</sup> Akif koç, *Erken dönem tefsir faaliyetleri*, s. 153.

<sup>115</sup> 16/en-Nahl, 44.

<sup>116</sup> Mehmet Erdoğan, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul 1996, s. 256.

değişik rivayetlerini birbirine arz etmektir. Nakkad farklı rivayetleri birbirine arz suretiyle metnindeki bazı lafızların Hz. Peygamber'in sözü olup olmadığını tespit edebilir. Bu metot uygulanarak metinde hadis rivayetlerinden birinin ilavesi olup olmadığı da anlaşılır. Yine aynı yöntem ile hadis olarak bilinen rivayetin sahabe veya tabiin sözü olup olmadığı da ortaya çıkar.<sup>117</sup> İbn Keşir'in sahabe kavillerini tespitinde bu yöntemi çokça kullandığı görülmektedir. Merfu zannedilen bazı rivayetlerin sahabenin Peygamber'den aldıkları bilgilerden olmadıklarını, aslında bu malumatı sahabilerin, Ehl-i Kitaptan öğrendiklerini tespit ederken bu yönteme başvurmuştur.

Hadis tenkidinde sıkça kullanılan bir diğer yöntem ise, nakledilen rivayetlerin Kur'an ve sahih sünnet doğrultusunda akli veriler ile tearüz etmemesidir. Hadis âlimleri rivayetlerin güvenilir olup olmadıklarına hükmedip hadisin sıhhatini tebeyyün ettirirken her merhalede akla başvurmuşlardır.<sup>118</sup> Şayet rivayetler selim akıl ile çelişiyor ise âlimler tarafından kabul edilmemişlerdir. Âlimler bu metodu genellikle ayet ve hadisler ile birlikte uygulamışlardır. Yoksa sadece akla uygunluk yoktur diye bir hadisi reddetmemişlerdir.

Örnek 1:

İbn Keşir, nakledilen haberleri bazen sadece ayetlere arz ederek değerlendirir ve sonuca varır. Müfessir, 29/el-'Ankebüt 48. ayetin tefsirinde; "Bazıları, Allah Resulünün vefatından önce yazmayı öğrendiğini bildiren hadisler nakletmişlerdir ki bunlar zayıftır, hatta aslı yoktur." der. Zira ayette "Sen bundan önce herhangi bir kitap okumuyordun. Onu sağ elinle de yazmıyordun. Öyle olsaydı batılda olanlar şüpheye düşerlerdi."denmektedir. Müfessir, ayetin Hz. Peygamber'in daha önce yazı bilmediğini tekit ettiğini söyler. Burada mananın kuvvetlendirilmesi vardır. O hâlde söz konusu hadisin sahih olması mümkün değildir.

İbn Keşir, aynı gerekçeler ile Maliki fakihlerinden Kâdî Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (474/1081) Resulullah'ın Hudeybiye anlaşmasında yazı yazdığı iddiasına da karşı çıkar. Bu iddiaya göre "Bu Abdullâh'ın oğlu Muhammed'in yaptığı anlaşmadır." cümlesi Hz. Peygamber tarafından yazılmıştır. Kâdî Ebü'l-Velîd'i *el-Buḥārî*'deki "Sonra aldı ve

<sup>117</sup> Bkz. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, Çev. Recep Çetintaş, İz yayıncılık, İstanbul 2010, s. 83-88.

<sup>118</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, s. 89. Bkz. Hıtaib el-Bağdâdî, *el-Kifāye*, s. 33-38.



yazdı.” lafzı bu görüşe sevk etmiştir. Aslında o, Peygamber’in mucize olarak yazdığını kastetmiş yoksa Resulullah’ın yazı bildiğini söylememiştir. Buna rağmen söz konusu iddia ayetin zahirine uymamaktadır. Müfessire göre bunlar göz önünde bulundurularak “Sonra aldı ve yazdı.” lafzı başka bir rivayetdeki “Sonra emretti de yazdı.” sözüne hamledilmeliydi.<sup>119</sup>

#### Örnek 2:

“De ki: “Tehdit edildiğiniz (azap) yakın mı yoksa Rabbim ona uzun bir müddet mi belirler, kesin bilmiyorum.”<sup>120</sup> Ayette kıyametin vuku bulacağı vaktin yakın mı yoksa uzak mı olduğu Peygamber’e de haber verilmemiştir. Fakat birtakım cahiller Peygamber’e, kendisinin toprak altında çok kısa bir süre kalacağını ifade eden sözler isnad etmektedirler. İbn Keşir, bu ayetin söz konusu rivayetlerin yalan olduğunu ortaya çıkardığını söyler. Müfessir, kitaplarda bu rivayeti destekleyecek hiçbir bilgiye rastlamadığını da kaydeder. Ayrıca Cibril hadisi de bahsi geçen rivayeti yalanlamaktadır. Çünkü orada Resulullah “Kıyamet ne zaman kopacaktır?” sorusuna “Sorulan sorandan daha bilgili değildir.” cevabını vermiştir.<sup>121</sup> Bunlar Hz. Peygamber’in yer altında ne kadar kalacağını da bilmemesini göstermektedir.

#### Örnek 3:

İnsanların hadis olarak naklettikleri “Fakirlerle evlenin ki Allah sizi zenginleştirsın.” sözünün aslı yoktur. Şimdiye kadar bu sözün kuvvetli veya sağlam bir isnadını görmediğini bildiren müfessir, “Kur’an’daki ayette bundan müstağnidir.” diyerek, <sup>122</sup> إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله<sup>123</sup> ayetinin de bu lafızı desteklemediğini söyler.<sup>123</sup>

#### Örnek 4:

Ahmed ibn Hanbel (241/855), Ebū Hureyre’den (58/678) Ye’cuc ve Me’cuc hakkında Resulullah’ın (sas.) şöyle dediğini rivayet eder: “Ye’cuc ve Me’cuc her gün Seddi güneşin ışıklarını görünceye kadar kazarlar. Bu esnada başlarındaki adam: “Dönün kalanı yarın kazarsınız.” der. Onlar da dönerler. Ertesi gün döndüklerinde duvarı daha sağlam

<sup>119</sup> T, III. 417.

<sup>120</sup> 72/el-Cinn, 25.

<sup>121</sup> T, IV. 432, 433.

<sup>122</sup> 24/en-Nūr, 32.

<sup>123</sup> T, III. 287.

bulurlar. Süreleri dolup da Allah onları insanların üzerine göndermek istediğinde; güneşin ışıklarını görünceye kadar kazarlar, başlarındaki adam: “Dönün kalanı yarın kazarsınız inşaallah.” diyerek istisna yapar. Ertesi gün döndüklerinde duvarı bıraktıkları şekilde bulurlar. Kazmaya devam ederler ve insanların üzerine saldırırlar. Suları kuruturlar, insanlar onlardan kalelerine çekilerek korunurlar...”<sup>124</sup>

et-Tirmizî (279/893)<sup>125</sup> ve İbn Mâce (273/886)<sup>126</sup> de bu hadis ile aynı manayı ihtiva eden rivayetleri Ebū Hureyre’den (58/678) nakletmişlerdir. İbn Keşîr söz konusu hadislerin isnadında bir problem görmez, isnadının ceyyid olduğunu bildirir. Fakat metninin Peygamber’e refîni münker görür. 18/el-Kehf 97. ayette onların Seddi aşamayacakları ve yıkamayacakları bildirilmektedir. Bunun için bu hadis ayetin zahiri ile çelişmektedir.

#### Örnek 5:

İbn Keşîr, metin tenkidinde bazen sadece sahih hadislere dikkat çekerek, ayetin tefsiri için kullanılan haberin uydurma olduğuna hükmeder. İbn Cerîr (310/923), tefsirinde ‘İkrime’nin (105/723) şöyle söylediğini nakleder: “İbn ‘Abbās’a (68/687) “Bu sözde Mūsā’nın delikanlısından bahsedildiğini duymadık. Hâlbuki o Mūsā’nın yanında idi. Bunun sebebi nedir?” denildi. İbn ‘Abbās şöyle cevap verdi: “Delikanlı sudan içmiş ve ölümsüz olmuştur. Âlim zat onu almış, bir gemiye bindirmiş ve denize göndermiştir. Gemi kıyamet gününe kadar onu dalgalar arasında dolaştıracaktır. Çünkü o içmemesi gereken bir sudan içmiştir.”<sup>127</sup> İbn Keşîr, İbn ‘Abbās’a isnad edilen bu tevili zayıf kabul eder. Zira sahih hadislerde bahsi geçen delikanlının Yūşa‘ ibn Nūn olduğu bilinmektedir ki o Hz. Mūsā’dan (as.) sonra İsrailoğullarının başına geçmiştir.<sup>128</sup>

#### Örnek 6:

Müfessirin zayıf kabul edilen rivayetleri her zaman zayıflatmak için sahih hadislere arz etmez, bu metodu sık sık hadisleri kuvvetlendirmek için de kullanır. Daha

<sup>124</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, II. 510, hadis no: 10640, 511, hadis no: 10641.

<sup>125</sup> et-Tirmizî, *Sunen*, V. 313, hadis no: 3153.

<sup>126</sup> İbn Mâce, *Sunen*, II. 1364, hadis no: 4080.

<sup>127</sup> eṭ-Ṭaberî, *Cāmi’ul-beyān*, XVIII. 67.

<sup>128</sup> T, III. 100. Müfessir metin yönüyle zayıflattığı sözün isnadındaki problemi de şöyle gösterir: “isnaddaki el-Ḥasen ibn ‘Umāre (153/770) metruk, babası ise bilinmeyen bir kişidir.” el-Ḥasen ibn ‘Umāre hadis otoriteleri tarafından mevzu hadis rivayetiyle itham edilmiştir. Bkz. Aḥmed ibn ‘Alî ibn Ḥacer el-‘Aşkalānî, *Kitābu Tehzību’t-tehzīb*, Dāru’l-fikr, 1984, II. 263-266.

önce İbn Keşir'in isnad ile ilgili değerlendirmelerine örnek olarak verdiğimiz bu tür uygulamalar, metin tenkidinin alanına da girmektedir. Bu sebepten burada da konuyu bu yönüyle örneklendirmek istiyoruz.

İbn Keşir, 108/el-Kevşer suresinin tefsirinde Kevşer'in ne olduğu ile ilgili İbn Cerir eṭ-Ṭaberî'den (310/923), Usâme ibn Zeyd'in (54/674) rivayet ettiği bir haber nakleder. Hadiste Resulullah'ın amcası Hâzma ibn 'Abdilmuṭṭalib'in eşi Hz. Peygamber'e "Ebû 'Ammâre bana "sana cennette Kevşer denilen bir nehrin verildiğini söyledi?" şeklindeki sorusuna Resulullah "Doğru öyledir. Onun yeri yakut, mercan, zebercet ve incidendir." diye cevap verir. Bu rivayetin isnad zincirinde bulunan Hâram ibn 'Uşmân'ın (?) zaafiyeti sebebiyle<sup>129</sup> hadis zayıf görünse de metin yönü ile hasendir, aslı sahihtir. Hatta hadis imamlarının pek çoğunun kesinlik ifade eden tariklerle rivayetleri ile değerlendirildiğinde bu hadis tevatür derecesine ulaşmaktadır.<sup>130</sup> Böylece müfessir burada isnadında sorun olan İbn Cerir rivayetini diğer hadisler ile birlikte ele almış ve manasının tevatür derecesinde olduğunu ortaya koymuştur.

#### Örnek 7:

Müfessir bazen nakledilen rivayetlerin hepsini göz önüne alarak, bunların ortak noktasını tespitte çalışmıştır. "Zulmedenler; sözümüzü kendilerine söylenenden başka şekle çevirdiler..."<sup>131</sup> ayetinde değiştirilen şeylerin neler olduğu hakkında çeşitli rivayetler gelmiştir.<sup>132</sup> Bu hadisler hem meşhur hadis külliyyatında tahrir edilmiş hem de müfessirler tarafından nakledilmişlerdir. İbn Keşir, ilgili açıklamaları naklettikten sonra bunların hepsinin ortak yönünü tespit eder. Hadislerin siyakı ve müfessirlerin bunlara dayanarak söylediklerinin ortak noktası; Yahudiler Allah'ın onlara boyun eğme emrini kavlen ve fiilen değiştirmişlerdir. Onlara şehre secde ederek girmeleri emredilmişken onlar, başları yukarıda ve kalçaları üzerinde emekleyerek şehre girdiler. Onlara حطة yani "günah ve hatalarımızı bağışla" demeleri emredilmişken onlar bununla alay ederek

<sup>129</sup> Pek çok muhaddis Hâram ibn 'Uşmân'ın hadisini münker kabul etmiştir. İmam eṣ-Şâfi'î (204/819), ondan rivayetin haram olduğunu söylemiştir. Bkz. Ebû Aḥmed 'Abdullâh ibn 'Adiyy el-Curcânî, *el-Kâmil fî du 'afâ'i'r-ricâl*, tah. Suheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut 1998, II. 444-447.

<sup>130</sup> T, IV. 558.

<sup>131</sup> 2/el-Bakara, 59.

<sup>132</sup> Bkz. el-Buḥârî, *Şaḥîḥ*, III. 1248, hadis no: 3222, IV. 1627, hadis no: 4209, IV. 1701, hadis no: 4365; Muslim, *Şaḥîḥ*, VIII. 237, hadis no: 778; en-Nesâ'î, *Sünen*, VI. 286, hadis no: 10989, 10990; Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV. 67, hadis no: 4008.

“حنطة في شعرة = arpa içinde buğday” demişlerdir. Bu da onların inad ve muhalefetlerinin son noktasıydı.<sup>133</sup>

#### Örnek 8:

Müfessir rivayetlerde bildirilen ortak yönü tespiti çalışmış bu yöntemi kullanarak daha önceki örneklerde de görüldüğü gibi hadisleri birleştirmeye çabalamıştır. Onun rivayetleri birleştirerek ortak noktayı bulma gayreti, seleften nakledilen farklı tefsirlerde de görülmektedir. “المن = kudret helvası”nın ne olduğunu açıklamak için müfessirlerden birbirinden farklı izahat nakledilmiştir. ‘Alī ibn Ebī Ṭalḥa (143/760) “menn”i İbn ‘Abbās’tan (68/687) nakille, ağaçların üzerine inen ve İsrailoğullarının istedikleri kadar yiyebildikleri bir yiyecek olarak tarif eder. Mucāhid (103/721) reçinedir derken; ‘İkrime (105/723) gölge gibi onların üzerine inen meyve peltasına benzer bir şey olarak tarif etmiştir. es-Suddī (127/745), zencefil ağacının üzerine indiği açıklamasını yapar. Ḳatāde (117/735) de kar gibi yere inen süttan beyaz, baldan daha tatlı bir yiyecek olarak tanımlar. er-Rebī’ ibn Enes (140/757) ise “menn”i bala benzeyen bir içecek olarak tanımlar. Vehb ibn Munebbih’in (124/741) tanımına göre kudret helvası ince ekmektir.

İbn Keşir, bütün bu açıklamaların ortak noktasını tespiti çalışarak bir hükme varır. Bu konuda şunları söyler: “Maksat müfessirlerin kudret helvası hakkındaki açıklamalarının birbirine yakın olduklarının anlaşılmasıdır. Müfessirlerin bir kısmı onu yiyecek bir kısmı ise içecek olarak tefsir etmişlerdir. Bunlardan açıkça anlaşılana odur ki “menn”, yiyecek, içecek ve diğer şeylerden Allah’ın onlara sıkıntı çekmeksizin ve çalışmaksızın lütfettiği şeylerdir. Meşhur olan “menn”, yalnız yendiğinde yiyecek ve tatlı, suyla karıştırıldığında hoş bir içecek, katık yapıldığında ise, başka bir tür olur.” Ayetten kastedilen bu tariflerden sadece birisi değildir. el-Buḥārī’deki “Mantar ‘menn’ dendir. Suyu göze şifadır.”<sup>134</sup> hadisinden de kudret helvasının tek çeşit yiyecek olmadığı farklı türlerinin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> T, I. 99.

<sup>134</sup> el-Buḥārī, *Şaḥīḥ*, IV. 1627, hadis no: 4208.

<sup>135</sup> T, I. 95. İbn Keşir, mantar hakkındaki hadisleri de sahihi ve zayıfı ile birlikte nakleder. Hadislerin tariklerini ve hangi hadis külliyyatında geçtiklerini bildirir. Böylece bu konuda zayıf kabul edilen rivayetleri güçlendirdikten sonra “hadisin aslı Sa’id ibn Zeyd (50/670) rivayetinde olduğu gibi Peygamber’den nakledilmiştir” diyerek rivayetin diğer tariklerinin de sahih olduğunu söyler.

#### Örnek 9:

Müfessir metin tenkidinin diğer metotlarının yanında, akla arzı da sık sık kullanmıştır. Hz. İbrâhîm ile Nemrut arasında cereyan eden tartışmada, Hz. İbrâhîm “Benim Rabbim hem dirilten, hem öldürendir.”<sup>136</sup> deyince, rivayetlere göre Nemrut ölüm cezasına çarptırılmış iki adam getirtir. Bunlardan birisinin öldürülmesini emreder ve o kişi öldürülür. Diğerinin ise serbest bırakılmasını ister, bunun üzerine ikinci adam öldürülmez. Nemrut bunu, kendisinin de diriltme ve öldürmeye kadir bir ilah olduğunu ispatlamak için yapmıştır. Kātāde (117/735), es-Suddī (127/745), Muḥammed ibn İshāk (150/767) tarafından nakledilen bu haberi İbn Keşîr kabul etmez. Çünkü bu uygulama Hz. İbrâhîm’in (as.) sözüne bir cevap değildir. Allah’ın varlığına karşı çıkıp kendisini yaratıcı makamında gören birisinin, böyle bir uygulamayı Allah’ın öldürüp diriltmesiyle eşdeğer kabul etmesi düşünülemez. O tıpkı Firavun gibi kibirlenerek direktme kabilinden kendisinin gerçek ilah olduğunu iddia etmiş ve bu kudretin şahsında da var olduğunu vehmetmişti. Bu sebepten ötürü Hz. İbrâhîm “Allah, güneşi doğudan getiriyor; haydi sen de batıdan getir!” cevabını vermiştir. Zira öldürme ve diriltme gücü olanın mevcudatın her zerresine tasarruf etmesi, yıldızları ve dolayısıyla güneşi de kontrol edebilmesi gerekir. İşte bu cevap karşısında o, aczini ve bu konuda inada gücünün yetmeyeceğini anlamıştır.<sup>137</sup>

#### Örnek 10:

Miracın ruh ile mi yoksa beden ile mi olduğu tartışmasına verdiği cevaplar onun akli delilleri kullanmasına bir örnektir. Ona göre “Kulunu geceleyin Mescid-i Haram’dan çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götüren Allah sübhandır.”<sup>138</sup> kavlindeki tesbih ancak muazzam durumlar için kullanılır. Hz. Peygamber uykuda iken Mescid-i Haram’dan Kudüs’teki Mescid-i Aksa’ya gitmesi olağanüstü bir durum değildir. Rüyada olan bir olay için Kureyş müşriklerinin Resulullah’a itiraz edip onu yalanlaması da anlamsız olurdu. Hele hele uykuda gerçekleşen bir olay için bazı müslümanların müşriklerin eleştirilerine kapılıp irtidat etmeleri izahı mümkün bir durum değildir. Ayrıca أُسْرَى بَعْدَهُ لَيْلَا lafzındaki “‘abd”, beden

<sup>136</sup> 2/el-Bakara, 258.

<sup>137</sup> T, I, 313.

<sup>138</sup> 17/el-İsrâ’, 1.

ve ruhun bütününden ibarettir. Hz. Peygamber beyaz renkli bir binit olarak tavsif edilen Burak'a bindirilerek taşınmıştır. Hâlbuki ruhun hareket etmek için böyle bir bineğe ihtiyacı yoktur. İbn Keşîr, ما زاع البصر وما طغى<sup>139</sup> ayetinin de mirac olayının hem ruh hem de beden ile gerçekleştiğini işaret ettiğini söyler. Zira “başar” kelimesi ruhun değil bedeninin aletidir.<sup>140</sup>

#### Örnek 11:

Hadislerin akli delillere arz ederek tenkit edilmesi yöntemi, müfessir tarafından İsrâ'îliyyâta dayanan rivayetlerde daha sık kullanılmıştır. Zülkarneyn hakkında nakledilen rivayetleri akla uymamaları sebebiyle tenkit edip reddeder. Ka'bu'l-Aḥbâr (23-35/644-655), Zülkarneyn'in atını Süreyya yıldızına bağladığını iddia etmektedir. O, bu iddiasını da <sup>141</sup>وأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا lafzına dayandırmaktadır. İbn Keşîr'e göre, Zülkarneyn'in atını Süreyya yıldızına bağlaması, mümkün olmadığı gibi akla da mutabık değildir. Zira bir beşerin ne buna gücü yeter ne de göklerin yollarını bulabilir. Esbabusemavata yükselmeye imkânı olmayan birisinin binitini bir yıldızla bağlaması nasıl düşünülebilir. O hâlde buradaki “sebeb”den kastedilen mana diğer krallara verilen imkânlardır ki Allah bu sebepleri Zülkarneyn'e kolaylaştırmıştır.<sup>142</sup>

Müfessir, Zülkarneyn'in yolculuğu sırasında ulaştığı مغرب الشمس olarak nitelenen yerin de gökyüzünde olmadığını söyler. Büyük bir kısmı Ehl-i Kitabın bilgisine dayanan bu iddilar, kıssacılar tarafından dillendirilmiştir. Semavata yol bulup çıkması mümkün olmayan insanın, güneşin gökyüzünde battığı yere gitmesi de muhaldir.<sup>143</sup>

#### Örnek 12:

Bazı kaynaklarda Hz. İbrâhîm'in kurban edilen oğlunun İşhâk olduğu ile ilgili hadislerin yer aldığı, İbn Keşîr'in bu rivayetlerin Peygamber'e değil sahabeye ait olduğunu ispatladığını daha önce zikretmiştik. O, bu problemi çözerken de diğer yöntemlerin yanında metin tenkidine müracaat etmiştir. O, kurban olayının Kur'an'daki siyakına dikkat çekerek akıl yürütür. Bunu yaparken Tevrat'a da atıfta bulunur. İbrâhîm'in ilk müjdelenen çocuğunun İsmâ'îl olduğunu 37/eş-Şâffât 99-101. ayetlerde

<sup>139</sup> 53/en-Necm, 17.

<sup>140</sup> T, III. 23.

<sup>141</sup> 18/el-Kehf, 84.

<sup>142</sup> T, III. 101.

<sup>143</sup> T, III. 102.

de bunun bildirildiğini söyler. İsmā‘īl’in İshāk’tan daha büyük olduğunu ve bu konuda Müslümanlar ile kitap ehli arasında ittifakın bulunduğunu bildirir. Kitap ehlinin kaynaklarında İbrāhīm’in (as.) İsmā‘īl doğduğunda 86, İshāk doğduğunda ise 99 yaşında olduğu, İbrāhīm’den ilk doğan çocuğunu boğazlanmasının istendiği yazılı iken, kurban edilenin İshāk olduğunu iddia etmenin caiz olmayacağını söyler. Üstelik ilk çocuğun diğer çocuklarda olmayan bir değeri vardır. Bundan ötürü İsmā‘īl’in kesilmesinin emredilmesi, imtihan ve deneme açısından daha belîğdir.<sup>144</sup>

İbn Keşîr, Kur’an’daki diğer ayetlere de müracaat ederek metin tahliline devam eder. Müfessirin beyanına göre; “Korkma, biz sana çok bilgin bir oğul müjdeliyoruz.” dediler<sup>145</sup> ayeti ile İshāk, “Biz ona da “(İbrāhīm’in hanımına) İshāk’ı, İshāk’ın ardından da (torunu) Ya‘küb’u müjdeledik.”<sup>146</sup> ayeti ile de İbrāhīm ve İshāk hayatta iken Ya‘küb’un doğacağı yani İshāk’ın soyundan Ya‘küb’un geleceği henüz doğmadan müjdelenmiştir. Allah İbrāhīm’e İshāk’ın neslinin devam edeceğini vaat etmişken, bundan sonra küçükken boğazlanmasını nasıl emredebilir?<sup>147</sup>

#### Örnek 13:

İbn Keşîr, hadisleri metin tenkidine tabi tutarken onları bazen hadislere bazen de ayetlere arz etmektedir. Bazen de değerlendirme yaparken her iki metodu uygulamakta, hatta metin tenkidini sened tenkidi ile birlikte kullanarak problemleri vuzuha kavuşturmaktadır. Bunun bir örneği kasten adam öldüren birisinin tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği üzerinde vaki olan tartışmalarda görülmektedir.<sup>148</sup>

‘Abdullāh ibn ‘Abbās (68/687), bir müslümanı taammüden öldürenin tövbesinin olmadığı görüşündedir. el-Buḥārī’nin (256/870) *Kitābu’t-tefsīr*’de tahrir ettiği bir hadiste İbn ‘Abbās (68/687), “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, onun cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazab etmiş, onu lanetlemiştir. Ona büyük bir azap hazırlamıştır.”<sup>149</sup> ayetinin son indirilen ayetlerden olduğunu ve nesh

<sup>144</sup> T, IV. 14. İbn Keşîr, kurbanın İshāk olduğu iddiasının temelde Yahudilerin hasetlerinden kaynaklandığını söyler. Çünkü İsmā‘īl Arapların, İshāk ise Yahudilerin atasıdır.

<sup>145</sup> 15/el-Hıcr, 53.

<sup>146</sup> 11/Hūd, 71.

<sup>147</sup> T, IV. 14.

<sup>148</sup> T, I. 535-537.

<sup>149</sup> 4/en-Nisā’, 93.

edilmediğini söyler.<sup>150</sup> Muslim (261/875),<sup>151</sup> en-Nesā’î (303/915)<sup>152</sup> ve Ebū Dāvūd’un (275/888)<sup>153</sup> da eserlerine alıntıladıkları hadisin benzerleri daha geniş olarak farklı tarikler ile Aḥmed ibn Ḥanbel (241/855)<sup>154</sup> ve eṭ-Ṭaberī (310/923) tarafından da nakledilmiştir.<sup>155</sup> İbn Cerīr’in tefsirinde kaydettiği rivayetlerden biri şöyledir:

“Sâlim ibn Ebī Ca’d (97/715) şöyle dedi: “Gözlerini kaybettikten sonra İbn ‘Abbās’ın yanındaydık. Bir adam geldi ve “Bir mü’mini müteammiden öldüren bir adam hakkındaki görüşün nedir?” diye seslendi. İbn ‘Abbās: “Onun cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazab etmiş, onu lanetlemiştir. Ona büyük bir azap hazırlamıştır.” Adam “Tevbe etse, salih amel işlese, hidayete erse, bu durumdaki görüşün nedir?” İbn ‘Abbās “Annesi onu kaybetsin, nasıl tevbe edip hidayete erecek ki? Nefsim elinde olana yemin ederim ki Peygamberinizin şöyle buyurduğunu işittim: “Bir mü’mini kasten öldüreni annesi kaybetsin. Maktul onu sağına veya soluna almış şah damarlarından kanlar akar olduğu hâlde kıyamet günü Rahman’ın arşı önünde durur. Maktulün katili sol elinde başı ise diğer elinde olduğu hâlde “Ya Rabbi buna beni niye öldürdüğünü sor.” der.” ‘Abdullāh’ın nefsi elinde olana yemin ederim ki bu ayet indirildikten sonra Peygamberiniz ruhu kabz olana kadar onu hiçbir ayet nesh etmemiştir. Ondan sonra da bir burhan nazil olmamıştır.”<sup>156</sup>

Temelde İbn ‘Abbās’tan (68/687) çeşitli tarikler ile nakledilen bu rivayetlere dayanarak seleften birçok âlim, müslümanı öldüren katilin ebediyen affedilmeyeceğine kail olmuşlardır.<sup>157</sup> Aynı anlamı destekleyen hadisler ‘Abdullāh ibn Mes’ūd (32/652), Mu’āviye (60/680),<sup>158</sup> Ebū’ d-Derdā’ (32/652), ‘Abdullāh ibn ‘Umar (73/692), ‘Uḳbe ibn Mâlik’den (?) rivayet edilmiştir. İbn Kesīr, Ebū’ d-Derdā’ya (32/652) isnad edilen rivayetin garib, İbn ‘Umar’den (73/692) nakledilenin ise isnadındaki problemten dolayı munker olduğunu söyler.<sup>159</sup> İsnaddaki problemleri gösterdikten sonra, cumhurun konuya yaklaşımını verir. Selef ve haleften âlimlerin çoğuna göre, katilin kendisi ile

<sup>150</sup> el-Buḥārī, *Şaḥīḥ*, IV. 1676, hadis no: 4314.

<sup>151</sup> Muslim, *Şaḥīḥ*, VIII. 241, hadis no: 7726.

<sup>152</sup> en-Nesā’î, *Sunen*, VI. 326, hadis no: 11114; VI. 421, hadis no: 11371.

<sup>153</sup> Ebū Dāvūd, *Sunen*, IV. 168, hadis no: 4275.

<sup>154</sup> Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, I. 240, hadis no: 2142; I. 294, hadis no: 2683.

<sup>155</sup> Bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’ul-beyān*, IX. 62-67.

<sup>156</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’ul-beyān*, IX. 63.

<sup>157</sup> T, I. 536.

<sup>158</sup> en-Nesā’î, *Sunen*, II. 284, hadis no: 3446.

<sup>159</sup> T, I. 536.



Allah arasında vuku bulan günah hakkında tevbesi vardır. Tevbe edip, Rabbine döner, ona karşı huşu ve hudu gösterir, salih ameller işlerse Allah onun seyyiatını hasenata tebdil eder. Maktulu de razı ederek zulme uğraması sebebiyle, katilden alacaklarından vazgeçtirir.<sup>160</sup>

Müfessir yukarıdaki rivayetleri ayet ve hadislere arz ederek sorunu çözmüştür. Zira Allah 25/el-Furqân suresinde şöyle buyurmaktadır: “Onlar, Allah’la beraber başka bir tanrıya yalvarıp tapmazlar. Allah’ın haram kıldığı canı, haksız yere öldürmezler. Zina etmezler. Kim bunları yaparsa, günahının cezasını bulur. Kıyâmet günü azabı katmerli olur ve onun içinde hor ve hakir bir şekilde ebedi kalır. Ancak tevbe edip inanan ve salih amel işleyenler hariçtir. Allah, onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”<sup>161</sup> bu ayet nesh edilmemiştir. Ayetin müşriklere hamli de mümkün değildir. Diğer ayetlerde ise: “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başkasını da dilediği kimseler için bağışlar.”<sup>162</sup> “De ki: ‘Ey nefislerine karşı (günah işleyip) aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar.’”<sup>163</sup> 4/en-Nisâ’ suresindeki ayete şirk hariç tutulmakta onun dışındaki tüm günahlar için aftan bahsedilmektedir. Son ayet ise şirk, küfür, şekk, nifak, katl ve diğer bütün günahlara şamildir.

Müfessir ayetlere arz ettiği konuyu el-Buḥārī ve Muslim’in tahrir ettiği ve çok bilinen bir hadise de arz eder. Bu rivayette, İsrailoğullarından birisi yüz kişiyi öldürmüş, sonra da bir âlime tevbesinin mümkün olup olmadığını sormuştu. Âlim ona “Senin ile tevben arasına kim girebilir ki?” diye cevap vermiş ve onu ibadet edilen bir şehre yönlendirmişti. İsrâ’îlî yolda ölünce onu rahmet melekleri almıştı.<sup>164</sup> Şayet affedilme yüz kişiyi öldüren İsrailoğullarından birisi için gerçekleşiyor ise tevbenin bu ümmet için kabulü daha kolaydır. Çünkü Allah onlara yüklediği pek çok mükellefiyeti bizden kaldırmış, bazı şeyleri bizlere kolaylaştırmıştır.<sup>165</sup>

---

<sup>160</sup> T, I, 537.

<sup>161</sup> 25/el-Furqân, 68-70.

<sup>162</sup> 4/en-Nisâ’, 48.

<sup>163</sup> 39/ez-Zumer, 53.

<sup>164</sup> el-Buḥārī, *Şahîh*, II. 1280, hadis no: 3283; Muslim, *Şahîh*, VIII. 103, hadis no: 7184.

<sup>165</sup> T, I, 537.

“Kalbinde zerre miktarı iman olan bir kimse cehennemde ebedi kalmayacaktır.”<sup>166</sup> Şeklinde Peygamber’den varid olan ve bu manayı ihtiva eden hadisler de müfessiri desteklemektedir. İbn Keşir, bu doğrultuda hadisler ve ayetteki كَلْبًا kelimesini de ebedi kalmak olarak anlamaz. Ona göre kelime, ebediliği değil uzun süre cehennemde kalmayı ifade eder. Maktulün katilden hakkını istemesini ise, malı çalınan, gasp edilen veya iftiraya uğrayanın durumuna benzetir. Kul hakkı sınıfına giren söz konusu haklar tevbe ile sakıt olmazlar. Tevbenin sahih olması için bu hakların da ödenmesi gerekir. Allah dilerse kıyamet günü hak sahibinin derecesini yükselterek, cennette köşk veya nimetler vererek bu alacakları ödeyebilir. Böylelikle maktulü de razı ederek katilden alacağından vazgeçirebilir.<sup>167</sup> Müfessir bu izahat ile kabul etmediği görüşe dayanak olan hadisleri de tevile gitmiş, böylece tearuz eden rivayetleri birleştirmeye çalışmıştır.

Örnek 14:

Müfessirin rivayetleri hem sened hem metin yönüyle değerlendirdiği bir diğer örnek de 7/el-‘Arāf 189-190 ayetleridir. O, فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما lafzının Hz. Âdem’i ve Havva’yı işaret ettiğini vurgulayan hadisi şöyle değerlendirir:

Ahmed ibn Hānbel (241/855) *Musned*’inde, ‘Abduşşamed ibn ‘Abdilvāriş (207/822)→ ‘Umar ibn İbrāhīm (240/854)<sup>168</sup>→ Kātāde (117/735)→ el-Ḥasen el-Başıri (110/728)→ Semura ibn Cundeb (58/678) isnadı ile Resulullah’ın şöyle söylediğini rivayet eder:

“Havva doğurduğunda İblis onun etrafında dolaştı. Havva’nın çocuğu yaşamıyordu. Şeytan ‘Çocuğuna ‘Abdulhāris adını koy göreceksin yaşayacak.’ dedi. O da ‘Abdulhāris adını koydu ve çocuk yaşadı. Bu, şeytanın vahyi ve emri ile oldu.”<sup>169</sup>

<sup>166</sup> el-Buḥārī, *Şaḥīḥ*, IV. 2706, hadis no: 7001; Muslim, *Şaḥīḥ*, I. 115, hadis no: 472; İbn Māce, *Sunen*, II. 1442, hadis no: 4312; en-Nesā’ī, *Sunen*, VI. 365, hadis no: 11243; Tirmizī, *Sunen*, IV. 361, hadis no: 1999; IV. 716, hadis no: 2598; Ahmed ibn Hānbel, *Musned*, III. 94, hadis no: 11917; el-Ḥākim, *Mustedrek*, I. 141, hadis no: 234.

<sup>167</sup> T, I. 537.

<sup>168</sup> ez-Zehebī (748/1347), *Mizānu’l-i’tidāl* isimli eserinde İbn Keşir’in tenkit ettiği bu hadisi delil getirerek ‘Umar ibn İbrāhīm’in sika olmadığını söylemiştir. Bkz. ez-Zehebī, *Mizānu’l-i’tidāl*, III. 189. İbn Hıbban (354/965), ‘Umar ibn İbrāhīm’in iki yüz kırklı yılların içinde vefat ettiğini kaydetmiştir. Bkz. İbn Hıbban, Muḥammed Ebū Hātim et-Temīmī el-Bustī, *Kitābu’s-sikāt*, tah. Muḥammed ‘Abdulmu’id Ḥān, Dā’iratu’l-ma’ārifī’l-‘uṣmāniyye, Haydarabad 1983, VIII. 446.

<sup>169</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’ul-beyān*, XIII. 309; Tirmizī, *Sunen*, V. 267, hadis no: 3077; Ahmed ibn Hānbel, *Musned*, V. 11, hadis no: 20129; el-Ḥākim, *Mustedrek*, II. 594, hadis no: 4003.

İbn Keşîr bu hadisi İbn Cerîr'in (310/923), Muḥammed ibn Beşâr Bundâr (252/866) → 'Abduşşamed (207/822)→ tarikiyle; et-Tirmîzî'nin (279/893) de Muḥammed ibn el-Muşennâ (252/866) → 'Abduşşamed → tarikiyle aynı isnad zinciri ile rivayet ettiğini söyler. Timîzî'nin hadis için Hasen Garib dediğini de kaydeder. Müfessir, el-Ḥâkim (405/1014), İbn Ebî Ḥâtim (327/939) ve İbn Merdûye'nin (416/1025) de merfu isnadı ile aynı haberi naklettiklerini bildirir. Bütün bunlardan sonra, "Bu hadis üç veçheden illetlidir." diyerek hadise üç yönden itiraz eder.

a) 'Umar ibn İbrâhîm Basralıdır. Her ne kadar İbn Ma'în onu sika kabul etmişse de Ebû Ḥâtim ona güvenilmeyeceğini söylemiştir. Fakat hadisi İbn Merdûye, el-Mu'temer→ babasından→ el-Ḥâsen→ Semura tarikiyle merfu olarak rivayet etmiştir.

b) Hadis merfu hadis olarak değil de Semura'nin kendi sözü olarak rivayet edilmiştir. İbn Cerîr İbn 'Abdila'lâ (218/833) tarikiyle Semura'nin şöyle söylediğini nakleder; "Âdemoğluna 'Abdulhâris adını koydu."

c) Hadisin rivayet zincirinde bulunan el-Ḥâsen bu ayeti başka bir şekilde tefsir etmiştir. O, Semura'den ayetin tefsiri ile ilgili merfu bir hadis alsaydı, onu bırakıp da başka bir teville gitmezdi. Zira el-Ḥâsen el-Başrî'nin (110/728) yorumuna göre جعل له شركاء فيما آتاهما lafzından kastedilen Âdem değildir. Âdem'in soyundan gelen, müşrikler ve diğer din mensuplarıdır... Allah onlara çocuk vermiş onlar ise çocukları Yahudileştirmiş, Hıristiyanlaştırmış, müşrik yapmışlardır.<sup>170</sup>

İbn Keşîr, yukarıda verdiğimiz itirazlarından sonra bu rivayetin hadis olmayıp sahabe sözü olduğu sonucuna varmıştır.

### 3.2. TARİH

İbn Keşîr'in ilgilendiği disiplinlerden birisi de tarihtir. Rivayet ilimlerine vukufiyeti, hocaları arasında Ḥâfız ez-Zehebî (748/1347), el-Birzâlî (739/1339) gibi meşhur müerrihlerin bulunması onu tarih ilmiyle de ilgilenmeye sevk etmiştir. O, telif ettiği *el-Bidāye ve'n-nihāye* ile en önemli tarihçiler arasında gösterilmiştir. Hatta tarihçi olarak sahip olduğu şöhret zaman zaman tefsirdeki şöhretinin önüne geçmiştir. Osmanlı ilim camiasında onun tefsirinden çok tarihinin bilinmesi bu özelliğe bir örnektir.

<sup>170</sup> T, II. 274-275.

Onun *el-Bidāye* de izlediği metot incelendiğinde, tarihe bakışının da tefsire bakışı ile paralel olduğu anlaşılır. O, tarihinde önce Kur'an'dan istifade etmiş, hatta eserini ayetlerden çıkardığı ilkeler üzerine kurgulamıştır. Müfessirin tarih alanındaki ikinci kaynağı ise hadisler olmuştur.

O, bir olayı aktarırken ayetlerden sonra sahih kabul edilen bütün hadisleri vermeye gayret etmiş, olayın eksik kalabilecek yönlerini diğer rivayetlerle tamamlamaya çalışmıştır. Genellikle alıntılacağı hadislerin senedlerini ve kaynağını da zikretmiştir. Rivayetleri değerlendirirken muhaddislerin refleksini göstererek, tarih sahasında nakledilen rivayetleri tahlil etmiş, asılsız olduğunu tespit ettiği haberlere hüküm bina etmemeye çabalamıştır.<sup>171</sup> Bu amaçla sık sık sened ve metin analizlerine başvurmuştur. Bununla birlikte O tarihte İsrâ'îliyyât kapsamına giren malumatı da istihdam etmiştir. Özellikle peygamberlerin ve önceki ümmetlerin kıssaları konusunda, *elimizdeki delillere muhalefetinden dolayı yalan olduğunu bildiğimiz İsrâ'îliyyât* kapsamına girmeyen rivayetleri de konuyu süslemek için kullanmıştır.<sup>172</sup> O, Kur'an ve sünneti öncelediği bir kitap telif ederek, bazı âlimlerin temelsiz kabul ettiği tarihi de sağlam temeller üzerine bina etmek istemiş olabilir.

İbn Keşîr, *Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm*'i telif ederken onlarca tarih kitabını da kaynak olarak kullanmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: İbnu'l-Eşîr (630/1233) - *Usdu'l-ğābe*, el-Ĥaṭîb el-Bağdādî (463/1071) - *Tārîḥ*, İbn 'Asâkir (571/1175) - *Tārîḥ*, el-Buḥārî (256/870) - *Kitābu't-tārîḥi'l-kebîr*, Muḥammed ibn 'Abdillāh el-Ezrakî (250/865) - *Tārîḥu mekke*, en-Nevevî (676/1277) - *Tehzîbu'l-esmā'*, Kādî 'İyâd (544/1149) - *eş-Şifâ'*, İbn Sa'd (230/845) - *Kitābu't-ṭabaḳāti'l-kebîr*, Ebū Ya'lā el-Mevşilî (307/920) - *Ma'rifetu's-sahābe*, Sa'îd ibn Yaḥya el-Emevî (249/863) - *Meğāzî*, 'Abdullāh ibn Lehîa' (174/790) - *Meğāzî*, Muḥammed ibn İshâk (150/767) - *Meğāzî*, Mūsā ibn 'Uḳbe (141/758) - *Meğāzî*,<sup>173</sup> İbn Hişâm (218/833) - *es-Sîre*.

### 3.2.1. Tarihî Veriler Işığında Ayetleri İzah Etmesi

İbn Keşîr, tarihteki bilgi birikimini tefsirde de kullanmıştır. O, ayetleri açıklarken nüzul ortamını tarihî perspektiften yansıtmaya özen göstermiş, olayların gelişim

<sup>171</sup> Abdülkerim Özeydın, "el-Bidāye" *TDVİA*, VI. 131.

<sup>172</sup> Bkz. Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Kesir*, s. 78-116.

<sup>173</sup> Bkz. Ebū'l-Fidā' İsmā'il ibn Keşîr, *Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm*, Tahk. Sāmî ibn Muḥammed es-Sellāme, Dāru Ṭabā'a', 1999, I. 28-29 Muhakkikin önsözü; İsmā'il Sālim, *İbn Keşîr*, s. 217-220.

sürecini okuyucuya sunmuştur. Özellikle sîre kitaplarının alanına giren konularda tarihî anlatımlara müracaat etmiştir.

Örnek 1:

O, 33/el-Ahżāb 9-10. ayetlerde tefsire girmeden ve ilgili rivayetleri nakletmeden önce Hendek savaşını başlangıcından bitişine kadar özet olarak anlatır. Uzun sayılabilecek bu anlatımda özetle şunlar vurgulanır: Ahżābın Medine'ye geliş sebebi, grupların toplanmasında Kureyş'in ve Yahudilerin rolü, bu sefere kimlerin destek verdikleri, Müslümanların Selmān el-Fārisī'nin (36/656) işareti ile hendeği kazmaları, orduların sayısı, savaş sırasında vuku bulan olaylar, Yahudilerin hıyaneti, çıkan şiddetli rüzgar karşısında koalisyon güçlerinin barınamayıp geri dönmeleri...<sup>174</sup>

Aynı surenin 26-27. ayetlerini tefsir ederken ise, Hendek savaşı sırasında Kıreyza oğullarının Resulullah (sas.) ile aralarındaki anlaşmayı bozmalarını ve ilgili süreci anlatır. Hz. Peygamber'in Cebrail'in emri ile ihanet eden Yahudilerin üzerine düzenlediği seferi, Yahudilerin kalelerini muhasara edişini, Benī Kıreyza'nın Sa'd ibn Mu'āz'ın (5/627) hükmünü istemelerini ve onun verdiği karara göre cezalandırılmalarını teferruata girmeksizin bir bütün hâlinde hikâye eder. Anlattığı konuların tamamını, delilleri ve rivayet edilen hadisler ile birlikte Sire kitabında geniş olarak açıkladığını söyleyerek konuyu bitirir.<sup>175</sup>

Örnek 2:

8/el-Enfāl suresinde Bedir savaşının anlatıldığı ilgili ayetlerde konunun tarihî veçhesini naklettikten sonra olayları tavih edecek rivayetleri zikreder. 5-8. ayetlerde Hz. Peygamber'in kervanın önüne geçmek için Medine'den çıkışını, Ebū Sufyan'ın (33/653) Mekke'deki müşrikleri yardıma çağırışı ve yolunu değiştirişini, Müslümanların iki taifeden birisini tercihlerini anlatır.<sup>176</sup> 11-14. ayetlerde ise, Müslümanların konakladıkları yeri, şeytanın sahabilere vesvese verişini, meleklerin gökten inişlerini...kendi cümleleriyle kompoze eder.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> T, III. 469-470.

<sup>175</sup> T, III. 477-478.

<sup>176</sup> T, II. 287.

<sup>177</sup> T, II. 291-292.

İbn Keşir, tarihçi refleksiyle muğlak bazı mekân, zaman ve kişileri tespiti de gayret etmiştir. Bu bağlamda Uhud savaşının hangi gün olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Onun söylediğine göre savaş hicretin üçüncü senesi şevval ayında cumartesi günü olmuştur.<sup>178</sup> Kâbe'nin yanındaki Makam-ı İbrâhîm'in tam olarak nerede olduğunu da tayin etmek istemiştir. O, değerlendirmeleri sonucunda Makam'ın, Hz. İbrâhîm'in ayak izlerinin bulunduğu ve asansör gibi kullandığı taş olduğu hükmüne varmıştır.<sup>179</sup> Yine o, Firavun'un kimliğini de tebeyyün ettirmek istemiştir. Bu kelimenin aslında melik, necaşi, kiswa gibi bir unvan olduğunu bildirdikten sonra Hz. Mûsâ dönemindeki Firavunun ismini de söylemiştir. O, 'Ameliğa neslinden gelen Velîd ibn Mus'ab ibn Reyyân'dır.<sup>180</sup>

Müfessir tefsirinde tarihçiliği ile şöhret bulmuş âlimlerden sık sık alıntılar yapmıştır. Ayetlerin etraflıca anlaşılabilmesi için bu bilginlerin siret ve megazi kitaplarından faydalanmıştır. O bu uygulamasıyla tarihi de tefsir ilminin bir kaynağı olarak kullanmıştır. Âdeta bütün ilimlerin ortak noktalarını göstermeye çalışmıştır. Siret ve megazi yazarlarının fakihler ile birleştiği rivayetleri nakle bile özen göstermiştir. Veda haccındaki vakfenin Cuma günü yapıldığı konusunda tarihçiler ile fakihler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını bu konuda icma olduğunu vurgulaması yukarıdaki sözlerimize bir örnektir.<sup>181</sup>

Müfessir, siret yazarları arasında daha çok Muhammed ibn İshâk'tan (150/767) alıntılar yapmıştır. İbn İshâk'ın hadise vukufiyetinin, İbn Keşir'i ondan yüzlerce rivayet nakletmeye sürüklemiş olabileceği düşünülebilir. Ama İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin (310/923) de aynı zamanda bir tarih tasnif ettiği, müfessirin bu eserdeki rivayetleri pek kullanmadığı göz önüne alındığında bu uygulamanın başka bir amacının olması gereklidir. Tefsir ve hadis rivayetlerinin sağlayamadığı anlam bütünlüğünü siyercilerin aktarımları ile oluşturma gayreti öne çıkan bir ihtimaldir.

### Örnek 3:

وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين<sup>182</sup> ayetindeki قاتل kelimesinin okunuşu, buna bağlı olarak ayetin tevilinde ihtilaf

<sup>178</sup> T, I, 399.

<sup>179</sup> T, I, 170.

<sup>180</sup> T, I, 90. Müfessirin bildirdiğine göre, bazıları Firavun'un isminin Mus'ab ibn Reyyân olduğunu söylemişlerdir.

<sup>181</sup> Bkz. T, II, 13.

<sup>182</sup> 3/Ālu 'İmrân, 146.

vaki olmuştur. Bazısı kelimeyi قتل “Öldürüldü.” şeklinde okumuştur. Kelimeyi قاتل şeklinde okuyanlar, فما وهنوا قاتل olsaydı ayetin devamındaki “Yılmadılar.” gelmemesi gerekirdi. Çünkü öldürüldükten sonra vehn ve zayıflıkla nitelemek mümkün değildir. İbn CerİR eş-Taberİ (310/923) ise kelimenin meçhul sıgası ile okunmasını tercih etmiştir. Zira önceki ayetlerde, Müslümanlar, Uhud savaşındaki yenilgi ve Peygamber’in öldürüldüğünün duyurulması üzerine savaşı terk etmeleri sebebiyle Allah’ın itabına uğramışlardır.<sup>183</sup> Bu malumatı veren İbn Keşİr, tarihçilerin açıklamalarıyla konuya ayrı bir anlam daha katmıştır. “İbn İřhāk’ın bu konudaki sözleri başka bir manayı gerektirir. O “Yanında rabbaniler veya bir topluluk olduğu hâlde nice peygamber öldürüldü de peygamberlerinin ardından onlar düşmanlarına karşı zayıflık göstermediler. Allah yolunda cihaddan geri durmadılar... İbn İřhāk (150/767) bu tevcihiyle معه ربيون كثير lafzını hâl olarak almaktadır. ...Emevİ (249/863) de<sup>184</sup> meğazi isimli eserinde konuyu bu şekilde açıklamıştır.”<sup>185</sup>

#### Örnek 4:

59/el-Haşr suresi Benİ Nağİr hakkında inmiştir. Müfessir nüzul sebebi olarak Ebü Dāvūd’dan (275/888) uzun sayılabilecek bir hadis nakleder. Ardından konunun daha net anlaşılabilmesi için “Nağİroğulları gazvesini özetleyeceğim. Meğazi ve siyercilerin zikrettiğine göre bu seferin sebebi şöyledir.” diyerek seferin sebebini özetler. Kendi ihtisarının sonrasında da İbn İřhāk’ın siresinde anlattıklarını nakleder.<sup>186</sup> Müfessirin alıntıladiğı rivayetler arasında birbirini tamamlayan bilgiler olduğu gibi birbirine zıt malumat da vardır. Örneğin, hadiste seferin sebebi; Bedir savaşından sonra Kureşlilerin Yahudilere onları Resulullah’a karşı savaşmaya çağırın bir mektup yazmaları, onların da bu davete uyarak Hz. Peygamber’e verdikleri sözü çiğnemeleri gösterilir.<sup>187</sup> Tarihî verilerde ise sebep olarak řu olay anlatılır; Bi’ri Ma’üne faciasından kurtulan ‘Amr ibn Umeyye yolda Benİ ‘Āmir’den iki kişiyi öldürmüştür. Bu kabile ile Resulullah arasında muahade mevcuttu. ‘Āmir oğulları aynı zamanda Nağİr oğulları ile anlaşmalı idiler. Hz. Peygamber ölenlerin diyetini ödeme konusunda Yahudilerin arabuluculuğunu ister. Bunu bir fırsat bilen Yahudiler Resulullah’a (sas.) suikaste

<sup>183</sup> eş-Taberİ, *Cāmi’ul-beyān*, VII. 264.

<sup>184</sup> Müfessir’in sadece lakabını verdiğı el-Emevİ el-Meğāzİ yazarı, Sa’İd ibn Yaħya ibn Sa’İd ibn Ebān el-Emevİ’dir (249/863). Bkz. el-Mizzİ, *Tehzİbu’l-kemāl*, XI. 103-105.

<sup>185</sup> T, I. 410.

<sup>186</sup> T, IV. 330-332.

<sup>187</sup> Ebü Dāvūd, *Sunen*, III. 116, hadis no: 3006.

yeltenirler. Bu niyet Cebrail tarafından haber verilince, sefer düzenlenir.<sup>188</sup> İbn Keşîr'in ikinci bir izaha ihtiyaç hissetmesi Ebû Dāvūd'un (275/888) rivayetini yeterli görmemesinden kaynaklı olabilir. Onun hadisler ile tarihçilerin açıklamalarını birlikte sunması tarih ilmine itimadının işareti de olabilir. Her iki durumda da müfessirin bu iki rivayet alanını da beraber düşündüğü, âlimlerin değerlendirmelerinde iki alandaki rivayetleri de göz önünde bulundurmaları gerektiği kanaatini taşıdığını göstermektedir.

#### Örnek 5:

Ayetleri tefsirde, kullanılan argümanlar tarihî veriler ile uyum sağlamaz ise çıkarılan hükmün de yanlış olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Bundan ötürü İbn Keşîr nakledilen malumatın tarihî verilerle de mutabakatına dikkat etmiştir. 3/Ālu 'İmrān suresinde geçen *يرونهم مثلهم رأي العين*<sup>189</sup> lafzının tevilde müfessirlerin bir kısmı “Müslümanlar kâfirlerin sayısını kendilerinin iki katı olarak görüyorlardı.” demişlerdir. İbn Keşîr bu sözün, 'Avfî'nin (111/729) İbn 'Abbās'tan naklettiği, “Bedir günü Müslümanlar üç yüz on üç, müşrikler ise altı yüz yirmi altı kişiydi.” şeklindeki beyanıyla mümkün olduğunu bildirir. Müfessir İbn 'Abbās'ın kavlinin ayetin zahirinden alındığını, ama tarihî verilerle zıt düştüğünü söyler. Zira tarih, siyer âlimleri ve cumhuru ulemanın bildirdiğine göre müşriklerin sayısı dokuz yüz ile bin kişi arasındaydı. Müfessir kendi sözünü kanıtlamak için Muhammed ibn İshâk'a (150/767) müracaat eder. Yaptığı alıntıda, Rasululah Haccac oğullarının kölesine müşriklerin sayısını sorar, o cevap veremez. Ardından Hz. Peygamber kaç deve kestiklerini öğrenmek ister. Köle, bazı günler dokuz bazı günler on deve boğazladıkları bilgisini verir. Bunun üzerine Allah Resulü müşrik ordusunun dokuz yüz ile bin kişi arasında olduğuna hükmeder.<sup>190</sup> Böylece İbn Keşîr, sahabeden gelen ve senesinde problem olmayan bir kavli tarihî verilere arz ettikten sonra reddetmiştir. Üstelik müfessirin kabul etmediği tevil tercümânı'l-ḫur'ân olan İbn 'Abbās'a isnad edilen bir beyandır.

### 3.2.2. Anakronizmden Kaçınma Çabası

Nakledilen rivayetlerin ve bunlara dayalı yorumların tarihî veriler ile uyuşmaması, nakle dayalı ilimlerde görülen bir problemdir. Bu sorunu çözmek için müfessirler,

<sup>188</sup> T, IV. 331-332.

<sup>189</sup> 3/Ālu 'İmrān, 13.

<sup>190</sup> T, I. 350.



kendilerine ulaşan haberleri metin tenkidine tabi tutmuşlar, aktarılan bilgilerin Kur'an'a, sünnete ve bunlara göre şekillenen akli selime uygunluğunun yanı sıra tarihî gerçekler ile de mutabık olmasına özen göstermişlerdir. Bu niteliği taşımayan ve tarihen müşkül olduğu ispatlanan haberleri reddetmişlerdir. İbn Keşîr de özellikle rivayet tefsirlerindeki bu sorunu çözmeye çalışmıştır. İhticac için verilen rivayetlerin subutunu ve kronolojiye uygun olmasını bir şart olarak görmüştür. Yapılan yorum ve çıkarımların da bu doğrultuda olmasını istemiştir.

#### Örnek 1:

Ayette <sup>191</sup>يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين buyrulmaktadır. Müfessirler buradaki fasıklardan kastın kimler olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Fısk bazı müfessirler tarafından münafıklara irca edilirken, bazıları الفاسقين kelimesinden kastın kâfirler olduğunu söylemişlerdir. Kimi âlim ise buradaki hedefin Hariciler olduğunu iddia etmişler ve bu tezlerini de Sa'd ibn Ebî Vaqqâş'ın (55/675) kavline bağlamışlardır. Oğlu, Sa'd ibn Ebî Vaqqâş'a ayeti okumuş ve bu ayette geçen fasıklardan kastedilenin kimler olduğunu sormuştur. Bu soru üzerine Sa'd; "Onlar haricilerdir." cevabını vermiştir. İbn Keşîr ayetteki hedefin söz konusu mezhep olduğu iddiasını, tarihî verilere aykırı görür. Çünkü ayetler nazil olurken böyle bir fırka yoktu. Onlar Nehrevan'da Hz. Ali'ye başkaldırıp onunla savaştıktan sonra Haricilik ortaya çıkmıştır. Müfessir tevildeki tarihî tutarsızlığı gösterdikten sonra nakledilen rivayet ile arasını da telife çalışır. Sahabinin Haricileri bu mana içine dahil etmesini bu grubun vasıflarına bağlar. Kelime olarak fısk itaatten çıkmak anlamında kullanılır. Bahsi geçen taife de imama itaatten çıktıkları için ayetin kapsamına sokulmuşlardır.<sup>192</sup> İbn Keşîr'in bu izahatı, onun Sa'd ibn Ebî Vaqqâş'ın kavlini sahabinin kişisel kanaati olarak değerlendirdiğini de işaret etmektedir.

#### Örnek 2:

eḍ-Ḍaḥḥāk (105/723), Abdullāh ibn 'Abbās'ın (68/687) 6/el-En'ām 22-26 ayetlerin münafıklar hakkında nazil olduğunu söylediğini rivayet eder. Müfessir, bu ayetlerin Mekke'de nazil olduklarını, Mekke'de münafıkların bulunmadığını gerekçe göstererek bahsi geçen rivayeti kabul etmez.<sup>193</sup> Çünkü münafıklık bi'setin ilk yıllarında

<sup>191</sup> 2/el-Bakara, 2.

<sup>192</sup> T, I. 65.

<sup>193</sup> T, II. 127.

görülmemiş Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra ortaya çıkmıştır. Şu durumda bu ayetlerin münafıkları muhatap alması mümkün değildir.

#### Örnek 3:

İbn Cerīr eṭ-Ṭaberī (310/923), Mu'āviye ibn Ebū Sufyān'ın (60/680) “Kur'an'dan son nazil olan <sup>194</sup>فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا”<sup>195</sup> ayetidir.”<sup>195</sup> dediğini nakleder. İbn Keşir bu kavli isabetli görmez. Çünkü bu 18/el-Kehf suresinin son ayetidir. 18/el-Kehf suresi ise başından sonuna Mekki bir suredir. Bu ayetin en son indirilen ayet olması mümkün olmadığına göre, Mu'āviye'nin (60/680) bu sözünün başka bir kastı olabilir. Müfessire göre o, bu kavliyle, bu nassı nesheden ve hükmünü kaldıran başka bir ayetin inmediğini, dolayısıyla ayetin muhkem olduğunu söylemek istemiş olabilir.<sup>196</sup> Böylece müfessir rivayette ortaya çıkan anakronizmi, haberi reddetmek yerine tevil ile çözümlenmeye çalışmıştır.

#### Örnek 4:

Ebū Bekr el-Bezzār (292/905), <sup>197</sup>وَأْتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ayeti nazil olduğunda Resulullah'ın (sas.) Hz. Fāṭıma'yı çağırdığını ve ona Fedek arazisini verdiğini rivayet etmiştir.<sup>198</sup> Müfessir isnadı sahih bu hadisi tarihî uyumsuzluktan ötürü müşkil kabul eder. Çünkü Fedek, Hayber'in hicri yedinci yılında fethi ile Müslümanlara geçmiştir. Hâlbuki ayet Mekkidir. Bu rivayeti tarihî gerçeklikler ile uyuşturmak da mümkün değildir. O hâlde bu, münker bir hadistir. İbn Keşir'in beyanına göre, bunun Rafiziler tarafından uydurulmuş bir haber olması da kuvvetle muhtemeldir.<sup>199</sup>

#### Örnek 5:

Sebebi nüzul tefsirdeki anakronizmin en yoğun görüldüğü alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayetin inmesine sebep olarak gösterilen olay nüzulden çok önce vuku bulmuş olabilmektedir. Bu durumda olay ile izahı için gösterildiği ayet arasında bağlantı kurulamamaktadır. Bazen de ayet ile ilgili birden çok sebep gösterilmekte, söz

<sup>194</sup> 18/el-Kehf, 110.

<sup>195</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ul-beyān*, XVIII. 136.

<sup>196</sup> T, III. 110.

<sup>197</sup> 17/el-İsrā', 26.

<sup>198</sup> Bu rivayeti Ebū Bekr el-Bezzār'ın (292/905) *Musned* isimli eserinde tespit edemedik, ama bu rivayeti Ebū Ya'lā'nın (307/920) *Musned* inde geçmektedir. Bkz. Ebū Ya'lā, Aḥmed ibn 'Alī ibn Musennā, *Musnedu Ebū Ya'lā*, Dāru'l-me'mūn, Dimeşk 1984, II. 334, hadis no: 1075; II. 534, hadis no: 1409.

<sup>199</sup> T, III. 36.

konusu durumda ya rivayetlerin arasını telif etmek, telifin mümkün olmadığı yerlerde de haberler arasında bir tercih yapmak gerekmektedir. Müfessirin bağlamda ortaya çıkan bu problemi de çözümlendiği görülmektedir. Yukarıdaki değerlendirdiğimiz 2/el-Bakara 26. ayet için iki farklı sebep nakledilir.

İbn Mes‘ūd (32/652) ve İbn ‘Abbās’ın (68/687) bildirdiklerine göre münafıkların durumu 2/el-Bakara suresinin başındaki misallerle anlatılınca, nifak ehli Allah böyle misaller vermekten münezzehtir dediler. Onların bu sözlerine cevap olarak 2/el-Bakara 26 ve 27. ayetler inzal edildi. Diğer görüş ise Kātāde’den (117/735) nakledilmiştir. Buna göre Allah kitabında sinek ve örümceği zikredince müşrikler “Örümcek ve sinek niçin kitapta zikrediliyorlar.” dediler. Bunun üzerine Allah *إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها* ayetini indirdi.

Ayetin inzaline sebep olarak gösterilen ikinci rivayet ayetin Mekki olmasını gerektirmektedir. Hâlbuki 2/el-Bakara Medeni bir suredir. Müfessir bu gerçeği göstererek Kātāde’den (117/735) gelen kavli reddeder.<sup>200</sup>

Örnek 6:

eṭ-Ṭaberānī’nin (360/970) İbn ‘Abbās’tan (68/687) naklettiğine göre 3/Ālu ‘İmrān 190-194 ayetler şu sebeple inmiştir:

Kureyş Yahudilere giderek “Mūsā size neyle geldi?” dediler. Onlar “Asası ve bakanlar için beyaz eli ile” cevabını verdiler. Sonra Hıristiyanlara gidip “İsā size neyle geldi?” diye sordular. Onlar da “Anadan doğma körü ve alacayı iyileştirir, ölüleri diriltirdi.” dediler. Bundan sonra Rasululah’a (sas.) varıp “Rabbine dua et de Safa tepesini bizim için altın yapsın.” dediler. O da Allah’a dua etti. Bunun üzerine *إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب* ayetleri nazil oldu.<sup>201</sup> İbn Keşir bu ayetlerin Medine’de indiğini ama müşriklerin Safa’nın altın olmasını Hz. Peygamber Mekke’de iken istediklerini söyler. Şu hâlde bu rivayet müşkildir. Ayete sebep olarak gösterilemez.<sup>202</sup>

<sup>200</sup> T, I. 64. Kātāde’den (117/735) gelen başka bir rivayette ise “Allah kitabında sinek ve örümceği zikredince dalalet ehli Allah bunları zikretmekle neyi kastetti?” dediler. Bunun üzerine bu ayetler nazil oldu” denilmektedir. Müfessir bu bilgiyi yukarıdaki Kātāde rivayetinden hakka daha yakın görür.

<sup>201</sup> Ṭaberānī, *Mu‘cemu’l-kebīr*, XII. 12, hadis no: 1231.

<sup>202</sup> T. I. 437-438.

### Örnek 7:

eṭ-Ṭaberī (310/923), Muḥammed ibn Ka‘b el-Ḳuraṣī’den (118/736) şu malumatı aktarır:

Allah “Ehl-i Kitap senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni isterler.” ayetinden “küfretmeleri ve Meryem’e büyük iftirada bulunmalarından”<sup>203</sup> kavline kadar indirdi. Resulullah bu ayetleri Yahudilere okuyup onların habis işlerini kendilerine haber verince, Yahudiler Allah’ın indirdiklerinin bütününe reddettiler ve “Allah beşerden kimseye hiçbir şey indirmemiştir; ne Mūsā’ya ne İṣā’ya ne de herhangi bir peygambere” dediler. Resulullah ‘Hiç kimseye mi?’ diye sordu bunun akabinde “Allah hiçbir insana bir şey indirmedir.” demekle, Allah’ın kadrini gereği gibi takdir etmediler”<sup>204</sup> ayeti nazil oldu.<sup>205</sup>

İbn Keşīr, Ḳuraṣī’nin (118/736) bu sözlerini şüpheyile karşılar. Zira Yahudilerin peygamberlere vahyin gelmesini inkârları üzerine indiği söylenen 6/el-En‘ām 91 ayet Mekkidir. Hz. Peygamber’in İsrailoğullarının yaptıkları şenaatleri yüzlerine vurmak için okuduğu 4/en-Nisā’, 153-156. ayetler ise Medenidir ve Yahudilerin Peygamber’den kendilerine özel bir kitap indirmesini istemeleri üzerine nazil olmuştur. O hâlde Medeni bir ayetin ardından Mekki ayetin nuzulü nasıl mümkün olacaktır.<sup>206</sup> Şu tespiti de yapmak gerekir ki müfessir 6/el-En‘ām, 91. ayeti bazı müfessirlerin Medeni olarak kabul ettikleri bilgisini vermektedir.<sup>207</sup> Buna rağmen o, ayetin Mekki olduğuna hükmederek bu sonuca varır.

### Örnek 8:

İbn Ebī Ḥātīm’in (327/939) tefsirinde bildirdiğine göre, Zubeyr ibn ‘Avvām (36/656) <sup>208</sup>ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله (36/656) ayetinin Habeşistan’a hicret sırasında, yılan ısırması sonucu ölen, Ḥālīd ibn Ḥızām (?) hakkında nazil olduğunu söyler.<sup>209</sup> Ebu’l-Fidā’ İbn Keşīr, nakledilen bu rivayetin ayetin nüzul sebebi olamayacağı kanaatindedir. Zubeyr ibn ‘Avvām’ın (36/656) naklettiği olay

<sup>203</sup> 4/en-Nisā’, 153-156.

<sup>204</sup> 6/el-En‘ām, 91.

<sup>205</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘ul-beyān*, IX. 401.

<sup>206</sup> T, I. 585.

<sup>207</sup> Bkz. T, II. 156.

<sup>208</sup> 4/en-Nisā’, 100.

<sup>209</sup> İbn Ebī Ḥātīm, *Tefsir*, IV. 328.

Mekke’de vuku bulmuştur. Hâlbuki bu ayet Medine’de nazil olmuştur. Müfessire göre Zubejr’in, Hâlid ibn Hızâm’ın ölümünü iniş sebebi olarak göstermesi ayetin hükmünün söz konusu olaya da şumulündendir.<sup>210</sup> Sahabi de buna dikkat çekmek istemiş olabilir.

### 3.3. FIKIH

İbn Keşîr, hukuk alanında da kendisini yetiştirmiş, bu sebeple tercüme yazarları tarafından fakih olarak tavsif edilmişti. “Aldığı görevler ve İlmî kişiliği” konu başlığı altında onun, muasırı olan devlet ricali, âlimler ve avam tarafından fetvasına itimat edilen bir âlim olarak kabul edildiğine değinmiştik. Müfessirin hukuka vukufiyyeti ayetlerin tefsirinde de kendini göstermektedir. İbn Keşîr, özellikle ahkâm ayetlerini izah ederken konunun fihhi veçhesine de dikkat çekmiş, ayetin fakihler tarafından nasıl algılandığını nazara sunmuştur.<sup>211</sup> Bu meyanda ayetlerden çıkan hükümlere de değinmiş ve müctehid imamların görüşlerini aktarmıştır. Müfessir fihhi konulara değinirken titiz davranmış, konuyu ana hatları ile anlatmayı tercih etmiş ve genellikle teferruata girmemiştir. Bunun için o, fakihlerin tercihlerini verdikten sonra, fikh kitaplarına atıfta bulunarak meselenin tafsilatının oralardan incelenmesini istemiştir.<sup>212</sup> Aynı gaye ile yer yer kendi eserlerini,<sup>213</sup> özellikle de *Kitābu’l-ahkāmī’l-kebīr*’ini referans göstermiştir. Örneğin; nikâhta kefaet’in gerekmediğini veya din dışındaki meselelerde denklik aranmayacağını savunan âlimler, “Ey insanlar! Şüphesiz, sizi bir erkekle bir kadından yarattık, tanışasınız diye sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Mutlaka sizin Allah katında en şerefliiniz, en takvalınızdır.”<sup>214</sup> ayetini delil getirmektedirler. Nikâhtaki denkliği savunanlar ise, başka delillere yönelmişlerdir. Müfessir, bu bilgileri verdikten sonra, konunun fikh kitaplarında tartışıldığını, kendisinin de *Kitābu’l-ahkām*’da meseleyi ele aldığını söylemiş,<sup>215</sup> böylece ayeti teferruata dalmaksızın açıklamıştır.

İbn Keşîr, Şafii mezhebinin fakihlerindedir, tefsirinde de bu yönünü hissettirerek intisab ettiği ekolün görüşlerini aktarır ve İmam Şâfi’î’nin (204/819) kavillerine sık sık vurgu yapar. Zaman zaman diğer ekollerin metodolojisi, istidlal ettikleri naslar ve

---

<sup>210</sup> T, I, 543.

<sup>211</sup> Bkz. T, I, 458, 460.

<sup>212</sup> Bkz. T, II, 326.

<sup>213</sup> Bkz. T, I, 215, 224; II, 170.

<sup>214</sup> 49/el-Ĥucurāt, 13.

<sup>215</sup> T, IV, 218. Biğer örnekler için bkz. T, I, 282, 327, 337, 457, 466, 470, 474, 535; II, 14, 57, 99; T, III, 186.

verdikleri hükümlere değinse de bazen söz konusu mezhepleri hiç zikretmeksizin Şafii fıkhını aktarır. Bunun için o, pek çok yerde “Şāfi‘ī’nin mezhebi budur”,<sup>216</sup> “İmam Şāfi‘ī’nin görüşü şöyledir”<sup>217</sup> diyerek şafililerin hangi ayetten hangi ahkâmı çıkardıklarını gösterir. Söz konusu icthadların dayanağı olan hadisleri de zikreder.<sup>218</sup> Böylece, taklit ettiği müctehidin verdiği fetvalarda istidlal ettiği kaynakları da ortaya koymuş olur. Bu bağlamda değerlendirildiğinde müellif, okuyucuya Şāfi‘ī’nin icthad metodu hakkında temel bilgileri vermiş olur. O, bazen mezheb imamından nakledilen farklı icthadları “İmam Şāfi‘ī’den iki kavi nakledilir. Bunlardan eskisi şöyledir, yeni görüş ise şudur.” şeklindeki ifadeler ile aktarmayı da uygun bulur.<sup>219</sup>

Örnek:

Karısına yaklaşmayacağına yemin eden bir kişi dört ay sonunda yemininden döner ise kefaret gerekip gerekmeyeceği konusunda İmam Şāfi‘ī’nin eski ve yeni olmak üzere iki kavli vardır. Onun ilk görüşüne göre erkeğe kefaret gerekmez. İmamın bu kavlinin dayanağı Resulullah’tan (sas.) rivayet edilen şu hadistir; “Kim yemin eder de yemininden başkasını daha hayırlı görürse, onun kefareti yeminini terk etmesidir.”

Şāfi‘ī’nin (204/819) yeni fetvasına göre ise “İla” yapan bu kişiye, her yemin edene kefaretin vacubiyetinin umumi oluşu sebebiyle, kefaret gerekir. Bu husus sahih hadislerde bildirilmiştir ve cumhurun da görüşü böyledir.<sup>220</sup>

İbn Keşîr, eserinde bazen de İmam Şāfi‘ī’yi savunma ihtiyacı hissetmiştir. Örnek;

Müfessir 33/el-Ahżāb 56. ayetin tefsirinde de Peygamber’e salavat konusunu ele alır. Bu hususta mervi hadisleri değerlendirip salavat örneklerini de ihtiva eden rivayetleri sıralarken<sup>221</sup> namazda salavat getirmenin hükmü ile ilgili fıkhî tartışmaya da girer. İmam Şāfi‘ī’nin, namazda son teşehhütte Hz. Peygamber’e salavat okumayı vacip kabul ettiğini, bunu terk edenin namazının sahih olmayacağını söylediğini, bu görüşünü de Ebū Hureyre’den (58/678) bir hadise<sup>222</sup> dayandırdığını bildirir. İbn Keşîr, bazı

<sup>216</sup> Bkz. T, II. 169, 310, 326.

<sup>217</sup> Bkz. T, I. 234-235.

<sup>218</sup> Bkz. T, III. 239.

<sup>219</sup> Bkz. T, I. 234, 268; II. 337.

<sup>220</sup> T, I. 268.

<sup>221</sup> T, III. 507-509.

<sup>222</sup> eŞ-Şāfi‘ī, Muḥammed ibn İdrīs Ebū ‘Abdillāh, *Musnedu’s-Şāfi‘ī*, Dāru’l-kitābil’l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 42.

müteahhirin ulemanın Şāfi‘ī’yi bu icihadından dolayı kınadıklarını kaydeder. Onlar, İmam Şāfi‘ī’nin bu görüşü hılafına icmanın vuku bulduğunu Kāḍī ‘İyāḍ’ın (544/1149) nakillerine dayandırarak iddia etmektedirler. İbn Keşīr, bu iddiayı savunanları aşırı gitmekle suçlar. Bu âlimler, söz konusu icihadında Şāfi‘ī aleyhine icmanın oluştuğunu söylemekle de kendilerini tekellüfe sokmuşlardır. Çünkü ayetin zahiri, namazda Resulullah’a (sas.) salat etmenin vucubiyetini savunan görüşü desteklemektedir. Aralarında İbn Mes‘ūd (32/652), Ebū Mes‘ūd el-Bedrī(?), Cābir ibn ‘Abdillāh’ın (70/689) da bulunduğu sahabeden bir cemaat de ayeti bu şekilde tefsir etmiş ve bu meyanda hadisler rivayet etmişlerdir. Müfessir, sahabe ve tabiinden de bir grubun savunduğu bu görüşe dayanarak İmam Şāfi‘ī’nin namazda salavatın vucubiyetine hükmettiği sonucuna varır. Üstelik Şāfi‘ī, icihadında yalnız değildir. Çünkü Aḥmed ibn Ḥanbel (241/855) ve ashabı, hatta Maliki imamlarından İbnu’l-Mevazi diye bilinen Muḥammed ibn İbrāhīm (269/882)<sup>223</sup> de aynı hükme varmıştır.

Müfessir yukarıdaki iddialarını desteklemek için daha önce naklettiği hadislerle ilaveten Ebū Dāvūd, et-Tirmizī ve İbn Ḥanbel’de tahrir edilen bir rivayeti delil gösterir. Bu rivayette Resulullah, namazında dua eden fakat Allah’ı övmeyen Peygamber’ine salat etmeyen birini görünce: ‘Bu acele etti.’ der. Sonra adamı çağırıp “Sizden birisi namaz kılarken önce Allah’a hamd ve sena ile başlasın. Sonra Peygamber’e salat etsin, sonra da dilediği gibi dua etsin.” buyurur.<sup>224</sup> Namazda salavatı emreden bu rivayetler, sahabe ve tabiin icihadı ve bunları temel alarak hükme varan müctehidlerin görüşü göz önünde bulundurulduğunda İmam Şāfi‘ī’nin hılafına icma olduğu iddiasından söz edilemez.<sup>225</sup>

Müfessir her yerde İdris eş-Şāfi‘ī (204/819) ile mutabık değildir. O, bazı yerlerde imamı yerine, cumhuru haklı görmektedir. Örneğin, فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا “Eğer aralarında adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız, o zaman bir tane ile veya sahip olduğunuz cariye ile yetinin. Bu sizin adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.” ayetindeki ذلك أدنى ألا تعدلوا lafzına, Zeyd ibn Eslem (136/753), Sufyān ibn ‘Uyeyne (198/814) ve İmam Şāfi‘ī’nin (204/819) “Ailenizin

<sup>223</sup> ez-Zehebī, bazılarının İbnu’l-Mevazi’nin ölüm tarihi olarak 281/894 yılını gösterdiklerini fakat bunun doğru olmadığını söyler. Bkz. ez-Zehebī, *Siyeru ‘alāmi’nubelā*, VI. 13.

<sup>224</sup> Ebū Dāvūd, *Sunen*, I. 551, hadis no: 1483; et-Tirmizī, *Sunen*, V. 517, hadis no: 3477; Aḥmed ibn Ḥanbel, *Musned*, VI. 18, hadis no: 23983.

<sup>225</sup> T, III. 508.

<sup>226</sup> 4/en-Nisā’, 3.

çoğalmaması için bu daha uygundur.” anlamı vermişlerdir. Bu mana Tevbe suresindeki *وإن خفتم عيلة*<sup>227</sup> lafzından alınmadır ve “fakirlikten korkarsanız” manasına gelmektedir. Bu durumda “Hür kadınlar ile evlenme sonucunda ailenin sayısı çoğalır da fakir düşerim korkusu olur ise bir eş ile veya cariye ile yetinin.” anlamı çıkmaktadır. Ancak İbn Keşir, bu açıklamayı kabul etmez. Zira hür kadınlar ile çoğalan aile, cariyeler ile de çoğalır. Bu durumda da korkulan yine gerçekleşmiş olur. Şu hâlde cumhurun kavli olan “Bu, zulmetmemenize daha uygundur.” açıklaması daha sahihtir.<sup>228</sup>

Mezhep bağlılığı İbn Keşir’i körü körüne taklide sevk etmediği gibi taassuba da sürüklememiştir. Onun beyanlarında her ne kadar bağlı bulunduğu Şafiiliğin etkisi görünse de İbn Keşir, diğer ekollerin görüşlerine yer vermiştir. Mezheb imamlarının ayetlerden anladıklarını ve ahkâm ayetlerinden çıkardıkları hükümleri bir bütün içinde vermeye gayret etmiş,<sup>229</sup> onların görüşlerini, fetvalarını, icihadlarını aktarmıştır. Bunu yaparken konuyu bir fakih olarak ele almış âlimleri destekleyen diğer ayet ve hadisleri, selefin çıkarım ve sözlerini de naklederek sunmuş,<sup>230</sup> istidlalde kullanılan bütün nasları arz etmiştir. Eser, rivayet merkezli bir tefsir olmasına rağmen, ilgili ayetlerde ahkâm tefsirlerini çağrıştırmaktadır. Tefsir bu yönüyle dört mezhebin ahkâmının istihrac ettiği nasları göstermesi ve ekollerin birbirine daha sağlıklı bakabilmelerine katkısı sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir.

*Tefsiru’l-ğur’āni’l-‘azīm*’i okuyan herkes, mezhep taassubuna sapmadan tüm imamların Kur’an’dan çıkarımlarını bir arada bulabilmektedir. Bu da eserin değerini arttıran bir diğer husustur. Bu son özellik tefsirin ilgi alanına hukukun da girdiği algısını pekiştirmektedir. Zira İbn Keşir, müfessirlerin tevilleriyle fukahanın fetvalarının, aslında aynı kaynaklara müstenit olduklarını, yani Kur’an ve sünnete dayandıklarını göstermeyi amaçlamıştır. Aslında bu haklı bir gayedir. Çünkü fakihlerin yaptıkları da bir çeşit tefsir uygulamasıdır. Onların sünnet ve rivayetler ışığında Kur’an’dan anladıkları mezhepleri şekillendirmiştir. Bu yönüyle tefsir, fikhî da ilgilendirmektedir.

Müfessirin bir diğer amacı da mezheplerin benzerliklerine dikkat çekerek bunlar arasında ortak noktalara vurgu ile ayrışmayı önlemek olabilir. Aynı verileri esas alan,

---

<sup>227</sup> 9/et-Tevbe, 28.

<sup>228</sup> T, I, 451.

<sup>229</sup> Bkz. T, II, 455.

<sup>230</sup> Bkz. T, I, 276.



benzer prensipleri kullanan kişilerin ayetlerden çıkardıkları hükümlerin birbiri ile tearuz etmemesi doğaldır. Bunun için, âlimlerin çıkarımları birbiri ile uyumuş, fakihler çoğu yerde aynı fetva üzerinde birleşmişler, benzer şeyleri söylemişlerdir. İhtilaf edilen noktalar ise azdır ve temelde değil teferruatta vaki olmuşlardır. Müfessir, bu uygulaması ile ihtilafın tefrika değil çeşitlilik olduğunu göstermiş, cedel ve mücadeleyi önlemeye çalışmıştır. Örnek:

el-Buhārī'nin (256/870) İbn 'Umar'den (73/692) naklettiğine göre وإن خفتم عيلة الحج<sup>231</sup> lafzından kastedilen; Şevval ve Zilkade ayları ile Zilhicce ayının on günüdür. İbn Keşir, aynı mananın sahabe ve tabiinden de nakledildiği kaydını düştükten sonra, “Şāfi'ī, Ebū Ḥanīfe, Aḥmed ibn Ḥanbel, Ebū Yūsuf (182/798) ve Ebū Şevr'in (240/855)<sup>232</sup> mezhebi de budur.”<sup>233</sup> diyerek ortak yöne dikkat çekmiştir.

İbn Keşir, sadece diğer mezhep imamlarının değil mezhep içi müctehidlerin de fikirlerine vakıftır. Hatta bu tür âlimlerin kimi görüşlerini eleştirmiştir. Örneğin o, Ebū Yūsuf'un korku namazının neshine hükmettiği bilgisini vermiştir. Ebū Yūsuf, bu görüşüne Hendek savaşında Hz. Peygamber'in namazı geciktirmesini delil getirmiştir. İbn Keşir ise, Hendek'ten sonra da salatı havfın kılındığını delil getirerek müctehidin iddiasına karşı çıkmıştır.<sup>234</sup>

Müfessir, özellikle Ehl-i Sünnet kapsamına giren mezheplerden, fikirlerini eleştirdiği müctehidler için hakaret ifadesi olabilecek nitelermeler kullanmamıştır. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi onların mesnetlerini de nakletmekle yetinmiştir. Müntesibi olduğu mezhebin selefine saygı gösterdiği gibi diğer mezhep imamlarına da hürmet etmiştir. Bunun için fikrine veya rivayetine itimat ettiği âlimlere saygı ifadeleri kullanmıştır. Bu bağlamda eserinde yüzlerce kez رحمه الله lafzı ile dua etmiştir. Bu duayı İmam Şāfi'ī (204/819)<sup>235</sup> için çok sık kullansa da Aḥmed ibn Ḥanbel (241/855),<sup>236</sup>

<sup>231</sup> 2/el-Bakara, 198.

<sup>232</sup> Şafii fakihî olan İbrāhîm ibn Ḥālid ibn Ebī'l-Yemān Ebū Şevr'in müstakil bir mezhebi olduğu da söylenir. Ebū Şevr, İmam Şāfi'ī ve Aḥmed ibn Ḥanbel ile arkadaşlık yapmıştır. O, İbn Ḥanbel'in değer verdiği ve kendisinden övgüyle bahsettiği bir âlimdir. Bkz. İbn Ḥacer el-'Askalānî, *Tehzîbu't-tehzîb*, I. 102; Ḥayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lām kāmûsu teracim li eşheri'r-ricāl ve'n-nisā' mine'l-'arabi ve'l-'acemi ve'l-musteşrikin*, Dāru'l-'ilm li'l-melāyîn, Beyrut 1980, I. 37; Ebū İshāk Cemāluddîn İbrāhîm ibn 'Alî ibn Yūsuf eş-Şirāzî, *Kitābu tabakāti'l-fukahā*, tah. İhsān 'Abbās, Beyrut 1970, I. 93.

<sup>233</sup> T, I. 236. Benzer örnekler için Bkz. T, I. 268, 274-280, 337, 469; II. 9, 22, 295, 574; III. 305.

<sup>234</sup> T, I. 547.

<sup>235</sup> Bkz. T, I. 235, 245, 259, II. 8, 55, 231, III. 54, 178.

<sup>236</sup> Bkz. T, I. 215, II. 21, III. 57.

İmam Mâlik (179/795)<sup>237</sup> ve Ebû Hânîfe'ye (150/767)<sup>238</sup> de aynı kelimeler ile ihtiram etmiştir. O, bu müctehitlerin cumhurun hilafına verdikleri hükümleri dillendirirken bile bu çerçevede cümleler kullanmıştır. Örneğin, 24/Nûr suresinin ilk ayetlerini izah ederken<sup>239</sup> şunları söylemiştir:

“Bu ayette zina edene verilecek had cezasının hükmü vardır ki bu konuda âlimler arasında tafsilat ve niza vardır. Hür, baliğ ve akıllı olduğu hâlde; ister hiç evlenmemiş bekâr olsun isterse sahih bir nikâh ile evlenip zifafa girmiş olsun, zina eden herkesin cezası vardır. Zani, evlenmemiş bekâr birisi ise ayet gereği onun haddi yüz değnektir. Âlimlerin çoğunluğuna göre, buna bir sene sürgün cezası da eklenir. Fakat Ebû Hânîfe rahîmehullâh cumhura muhalefet etmiştir. Ona göre sürgün devlet başkanının iradesindedir, dilerse sürgün eder dilerse etmez.”<sup>240</sup>

İbn Keşîr'in hükmün mevzu bahis edildiği meselelerde tüm mezheplerin görüşlerini aktarma gayreti içinde olmasını, bunu yaparken varılan her bir kanaatin temel saiklerini şekillendiren argümanları sunmak istemesini, görüşlerine karşı çıksa da müctehid imamlardan saygıyla bahsetmesinin sebebini onun birleştirici üslubuna bağlayabiliriz. Müfessirin böyle bir yol geliştirmesinde yetiştiği ortamın ve ilim aldığı hocalarının rolünü de göz ardı etmemek gerektiği kanaatindeyiz. Zira onun üstadları arasında birçok mezhepten âlimler vardı. Müfessir onlardan mezheplerin inceliklerini öğrenmiş ve bu bilgileri eserlerinde ustalıkla kullanmıştır.

### 3.4. TASAVVUF

*Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm* bize İbn Keşîr'in tasavvufla da ilgilendiğini, bu ilim sahasında da derinlikli malumata sahip olduğunu işaret etmektedir. Tasavvuf ve tarikatların özellikle elit tabakada intişar ettiği, âlimlerin, hatta sultanların bile birer sufi<sup>241</sup> oldukları Memluk Devleti'nde yetişen müfessirin de bu disiplinden etkilenmemesi düşünülemez. O eserinin değişik yerlerinde tasavvufi çağrışımlar yapacak argümanları kullanmıştır.

<sup>237</sup> Bkz. T, I. 210, II. 11, III. 116.

<sup>238</sup> Bkz. T, I. 218, II. 62, 231, III. 260.

<sup>239</sup> 24/en-Nûr, 1-2.

<sup>240</sup> T, III. 260.

<sup>241</sup> İsmail Yiğit, “Memlukler”, *TDVİA*, XXIX. 95.

### Örnek 1:

إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب<sup>242</sup> ayetinin tefsirinde mutasavvıfların sözlerine yer verir. Bu bağlamda Şam'da yetişmiş mutasavvıflardan Şeyh Ebū Suleymān ed-Dārānī'den (205/820) “Evimden çıktığımda baktığım her şeyde Allah'ın bana lutfettiği nimetini görür ve ibret alırım.” cümlesini alıntılar. Bunun ardından ayete tefekkürü önceleyen mutasavvıfların sözleri ile devam eder. Bu beyanlardan birisi de Muğış el-Esved'e (?) aittir, o şunları söyler: “Her gün kabirleri ziyaret edin, bu, sizi düşündürür. Kalbinizle (mahşerde) duracağınız yeri görün. Cennetlik ya da cehennemlik olarak iki fırkaya ayrılanlara bakın. Kalp ve bedenlerinize - toz ve katları ile birlikte- cehennem zikrini hissettirin.”

Müfessirin, fikrine müracaat ettiği mutasavvıflar arasında Bişr ibn el-Hārş el-Hāfī (227/841) de vardır. O, tefekkür ile ilgili şunları söyler; “İnsanlar Alah'ın azametini düşünselerdi, O'na asla isyan etmezlerdi.”<sup>243</sup> İbn Keşīr'in bu ayetin tefsirinde mutasavvıflardan alıntı yapması onları bu ilahi hitabın merkezinde gördüğü ve “ülū'l-elbāb” olarak kabul ettiği izlenimini vermektedir.

### Örnek 2:

İbn Keşīr, 2/el-Bağara 250-252. ayetlerin tefsirini yaparken İbn Cerīr'in (310/923), Yaḥyā ibn Sa'īd el-'Aṭṭār el-Enşārī (?) kanalıyla rivayet ettiği iki hadis alıntılar. İlk hadiste 'Abdullāh ibn 'Umar Resulullah'ın (sas.) “Allah bir salih Müslüman sebebiyle komşularından yüz ev halkından belayı defeder.” dediğini rivayet eder. İkinci hadiste ise Cābir ibn 'Abdillāh Resulullah'ın (sas.) şöyle söylediğini nakleder “Allah salih bir Müslüman adam sebebi ile onun çocuklarını, çocuklarının çocuklarını, ev halkını ve çevresindeki ev halklarını ıslah eder. O salih kişi aralarında olduğu müddetçe de Allah'ın hıfzında olmayı sürdürürler.”<sup>244</sup> İbn Keşīr bu iki hadisin senesinde olan Yaḥyā ibn Sa'īd'in (?) zayıf biri olduğunu söyleyerek hadislerdeki sorunu gösterir. Ardından İbn Merduyeh'ten (416/1025) konuyu destekleyecek iki hadis alarak önceki hadisleri kuvvetlendirir. İbn Merduyeh'in Şevbān'dan (54/674) merfu olarak rivayet ettiği birinci hadiste Resulullah (sas.) şöyle buyurur: “Allah'ın emri

<sup>242</sup> 3/Ālu 'İmrān, 190.

<sup>243</sup> T, I. 438.

<sup>244</sup> eṭ-Ṭaberī, *Cāmiu'l-beyān*, V. 374-375.

(kıyamet) gelinceye kadar içinizde yedi kişi olmaya devam edecek ki siz onlar sayesinde zafere ulaşırsınız, size onlar sayesinde yağmur yağdırılır ve onlar sayesinde rızık verilir.” ‘Ubadı ibn Şamit’in (34/655) rivayet ettiği diğer hadis ise şöyledir: “Ümmetimin içinde ebdâl otuz kişidir. Onlar sayesinde rızıklandırılırsınız, onlar sayesinde size yağmur yağdırılır, onlar sayesinde zafere kavuşursunuz.”<sup>245</sup>

İbn Merduyeh’ten (416/1025) alıntılanan bu hadisler her ne kadar eṭ-Ṭaberānī’nin (360/970) tahrir ettiği hadisleri desteklese de aynı zamanda müfessirin tasavvufi bir temayülünün olduğunu da işaret etmektedir. Zira bunlar, savundukları ricalu’l-ğayb ve tevessül gibi konularda mutasavvıfların söylemlerini destekleyebilecek rivayetleridir.

İbn Keşir, ayetleri açıklarken âlimlerin rüyalarını da bilgi kaynağı olarak değerlendirmiştir. Keşf, ilham<sup>246</sup> ve rüya ile ihticac, günümüzde ilmî bir yöntem olarak kabul edilmemektedir. Bu uygulamanın benzerlerinin sadece tasavvufi kitaplarda veya işari tefsirlerde görüldüğü düşünülerek, rüyaların konu edildiği eserler hafife alınmaktadır. *Tefsiru’l-kur’āni’l-‘azîm*’deki örneklerden anlaşıldığına göre söz konusu metot, müfessirin hayat sürdüğü asırda kabul gören mervi bir usul idi.

### Örnek 3:

“...Onlar, kendilerine yazık ettikleri zaman, sana gelip Allah’tan bağışlanmalarını dileselerdi, Peygamber de onlara mağfiret dileseydi, elbette Allah’ı, daima tevbeleri kabul edici ve çok merhamet edici bulurlardı.”<sup>247</sup> ayetinde günah işleyenlerin Allah Elçisinin yanına varıp tevbe etmeleri emredilmekte, onların böyle yapmaları hâlinde günahlarının bağışlanacağı bildirilmektedir. Müfessir konuyu beyan için Ebü Naşr ibn es-Şabbâğ’ın (477/1084) el-‘Utbi’den (?) naklettiği şu olayı kaydeder:

“Hz. Peygamber’in kabri yanında otuyordum. Bir arabî geldi ve ‘es-Selāmu ‘aleyke ya rasūlallāh, Allah’ın ‘Onlar, kendilerine yazık ettikleri zaman, sana gelip Allah’tan bağışlanmalarını dileselerdi, Peygamber de onlara mağfiret dileseydi, elbette Allah’ı, daima tevbeleri kabul edici ve çok merhamet edici bulurlardı.’ buyurduğunu işittim. İşte günahlarımdan istiğfar ederek ve Rabbime benim için şefaathçi olmanı

<sup>245</sup> T, I. 303.

<sup>246</sup> Bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 67-69.

<sup>247</sup> 4/en-Nisā’, 64.

isteyerek sana geldim.’ Bedevi, Resulullah’ı (sas.) öven bir şiir de söyledikten sonra ayrılıp gider. Arabînin ardından uyku bastırıp uykuya dalan el-‘Utbî’nin (?) rüyasına giren Hz. Peygamber ona: ‘Ey ‘Utbî, bedeviye git ve Allah’ın kendisini bağışladığını ona müjdele.’ der.”<sup>248</sup> Müfessirin aktardığı bu rüyadan onun, ayetin kapsamının Hz. Peygamber’in vefatından sonraya da şamil olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebepten ravzasını ziyaret edip bağışlanma dileyen affedilmektedir.

#### Örnek 4:

Örneklerini Muhyiddin İbnu’l-‘Arabi’de (638/1240) gördüğümüz<sup>249</sup> ‘rüya yoluyla hadis tetkiki’, mutasavvıfların başvurdukları bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Müfessir İbn Keşir de bu metodu hadisin sıhhatinin tespitinde kullanmıştır. İnsanlardan pek çoğu “Bağışlanmış bir kişi ile yemek yiyen de bağışlanır.” şeklinde bir hadis naklederler. Hâlbuki ayette; “Allah, inkâr edenlere, Nuh’un karısı ile Lût’un karısını misal verdi. Bunlar, kullarımızdan iki salih kulun nikâhı altında idiler. Böyle iken onlara (dinde) hıyanet ettiler. (O iki peygamber) Allah’ın azabından onları, hiçbir şeyle kurtaramadılar. O iki kadına: “Ateşe (diğer) girenlerle beraber girin.” denildi.”<sup>250</sup> buyrulurken peygamberle izdivacın kurtuluş garantisi olmadığı bildirilmektedir. O hâlde bu hadisin sahih olması düşünülemez.

Müfessir ayete arz ederek aslı yoktur dediği bu rivayet hakkında şöyle bir rüya da nakleder:

Bazı salihlerden Nebi’yi (sas.) rüyasında gördüğü, “Ya Rasulallah sen “Bağışlanmış bir kişi ile yemek yiyen de bağışlanır?” dedin mi? diye sorduğu, O’nun da “Hayır ama şimdi söylüyorum.” cevabını verdiği rivayet edilir.<sup>251</sup>

#### Örnek 5:

İbn Keşir, tasavvufun konuları arasında yer alan keramete de değinmiştir. O, Allah’ın Meryem’i yad ettiği ayetleri<sup>252</sup> açıklarken, Hz. Zekeriyâ’yı hayrete düşüren

<sup>248</sup> T, I. 519-520.

<sup>249</sup> Bkz. Mehmet Ayhan, *Fütûhât-ı Mekkiyye’de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivayetler*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 165-201.

<sup>250</sup> 66/et-Taḥrîm 10.

<sup>251</sup> T, IV. 393.

<sup>252</sup> 19/Meryem, 16-21.

büyük kerametlerin Meryem'den sadır olduğunu kaydeder.<sup>253</sup> Allah'ın ikramlarının tebeyyün ettiği ayetini izah ederken ise; “Zekeriyâ (as.) onun yanına girdiğinde meyveler bulurdu, bunlar mevsim yaz ise kış, kış ise yaz meyveleri olurdu... Bu ayet evliyanın kerametine delildir.”<sup>255</sup> diyerek, itikadi bir tartışma konusu kabul edilip, akaid kitaplarında kendine yer bulan,<sup>256</sup> kerametini Kur’ani delilini gösterir. 2/el-Bakara suresindeki, وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ 257 ayetinin açıklamasında ise, el-Ḳurṭubî’den (671/1272) nakille, peygamberlerin dışında, harikulade hâl göstermenin velayetin hucyeti olamayacağını söyler.<sup>258</sup> İbn Keşîr, burada Rafiziler ve bazı sufilerin ileri sürdükleri ve İslam akidesine uymayan bir iddiayı tenkid etmek ister. Zira onlar, “Harikulade şeyleri gösterenler evliya olmasalardı, Allah onlardan bu hâlleri izhar etmeyecekti, şu durumda bu gibi hâller söz konusu kişilerin mutlak veliliğine delildir.”<sup>259</sup> derler.

Müfessir itirazına, kâfirlerin de harikulade şeyler gösterdiklerini bunun Kur’an ve sünnet ile sabit olduğunu gerekçe gösterir. Resulullah’ın (sas.) kâfir olan İbn Şayyâd’dan (63/682)<sup>260</sup> gizlediği şeyi bilmesini istemiş, İbn Şayyâd da bu şeyi bilmişti. Yine hadislerde sabit olduğu üzere Deccal pek çok harikalar gösterecektir. İbn Keşîr’in keramet konusundaki görüşü şöyledir, olağanüstü şeyler gösterenler iman ile ölmüşler ise bunların velayetine hükmedilir, aksi takdirde bu gibi hâller kişinin Allah dostu

<sup>253</sup> T, III. 114.

<sup>254</sup> 3/Âlu ‘İmrân, 37.

<sup>255</sup> T, I. 360.

<sup>256</sup> Bkz. İbn Ebû'l-‘İzz, *Şerhu'l-‘Aḳîdetu't-Ṭahâviyye*, tah. Muḥammed Naşîru'd-dîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1399, s. 558-564; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-akaid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 314-318; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1972, s. 175-177; Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevi, *Ehl-i Sünnet İtikadi*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1980, s. 51-52; Mehmed Zahid Kotku, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 219-223; Hakîm Semerkandî, *Sevâd-ı ‘Azam-Doğru Yol*, çev. Sıdkı Güllü, Bedir Yayınevi, İstanbul 1991, s. 59-61. Kerametini tasavvufi açıklaması için bkz. Ömer Ziyauddin Dağıstani, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, çev. İrfan Gündüz, Yakup Çiçek, Seha Neşriyat, İstanbul, ty., s. 184-187.

<sup>257</sup> 2/el-Bakara, 34.

<sup>258</sup> Bu bölüm ve öncesindeki açıklamalar *Tefsîru'l-ḳur’âni'l-‘Azîm*’in çevirisinde tercüme edilmeksizin atlanmıştır. Bkz. T, I. 77-78; krş. L, II. 290.

<sup>259</sup> el-Ḳurṭubî, *Tefsîr*, I. 204.

<sup>260</sup> İbn Şayyâd Resulullah’ın (sas.) döneminde doğmuştur. İsmi ‘Abdullâh ibn Şâ’id’dir. Yahudi asıllıdır. Sahabiler onun bazı özelliklerinin hadislerde bildirilen deccala benzemesi sebebiyle İbn Şayyâd’ın deccal olabileceğinden şüphelenirlerdi. Bkz. İbn Hacer el-‘Asḳalânî, *e-l-İşābe*, II. 388-389. İbn Şayyâd’ın akıbeti hakkındaki bilgiler çelişkilidir. Bir iddiaya göre Medine’de ölmüştür. Bir diğer iddiaya göre ise Harre günü ölmüş fakat cesedi bulunamamıştır. Harre olayı 63 yılında vuku bulmuştur. Bkz. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ’ ve'l-luğât*, tah. Muştâfâ ‘Abdülkâdir ‘Atâ, www.islampport.com, I. 887.

olduğunu ispat etmezler. O bu kanaatine destek olarak, Leyṣ ibn Sa‘d (175/791) ve İmam Şāfi‘ī’nin (204/819) “Suda yürüyen, havada uçan bir adamı gördüğünüzde onu kitap ve sünnete arz etmeden ona aldanmayın.” cümlesini naklederek konuyu bağlar.<sup>261</sup>

Müfessirin keramet hakkında yazdıkları onun tasavvufun da Kur’an ve sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatini taşıdığını göstermektedir. Bu özellikler bir kişide yoksa onun havada uçması haklılığını ispat etmez. Bu veriler de göstermektedir ki müfessirin kabul ettiği tasavvuf Kur’an ve sünneti merkeze alan bir sistemdir.

---

<sup>261</sup> T, I. 78. Bkz. T, III. 399.

## SONUÇ

Tefsirlerde çeşitli problemler bulunmaktadır. Bu problemlerin bir kısmı rivayet kaynaklıdır. Tefsir kitaplarında, birbirini nakz eden ifadeler Hz. Peygamber'e isnad edilmektedir. Bir ayetin tevili için istihdam edilen bazı hadisler, diğer ayetler veya sahih hadisler ile çelişebilmektedir. Sahabe kavillerinde de aynı durumdan bahsetmek mümkündür. Sahabelerden aynı konuda farklı kaviller nakledilmekte, bu nakillerin bazıları, bir kısım ayet ve sahih hadisler ile tearuz etmektedir. Hatta bir sahabinin bir ayet hakkındaki farklı tevilleri birbirini nakz edebilmektedir. Rivayet temelli problemlere, müfessirlerin farklı bakış açıları da (farklı fikir ve itikatta olmaları, düşüncelerini eserlerine yansıtma gayretleri vs.) eklenince tefsir, içindeki problemlerin çözümü imkânsız, bu sebeple de diğer ilimler nezdinde huccet kabul edilmeyen bir saha olarak görülmüştür.

İbn Keşîr'in eserini telifteki gayesi, ayetleri ilgilendiren nakilleri ilgili yerlerde zikrederek sadece rivayete dayalı bir tefsir tasnif etmek değildir. O, ele aldığı konularla, tefsirlerdeki sorunların temelde nerelerden kaynaklandığını tespit etmiş ve bu problemlere çözüm aramıştır. İbn Keşîr'e göre problemlerin çözümü için meselenin temeline inmek gerekir. Bunun için o, rivayetlerin kaynağını ve sıhhat derecesini tespit için çabalamıştır. İbn Keşîr, rivayet problemlerinden ari bir tefsir tasnifi dışında aynı zamanda Kur'an ve sünnete muvafık bir metot da geliştirerek tefsir çalışmasının uygulamalı olarak nasıl yapılması gerektiğini göstermek istemiştir. Hadisçi kimliği ve rical ilmine hakimiyeti sayesinde de istediği hedefe ulaşmakta pek zorlanmamıştır.



İbn Keşîr'in, hocası el-Birzālî'nin (739/1339) tarihle ilgili *el-Muktefî* isimli eserine yaptığı zeyl için söylediği şu sözler, onun eserlerini telifteki hedefinin ne olabileceğinin ipuçlarını vermektedir: “Hz. Âdem'den günümüze kadar yazdıklarım burada sona erdi. Hamd ve minnet Allah'adır. Hārîrî (?) ne güzel söylemiş; 'Bir ayıp görürsen gediği kapa / Aybı olmayan kimse kıymetlenir ve yücelir'”.<sup>1</sup> İbn Keşîr'e göre, sorunlar birer ayıp, kapatılması gereken birer gediktir. Onun rivayetleri önceleyerek yaptığı tüm faaliyetler de, gediğin kapatılmasına yönelik çabalardır. Bu meyanda o, *Tefsîru'l-ğur'ânî'l-'azîm*'i de tefsir ilminde görünen kusurları düzeltmek için kaleme almıştır.

İbn Keşîr'in tefsir yazmayı ne zaman planlamaya başladığını tespit etmek oldukça güçtür. Ama *Tefsîru'l-ğur'ânî'l-'azîm*'de, 742/1342 yılında vefat eden kayınpederi el-Mizzî'ye (742/1342) ömrünün uzun olması için dua etmesi, İbn Keşîr'in tefsir yazmaya kırk yaşından önce başladığını göstermektedir. Müfessirin, tefsirinin mukaddimesinin büyük bir kısmını, hocası İbn Teymiyye'nin (728/1328), *Muğaddimetu fî uşûli't-tesfîr*'inden iktibas ettiği bilgisinden hareketle, İbn Keşîr'deki tefsir yazma arzusunun Hocasının daha etkisinde olduğu gençlik çağlarında şekillendiğini söyleyebiliriz. Tefsir ilminin rivayet temelli problemleri İbn Keşîr'in zihnini öğrencilik yıllarından itibaren meşgul etmiş olmalı. O, öğrencilik yıllarından itibaren çözüm yolları üzerinde kafa yormuş, sorunsuz bir eser telif ederek tefsiri sağlam temeller üzerine bina etmek istemiştir.

İbn Keşîr, ayetlerin tefsirinde istihdam ettiği hadisleri sened zinciri ile birlikte nakletmeyi tercih etmiştir. Örneklerini ilk dönem müfessirlerinde gördüğümüz bu usul, eṭ-Ṭaberî (310/923) ve İbn Ebî Hâtim (327/939) sonrasında pek kullanılmamıştır. İbn Keşîr'in hicri dördüncü asırdan itibaren terk edilen bu uygulamayı tekrar kullanması, tefsirinin rivayet kaynaklı olmasına bağlanabilir. Hadislerin ravi silsilesi ile birlikte şifahi olarak nakledilmesi, hicri sekizinci asırda muhaddisler arasında halen mervi idi. Müfessirin senedleri zikretmesi böyle bir geleneğin tezahürü olarak da algılanabilir. Müellif tarafından isnadın tekrar kullanılmasında bu gerekçelerin hiç rol oynamadığını söylemek mümkün değildir. Fakat İbn Keşîr'in bu gerekçeye dayanmakla birlikte böyle bir yol izlemesinde bazı hedefleri de vardır. İbn Keşîr, hadis ricalinin durumunu iyi

---

<sup>1</sup> M, XIV. 214.

tespit edememeleri sebebiyle, muttasıl olmayan rivayetleri ihticac için kullanan âlimlerin hatalarını da düzeltmek istemiştir. Zira rivayetlerdeki illetleri bilmeyen âlimler, yazdıkları eserler, söyledikleri sözler ve verdikleri hükümler ile ihtilafların derinleşmesinde olumsuz rol oynamışlardır. Müfessir, bu alanda eser veren diğer müfessirler gibi<sup>2</sup> rivayetler üzerinden tartışmış, karşı çıktığı görüşleri isnad üzerinden eleştirmiştir. Kendi iddialarını da yine isnad üzerinden delillendirmiştir.

Müfessir, *وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى*<sup>3</sup> ayetlerini açıklarken, Hz. Peygamber'in sözlerinin de Allah indinden olduğu düşüncesini destekleyen *Musned*'deki 'Abdullâh ibn 'Amr (65/684) hadisini nakletmiştir. Hz. Peygamber'den işittiği her şeyi yazan 'Abdullâh'a, Kureyşî sahabiler şöyle söyleyerek engel olmuşlardır: "Sen Rasulullah'tan duyduğun her şeyi yazıyorsun ama Rasulullah beşer olduğu için öfkeli olarak da konuşur." Bunun üzerine 'Abdullâh kitabeti bırakmış, durumu Hz. Peygamber'e arz edince, "Yaz, nefsim kudret elinde olana yemin ederim ki, benden Hakk'ın dışında hiçbir şey çıkmaz." cevabını almıştır.<sup>4</sup> İbn Keşîr, Hz. Peygamber'in her hâlinin vahiy olduğu düşüncesini ispat için başka rivayetler de kullanmıştır.<sup>5</sup> Bu hadislerden birinde; "Hak'tan başka bir şey söylemem." diyen Rasulullah'a (sas.) bazı arkadaşları "Ey Allah'ın elçisi sen bizimle şakalaşıyorsun?" demişler, O ise yine, "Ben Hak'tan başka bir şey söylemem." cevabını vermiştir.<sup>6</sup>

Bu hadisler, Allah Resulünün sözlerinin değerine vurgu yapmakta, sünnetin de vahiy kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Sünnetin vahiy ve Hz. Peygamber'in hadislerinin de Kur'an'ın açıklaması olduğu fikri ve rivayetlerdeki problemler, İbn Keşîr'i metin tenkidini ele almaya sevk etmiştir. Buna göre, Kur'an ve sünnet aynı kaynaktan geliyorsa tefsirde istihdam edilen rivayetlerin ayetler ve sahih hadislerle çatışmaması gerekir.<sup>7</sup> Kur'an, sünnet ve şeriatın geneli ile çatışan rivayetler senedlerinde sorun olmasa da sahih kabul edilemez. Bu haberler ile ihticac edip onları

<sup>2</sup> Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 100-101.

<sup>3</sup> 53/en-Necm, 3-4.

<sup>4</sup> Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, II. 162, hadis no: 6510.

<sup>5</sup> T, IV. 247. Krş. Mehmet Akif Koç, "53/en-Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara, VI/1 (2003), 165-171, s. 166.

<sup>6</sup> Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, II. 340, hadis no: 8462.

<sup>7</sup> Muhammed ibn Şâlih el-'Uşeymin, *Şerhu muqaddimetu't-tefsîr*, s. 131. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara Okulu, Ankara 2007, s. 72-73.

tefsirde kullanmak da doğru değildir. Bu nakiller, meşhur hadis kaynaklarında yer alsalar da durum böyledir.

Burada İmam Şāfi‘î'nin (204/819) “Rasulullah’ın uygulamalarının tamamı Kur’an’ın onun tarafından anlaşılması idi.” şeklindeki beyanın üzerinde durmak istiyoruz. Bu sözün müfessir tarafından gündeme getirilmesinin amacı, Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından harfî harfine tefsir edildiğini ispat mıdır? Yoksa İmam Şāfi‘î'nin sözünün zikredilmesinin başka bir gayesi mi vardır? Bu beyandan her ne kadar sünnetin Kur’an’ı açıkladığı sonucuna varılsa da *Tefsīru’l-ḳur’āni’l-‘azīm*’deki verilere dayanarak Hz. Peygamber’in Kur’an’ın tamamını tefsir ettiğini söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber’in Kur’an’ı tefsir nitelikli hadisleri, tefsir rivayetlerinin çok azını oluşturmaktadır. İbn Keşīr, İmam Şāfi‘î’ye atıf yapmakla, vürud sebebi tefsir olmayan hadisleri birer tefsir rivayeti gibi kullanmak, böylece sınırlı sayıdaki tefsir malzemesini artırmak istemiş olabilir. Bunu yaparken ayetleri birer konu başlığı olarak kabul etmiş, ayetlerin ihtiva ettiği meselelerle ilgisi olabilecek hadisleri bu başlık altında derleyip değerlendirmiştir.

İbn Keşīr’in, *Tefsīru’l-ḳur’āni’l-‘azīm*’ini Aḥmed ibn Ḥanbel’in (241/855) tefsiri temelsizlikle suçlayan ithamını esas alarak şekillendirdiğini söylemek abartı olmaz. Aḥmed ibn Ḥanbel, “Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melahim, megazi.” demişti. es-Suyūṭī (911/1505), İbn Ḥanbel’in bu beyanının sebebinin, bahsi geçen üç ilmin genellikle mürsel rivayetleri temel almaları olduğunu söyler.<sup>8</sup> Ona göre bu ilimler çoğunlukla muttasıl sahih isnadlara dayanmamaktadır.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> es-Suyūṭī, *el-İtkān*, II. 1202.

<sup>9</sup> es-Suyūṭī, *el-İtkān*, II. 1204. es-Suyūṭī (911/1505) “Peygamber’in tefsirine dair sahih rivayetler cidden azdır. Merfu olanlar ise daha azdır...” diyerek bu noktada İbn Ḥanbel’e hak verir. O, “Azdır.” dediği Peygamber’den gelen tefsir rivayetlerinin içine, merfu kabul ettiği sahabe tefsirini ve nüzul sebeplerini de katmamıştır. Bkz. es-Suyūṭī, *el-İtkān*, II. 1205.

es-Suyūṭī, *Kur’an’dan İstinbat Edilen İlimler* başlığı altında, İmam Şāfi‘î'nin (204/819) “Ümmetin söylediklerinin tamamı sünnetin şerhidir; sünnetin tamamı da Kur’an’ın şerhidir.” sözünü nakleder. O, İmam Şāfi‘î'nin “Hz. Peygamber’in uygulamalarının tamamının Kur’an’ın O’nun tarafından anlaşılması olduğu”nu beyan eden kavlini de bu başlık altında değerlendirir. O, bunların yanında; Sa‘īd ibn Cubeyr’den (95/713): “Rasulullah’tan bana ulaşan her hadisin misdakını Kitābullāh’tan bulurum”, ‘Abdullāh ibn Mes‘ūd’dan (32/652) da: “Bir hadis söylediğinizde, size onun Kur’an’dan tasdikini bildirebilirim.” sözlerini nakleder. Bkz. es-Suyūṭī, *el-İtkān*, II. 1025-1027. Yukarıdaki izahattan anlaşıldığına göre, es-Suyūṭī (911/1505) her ne kadar İbn Ḥanbel’in (241/855) sözlerine hak verse de İbn Keşīr ile paralel düşünmektedir. Hz. Peygamber’in birebir tefsir ettiği ayetler az olsa da onun sünneti tamamıyla Kur’an menşelidir.

İbn Keşîr, *el-Bidāye* ile melahim ve megazinin, *Tefsîru'l-ğur'āni'l-'azîm* ile de tefsir ilminin rivayet temelli problemlerini çözerek İbn Hānbel'in "Aslı yoktur." dediği disiplinleri sağlam bir temel üzerine oturtmaya çalışmıştır. İbn Keşîr'in tefsirinde uyguladığı metottan hareketle onun, temelsizlikle itham edilen tefsir ilminin aslında diğer ilimler kadar sağlam dayanakları bulunduğunu ispatlamayı gaye edindiğini söylemek de mümkündür. Onun, vürud sebebi tefsir olmayan hadisleri tefsir malzemesi olarak kullanması da bu amaca yönelik bir uygulamadır. İbn Hānbel'in bu sözü belki de İbn Keşîr'in hadisleri tefsir rivayetleri gibi kullanmasında etkili olmuştur. Çünkü ayetleri bir başlık gibi değerlendirip hadisleri bu başlıklara göre tasnif etmek müfessire geniş bir alan açmıştır. Böylelikle o bütün hadis musannafatı üzerinden konuşabilmiş, onlar üzerinden değerlendirmeler yapabilmiştir. Ayrıca problemleri rivayetler sadece tefsir ilminin meselesi değildir. Tefsir kitaplarındaki rivayetlerin benzerleri hadis külliyyatında da tahrir edilmiştir. Hem tefsir hem de hadis külliyyatında sahih hadislerin yanı sıra zayıf nakiller de kendine yer bulmuştur. Her iki disiplin içinde aktarılan problemleri rivayetlerin kiminin sened, kiminin ise metin yönü ile zayıf oldukları ortadadır. Gerek hadis, gerekse tefsir külliyyatında yer alıp zayıf gibi görünen bazı rivayetler aslında başka hadisler tarafından teyid edilmektedir. Bazı muhaddislerin eserlerinde tahrir ettikleri ama isnadındaki problem sebebi ile garib, hatta münker kabul edilen bazı rivayetlerin merfu hâllerini tefsirlerde görmek mümkündür. Aynı şekilde müfessirlerin tahrir ettikleri ama isnad zinciri nedeniyle zayıf zannedilen hadislerin merfu hâlini hadis külliyyatında bulmak da mümkündür. Bazen zayıf hadisler başka hadisler şahid gösterilerek kuvvetlendirilebilmekte, bazen de sahih kabul edilen hadisler ayet ve sahih hadislere arz edildiklerinde sahabe veya tabiin sözü oldukları ortaya çıkmaktadır. Hatta bunların kiminin, aslı olmayan, uydurma ve mevzu haberler oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca iki ilim dalındaki haberler incelendiğinde iki disiplinin de aynı isnad zincirlerini esas aldıkları görülmektedir.

İbn Keşîr'in *Tefsîru'l-ğur'āni'l-'azîm*'de müracaat ettiği kaynakların başında Aḥmed ibn Hānbel'in *Musned*'i gelmektedir. O, çoğu yerde *Musned*'i, *Kutub-i sitte*'nin önüne geçirmiştir. Bu davranışı, *Musned*'in İbn Keşîr'e daha fazla malzeme sunmasına bağlamak mümkündür. Bu davranış, müfessirin ortak rivayetlerde hadisin *Musned*'de geçen şeklini verip, el-Buḥārî ve Muslim'deki şekillerine atıf yapmakla yetinmesini izah etmemektedir. İbn Keşîr'in, tefsirinde *Musned*'i öncelikle kullanmasında İbn Hānbel'in

tefsire yönelik eleştirisinin etkili olabileceğini de ihtimaller arasında kabul edebiliriz. Müfessir, bu davranışıyla tefsir rivayetlerinin aynılarının İbn Hınbel tarafından da tahrir edildiğini göstermek istemiş olabilir.

Sahabe kavilleri, Rasulullah'tan sonra tefsirin en güvenilir kaynakları olarak görölmüştür. Ama sahabilerin tefsir içerikli açıklamalarının hepsinin Hz. Peygamber'den öğrenilen bilgiler olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü onların bazı açıklamaları kendi kişisel görüşleri, tecrübeleri ve başka kaynaklardan edindikleri bilgilerin ifadesidir. Yani sahabiler ictihad ederek ayetler hakkında konuşmuşlardır. İctihadın doğasında ise, isabet etmek de, hataya düşmek de vardır. Ashabın, Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları ve nüzul ortamına şahitlik etmeleri, onların bazı hususlarda isabet edemeyecekleri gerçeğini değiştirmemektedir. Biz burada sahbe kavillerinin tümüyle tartışmaya açılması gerektiğini söylemiyoruz. Sahih hadisler ile çelişen sahabi sözlerinden hareketle, sahabe tefsirinin bağlayıcılığı noktasında daha esnek davranılması, rivayet temelli problemlerin çözümüne ciddi katkı sağlayacaktır.

İsrā'īliyyāt olarak kabul edilen haberlerin bir kısmı Rasulullah'ın (sas.) müsaadesi kapsamına girmektedir. Bu rivayetler, sahabeden başlayarak her tabakadaki müfessirler tarafından aktarılmıştır. İlk asırlarda, İsrā'īlî rivayetler aktarılırken genellikle bu malumatın menşesine işaret edecek bir ifadenin kullanımına da özen gösterilmiştir. Fakat sonraki dönemlerde bu hassasiyet azalmıştır. Sahabe ve tabiinden gelen ve İsrā'īliyyāta dayanan pek çok haber, asıl kaynak zikredilmediği için, raviler tarafından mevkuf, hatta musned hadis olarak algılanmış ve öylece nakledilmiştir. Bütün bunlar birbiriyle ve İslam şeriatı ile çelişen rivayetlerin özellikle tefsir ve tarih musannafatında yer almasına yol açmıştır. Bu durum, âlimleri, tefsirlerde temel bir problem olarak karşımıza çıkan İsrā'īliyyāta açıklık getirmek için konu üzerinde yeniden düşünmeye zorlamıştır. İsrā'īliyyātın teknik bir terim olarak ortaya çıkışı ve İsrā'īlî rivayetlerin istihdamında net kriterlerin belirlenmesi uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. İbn Keşir bu sürecin zirve noktasını temsil etmektedir. İsrā'īliyyāt konusunun teori ve pratikte İbn Keşir ile tam olarak çözüme kavuştuğunu söylemek yanlış bir tespit değildir.

İsrā'īliyyātın naklinde bazı hatalar yapıldığı bir gerçektir. Fakat bunlara bakarak İsrā'īlî haberlerin tamamını reddetmek ilmî bir yaklaşım değildir. Zira Rasulullah'ın (sas.) verdiği ruhsat kullanılarak Kur'an'ın açıklamadığı konular vuzuha

kavuşturulabilir. Ayrıca ayetlerin izahında İsrâ'îliyyâta müracaat eden sahabe ve tabiini de töhmet altında bırakmak doğru değildir. Hâlbuki sahabe Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları ve Hz. Peygamber'e yakınlıkları sebebiyle Kelâmullâh'ı en iyi anlayan nesildir. Onların bu iktibaslarını, tefsir alanında yaptıkları birer icihad olarak görmek, icihadlarında isabet edebilecekleri gibi hataya da düşebileceklerini kabullenerek konuyu algılamak daha insafli bir yaklaşım olacaktır.

Rasulullah'ın (sas.) İsrâ'îliyyâtı tecviz eden hadislerinden hareketle, her konuda İsrâ'îlî malumata müracaat etmek, bazı çağdaş araştırmacıların teklifine uyarak, Kur'an'da bilgisi verilmeyen meselelerde Kitab-ı Mukaddes'e başvurmak önceki hataların tekrarına yol açacaktır. Meseleye ifrat ve tefritten uzak bir metotla yaklaşmak bu tehlikeyi önleyecektir. Yani selefin bu tür haberler karşısındaki tutumunu iyi analiz edip Kur'an ve sünnetle çelişmeyecek kriterler belirlemek ve bu kriterler doğrultusunda İsrâ'îlî rivayetleri ayetlerin tevilinde kullanmak gerekir.

Ayetlerin tevilinde hangi haberlerin kullanılacağı müfessirin dirayetine bağlıdır. Bu durum, vürud sebebi tefsir olmayan hadislerin istihdamında net olarak görülmektedir. Müfessirler, tercihlerini ilmî ve fikrî birikimlerine göre şekillendirmişlerdir. Kendini toplumun meseleleri üzerinde konuşmak mecburiyetinde hisseden âlimler, karşı çıktıkları görüşleri, rivayetler üzerinden eleştirmişlerdir. Onlar bunu yaparken çoğunlukla kendi yorum ve düşüncelerini söylemekten de çekinmemişlerdir. Ayrıca rivayet ile dirayetin çoğu tefsirde iç içe geçtiği bir gerçektir. İbn Keşîr'in sık sık Faḥruddîn Râzî'nin (606/1209) görüşlerine müracaat etmesi böyle bir iç içeliğin tezahürüdür. Bu veriler çerçevesinde, tefsiri keskin çizgilerle rivayet-dirayet diye sınıflandırıp, rivayet tefsirini, reyin karışmadığı bir alan olarak görmenin isabetli olmadığını düşünüyoruz.

İbn Keşîr, tasavvufi argümanları da kullanmıştır. O, rüyayı hadis tedkiki için bir delil olarak kabul etmiş, ricâlu'l-ğayb kapsamında değerlendirilebilecek rivayetleri iktibas etmiş, keramet konusu üzerinde yorum yapmıştır. Eldeki verilere dayanarak, müfessirin yaşadığı ortamın etkisiyle tasavvufla ilgilenmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bu ise meselelere ideolojik yaklaşan, pek çok konuda halkın değerleriyle çatışan, bunun sonucunda insanların nabzını tutamayan ve içinde bulunduğu toplumun gerisinde kalan İbn Teymiyye'ye (728/1328) öğrencilik yapmış birisi için ilginç bir tutumdur.

İbn Keşîr'in başarısında hocalarının payı büyüktür. Fakat onun başarısının asıl sırrı Memluklerin uyguladığı politikalaradır. Hatta Memlukler olmasaydı belki de İbn Keşîr'den bahsetmek mümkün olmayacaktı. Çünkü Memlukler ilmi ve âlimi desteklemeyi devletin resmî stratejisi olarak benimsemişti. Devletin ve zenginlerin himayesi, toplumun her tabakasında ilmî inkişafa sebep olmuştur. Âlime verilen değer insanların ilme teveccühünü arttırmıştır. Ülkenin her köşesine yayılmış eğitim müesseselerinde, diğer dönemlerle kıyaslanmayacak kadar çok âlim yetişmiştir. Kemmiyet keyfiyeti de beraberinde getirerek ilmin tekâmülünü sağlamıştır. Her biri birer ekol olan mütefekkirler, çığır açan âlimler bu dönemde çokça yetişebilmiştir. Memluk uleması, fikir ve eserleri ile kendi çağlarının yanı sıra asırlar sonrasını da etkileri altına alabilmişlerdir. Bu parlak ve velud dönem önce üstatlarının sonra da İbn Keşîr'in yetişebilmesine imkân sağlamıştır.

İlmin tekâmülü için Memluklerin uygulamalarının günümüzde de örnek alınması faydalı olacaktır. Zira ilim bir ortam işidir ve âlimin himaye edilip ilmin desteklendiği toplumlar ilerlemiştir. Bilimsel gelişim için ilmî çalışmaların devlet politikası olarak desteklenmesi, asırlar sonrasına etki edecek âlimlerin yetişmesine katkı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- ‘Abdu’l-‘Āl, İsmā‘īl Sālim, *İbn Keşir ve menhecuhu fi ‘ilmi’t-tefsir*, Mektebetu Melik Fayşal el-İslāmiyye, Kahire 1984.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebreu Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Ahmed b. Hanbel Ebū ‘Abdillāh eş-Şeybānī, *Musnedu el-İmām Ahmed b. Hanbel*, Muessesetu Qurṭuba, Kahire, ty.
- el-‘Ak, Hālid ‘Abdurrahmān, *Uşūlu’t-tefsir ve kavā’iduhu*, Dāru’n-nefāis, Beyrut 1986.
- Aksoy, Bilal, *Ebū Şame el-Makdisî ve Hadisçiliği*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, İstanbul 2009.
- \_\_\_, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri*, Şule Yayınları, İstanbul 2009.
- Albayrak, İsmail, *Qur’anic Narrative and Isrā’iliyyāt in Vestern Scholaraship and in Classical Exegesis*, basılmamış doktora tezi, The University of Leeds, 2000.
- \_\_\_, “Re-evaluating The Notion of Isra’iliyyat”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, XIV (2001), 69-88.



- \_\_\_\_\_, “İsrâ’iliyyât and Classical Exegetes’ Comments on The Calf With a Hollow Sound Q.20: 83-98/7: 147-155 With Special Reference To İbn ‘Atiyya”, *Journal of Semitic Studies*, Editorial Committee; P.S. Alexander, G.J. Brooke, A. Christmann, J.F. Healey, Oxford University Press, XLVII (2002), 39-65.
- ‘Allâm, Muhammed Vehîb, *el-İsrâ’iliyyât fî’t-tefsîri’l-Ḳur’an*, Dâru’l-‘ulumî’l-‘arabiyye, Beyrut 2007.
- Âl Şeleş, ‘Adnân b. Muhammed ‘Abdullâh, *el-İmâm ibn keşîr ve eşeruhu fî ‘ilmi’l-ḥadîş rivāyeten ve dirāyeten me’a dirāsetin menheciyyetin taḥbiqiyetin ‘alâ tefsîri’l-Ḳur’āni’l-‘azîm*, Dâru’n-nefâis, Amman 2005.
- Altıntaş, Ramazan, “ ‘İz b. Abdüsselâm’ın İtikadî Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), 79-128.
- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Aslan, Gıyasettin, *Muhammed eş-Şeybani’nin Kur’an Yorum Metodu*, İlahiyat, Ankara 2004.
- Ayaz, F. Yahya, “Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emirlerinden Yelboğa el-Ömeri (ö.768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/1 (2007), 81-100.
- Aycan, İrfan, M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992.
- Aydın, Atik, *İbn Keşîr’in Kur’anı Kur’anla Tefsiri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1996.
- Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010.
- Ayhan, Mehmet, *Fütûhât-ı Mekkiyye’de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivayetler*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- el-A‘zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

- el-‘Azāvī, el-Maḥāmī ‘Abbās, *et-Ta‘rīf bi’l-muerriḥīn*, Şeriketu’n-neccāra, Bağdad 1957.
- el-Bağdādī, Aḥmed b. ‘Alī b. Şābit Ebū Bekr el-Ḥaṭīb, *el-Kifāye fi ‘ilmi’r-rivāye*, tah. Ebū ‘Abdillāh es-Surķī, İbrāhīm Ḥamdī el-Medenī, Mektebetu’l-‘ilmiyye, Medine, ty.
- Bayram, Abdullah, *İbn Keşīr’in Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim Adlı Eserinin İsrailiyyat Açısından Değerlendirilmesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 1999.
- el-Beyhakī, Ebū Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn b. ‘Alī, *es-Sunenu’l-Kubrā*, Dāru’l-fikr, ty. \_\_\_\_\_, *Delāilu’n-nubuvve*, www.islamport.com.
- Bilgin, Mehmet, *Abdullah İbn-i Abbas’ın Siyasi Hayatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (tabakatu’l-müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973. \_\_\_\_\_, *Muvazzah İlmî Kelam*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1972.
- Brinner, W. M., “İsrā’iliyyāt”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Edited by Julie Scott Meisami, Paul Starkey, London, I (1998), 400-401.
- Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, terc. Neşet Çağatay, Ankara 1992. \_\_\_\_\_, *GAL (suppl) I*.
- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmā‘īl b. İbrāhīm, *el-Cami‘u’ş-Şaḥīḥ*, Dāru İbn Keşīr, Beyrut 1987.
- Canbek, İsmail, *İbn Keşīr’in Nuzul Sebeplerini Değerlendirmesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988. \_\_\_\_\_, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989. \_\_\_\_\_, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet Dergisi*, Ankara, 11/2 (1972), 74-83.

- el-Cevziyye, İbn Kayyim, *el-Bedā'i fî 'ulūmi'l-Ḳur'ān*, Dāru'l-ma'rife, Beyrut 2006.
- Çakan, İsmail L., *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990.
- Çakan, İsmail L., Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, I (1988), 76-79.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu, Ankara 2003.
- Çubukçu, İ. Agah, “İbahilik ve Batınlık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1970), 67-70.
- Dağıstani, Ömer Zıyauddin, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, çev. İrfan Gündüz, Yakup Çiçek, Seha Neşriyat, İstanbul, ty.
- Dartma, Bahattin, “Tefsir İlminin Kadîm Bir Problemine Yeni Bir Çözüm Önerisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/4 (2008), 9-24.
- ed-Dāvūdī, Muḥammed b. 'Alī b. Aḥmed, *Ṭabaḳātu'l-mufessirīn*, Dāru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Deliser, Bilal, *Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.
- Demirkol, Murat, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Dereli, Muhammed Vehbi, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- Derveze, İzzet, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-Mecid)*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 2008.

- Dumlupınar, Songül, *Ḳalāvūn Dönemine Kadar Memlūk-Haçlı İlişkileri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.
- Durmuş, Efe, *Siyâsi, iktisadi ve kültürel açıdan İlhanlı-Memlūk münasebetleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2005.
- \_\_\_, “Türkiye Selçukluları Devrinde Harezmlî Bir Türk Emiri Hüsameddin Baycar”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 19/1 (2009), 223-232.
- Ebū Suleyman, Abdulvehhâb İbrâhîm, *Kitābu'l-baḥṣu'l-'ilmî*, Mekke 1983.
- Ebū Şehbe, Muḥammed, *el-İsrâ'iliyyât ve'l-Mevdū'ât fî kutubi't-tefsîr*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 2005.
- Ebū Ya'lâ, Aḥmed b. 'Alî b. Musennâ, *Musnedu Ebū Ya'lâ*, Dâru'l-me'mûn, Dımeşk 1984.
- Ebū Zehra, Muḥammed, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz ve diğerleri, İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1988.
- Er, İbrahim Halil, *Cennet Doğuda Bir Yerdedir*, Elips Kitap, Ankara 2006.
- Erdem, İlhan, “Olcaıtu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılarda Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 31 (2001), 1-37.
- Erdoğan, Mehmet, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Ergül, Hasan, *Rivayet Tefsirleri Açısından Taberi ve İbn Keşîr Tefsirlerinin Mukayesesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.
- Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsir Hareketleri ve Tefsir Anlayışları*, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2002.
- Eruz, A. Fulya, “Memlûkler-sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, XXIX (2004), 97-100.
- Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2003.

- Güleç (Topçu), Azime, *Zehebî ve Mîzanü'l-İ'tidal'deki Cerh ve Ta'dil Metodu*, basılmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 1997.
- Güleç, Hasan, "Fezarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XII (1995), 539-540.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaeddin, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1980.
- Güven, İsmail, "Türkiye Selçuklularında Medreseler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 32/1 (1998) 125-146.
- Güven, Şahin, *Suudi Arabistan Üniversitelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, ty.
- el-Ğazālî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1981.
- el-Hâkim, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillah el-Hâfız en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek 'ale ş-Şahîhayn fî'l-Hadîs*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- \_\_\_, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, tah. Mu'azzam Huseyn Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1977.
- Hamidullah, Muhammed, "İslami İlimlerde İsrâiliyyât Yahut Gayri İslami Menşeli Rivayetler", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, çev. İbrahim Canan, Ankara, 2 (1977), 295-319.
- Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XXIII (2001), 195-199.
- Hıdır, Özcan, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 10-16.
- el-Hindî, 'Alâuddîn 'Alî el-Mutteķî Hüsâmuddîn, *Kenzul 'ummâl fî seneni'l-aķvâl ve'l-af'âl*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1989.
- Homerin, Emil, "Memlükler Dönemi Mısır'ında Sufiler ve Tasavvuf Aleyhtarları, Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 11/1 (2002), 243-264.

- Işıcık, Halit Sinan, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Keşir*, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- İbn ‘Adiyy, Ebū Aḥmed ‘Abdullāh el-Curcānī, *el-Kāmil fī ḍu‘afā’i’r-ricāl*, tahk. Suheyl Zekkār, Dāru’l-fikr, Beyrut 1998.
- İbn ‘Akīl, Ebū ‘Abdurrahmān, “el-bidāye ve’n-nihāye”, *mecelletu’l-fayşal*, Riyad, 18 (1978), 116-120.
- İbn Ebī Ḥātim, ‘Abdurrahmān el-Ḥanzālī er-Rāzī, *Tefsīru’l-ḵūr’āni’l-‘azīm musnedan ‘an rasulillahi ve’ş-şahābeti ve’t-tābi‘īn*, www.islamport.com.
- \_\_\_, *Kitābu’l-cerḥ ve’t-ta’dīl*, Meclisu dā’irati’l-ma‘ārifi’l-‘uşmāniyye, Haydarabat 1952.
- İbn Ebū’l-‘Izz, *Şerḥu’l-‘Aḵīdetu’t-Ṭahāviyye*, tah. Muḥammed Naşıru’d-dīn el-Elbānī, el-Mektebu’l-islāmī, Beyrut 1399.
- İbn Ḥacer el-‘Asḵalānī, Aḥmed b. ‘Alī, *Bezlu’l-mā‘ūn fī faḍli’t-tāūn*, neşr. Aḥmed İsam Abdulkādir el-Kātib, Dāru’l-‘asime, Riyad 1991.
- \_\_\_, *ed-Dureru’l-kāmine fī a’yāni’l-mieti’s-sāmine*, Dāru’l-ceyl, Beyrut, ty.
- \_\_\_, *Kitābu Tehzību’t-tehzīb*, Dāru’l-fikr, 1984.
- \_\_\_, *el-İşābe fī temyīzi’s-Şahābe*, tah. ‘Alī Muḥammed el-Becāvī, Dāru’l-ceyl, Beyrut, ty.
- \_\_\_, *Teḵrību’t-tehzīb*, tahk. Ḥalīl Me’mūm Şīḥā, Dāru’l-ma‘rife, Beyrut 2001.
- İbn Ḥaldūn, Abdurrahman b. Muḥammed, *Mukaddime, Kitābu’l- İber ve Divānu’l-Mubtedei ve’l-Haber fī Eyyāmi’l- Arab ve’l- acem ve’l- Berber ve Men Âsarahum Min Zuveyi’s-Sultānu’l- Ekber*, (çev. Halil Kendir) Yeni Şafak, Ankara 2004.
- İbn Ḥallikān, Ebū’l-‘Abbās Şemsuddīn Aḥmed b. Muḥammed, *Vefayātu’l-a’yān ve enbā’u ebnā’i’z-zemān*, tah. İḥsān ‘Abbās, Dāru şadır, Beyrut 1994.
- İbn Ḥıbban, Muḥammed Ebū Ḥātim et-Temīmī el-Bustī, *Kitābu’l-mecrūḥīn mine’l-muḥaddişīn ve’ḍ-ḍu‘afā ve’l-metrūkīn*, I. 71, tah. Maḥmūd İbrāhīm Zāyid, Dāru’l-va’y, Haleb 1396.

- \_\_\_, *Kitābu's-sikāt*, tah. Muḥammed 'Abdulmu'īd Ḥān, Dāiratu'l-ma'ārifi'l-  
'uṣmāniyye, Haydarabad 1983.
- İbn Kāḍī Şuḥbe, Ebū Bekr b. Aḥmed b. Muḥammed, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, tah.  
'Abdul'alīm Ḥān, 'Ālemu'l-kutub, Beyrut 1407/1987.
- İbn Keşir, İsmā'il b. 'Umer, *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*, Mektebetu'd-da'vetu'l-  
islāmiyye, Kahire 1980.
- \_\_\_, *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'azīm*, Tahk. Sāmī b. Muḥammed es-Sellāme, Dāru ṭabā',  
1999.
- \_\_\_, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, Dāru ihyā'i't-turāşi'l-'arabī, 1988.
- \_\_\_, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı  
Yayınları, İstanbul 1983.
- \_\_\_, *Muhtasar İbn-i Kesir Tefsiri Kur'an-ı Kerim'in Hadislerle Tefsiri*, Muhammed  
Kerim Raciḥ, çev. Arif Erkan, Sağlam Yayınevi, İstanbul 2006.
- \_\_\_, *el-Bā'isu'l-ḥaṣiṣ şerḫu ihtişāri 'ulūmi'l-ḥadīs*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākir,  
Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
- \_\_\_, *Büyük İslam Tarihi*, terc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.
- İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim, *Te'vīlu muḥḳ telefi'l-ḥadīs*,  
Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Māce, Muḥammed b. Yezīd Ebū 'Abdillah el-Gazvinī, *Sunenu ibn māce*, Dāru'l-  
fikr, Beyrut, ty.
- İbnu'l-'Imād, Şihābuddīn 'Abdulḥayy b. Aḥmed, *Şezerātu'z-zeheb fī aḥbāri men zeheb*,  
tah. Mahmūd el-Arnāūt, 'Abdulḳādir el- Arnāūt, Dāru İbn Keşir, Beyrut 1992.
- İbnu's-Şalaḫ, Taḳıyyuddīn Ebū 'Amr 'Uṣmān b. 'Abdirrahmān, *el-Muḳaddime fī  
'ulūmi'l-ḥadīs*, Mektebetu Fārābī, 1984.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyuddīn Ebū'l-'Abbās, *Muḳaddimetu fī uşūli't-tefsīr*, tah. 'Adnān  
Zerzur, Dāru'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, Beyrut 1971.
- \_\_\_, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.

- Kaçar, Yasemin, *Bahri Memlûk Devletinin Eğitim Sistemi ve Medreseler*, basılmamış yüksek lisans tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2006.
- Kafes, Mahmut, *Ebû Hayyan el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhit İsimli Tefsirindeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.
- el-Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Suleymân, *Kitābu't-teysîr fî kavā'idi 'ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989.
- Kandemir, M. Yaşar, "Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XXX (2005), 220-221.
- Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye, Tasavvufla İlgili Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 413-414.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), 71-104.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 2001.
- Kesler, M. Fatih, *Mekke Tefsir Ekolü*, Akçağ, Ankara 2005.
- Kılıç, Mustafa, *Hama Eyyubîleri Siyasal ve Kültürel Tarih*, Yayınevi, Ankara 2009.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara 2003.
- Kister, M.J., "Ḥaddithū 'an banī isrâ'ıla wa-lâ ḥaraja. A Study of an Early Tradition" *Israel Oriental Studies*, Faculty of Humanities, Tel Aviv University, Tel Aviv, II (1972), 214-239.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 391-405.



- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebi Hatim (ö.327/939)Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitabiyat, Ankara 2003.
- \_\_\_, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, eş-Şa'lebî (427/1036) Tefsirinde Muḳātil b. Suleymān (150/767) Rivayetleri*, Kitabiyat, Ankara 2005.
- \_\_\_, "53/en-Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara, VI/1 (2003), 165-171.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- \_\_\_, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987.
- Koprıman, Kazım Yaşar, "Mısır Memlûkleri", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- \_\_\_, "Eyyübîler" *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- Kotku, Mehmed Zahid, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.
- Köycü, Erdoğan, *el-Mizzî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.
- Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996.
- el-Ḳurtûbî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Ḳur'an*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Laoust, H., "Ibn Kathir", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, III (1971), 52.
- Lassner, Jacob, "The "One Who Had Knowledge of The Book" and the "Mightiest Name" of God. Qur'anic Exegesis and Jewish Cultural Artifacts", *Studies in Muslim-Jewish Relations*, Edited by Ronald L. Nettler, Harwood Academic Publishers, Chur / İsviçre, I (1993), 59-74.
- Little, Donald Presgrave, *An introduction to Mamluk historiography*, Weisbaden 1970.
- Makrîzî, Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Alî, *el-Hıtat ve'l-âsar*, Kahire 1324/1945.

- Mc Auliffe, Jane Dammen, “Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Edited by, Andrew Rippin, Clarendon Press. Oxford, New York 1988.
- Meisami, Julie, S. Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, London, I (1998), 341.
- Meşīnī, Muşţafā İbrāhīm , *Medresetu’t-tefsīr fī’l-endelus*, Muessesetu’r-risāle, Beyrut 1986.
- el-Mizzī, Cemāluddīn Ebū’l-Ḥaccāc Yūsuf, *Tehzību’l-kemāl fī esmā’r-ricāl*, tah. Beşar ‘Avvād Ma’rūf, Muessesetu’r-risāle, Beyrut 1985.
- Muğniye, Muḥammed Cevād, *İsrā’iliyyātu’l-Ḳur’ān*, Dāru’l-cevād, Beyrut 1984.
- Muslim b. Ḥaccāc, *el-Camī’u’s-Şahīḥ*, Dāru’l-ceyl, Beyrut, ty.
- Na’nā’a, Remzī, *el-İsrā’iliyyāt ve eşeruhā fī kutubi’t-tefsīr*, Dāru’l-ḳalem, Dımaşk 1970.
- Nedvi, Mesud Rahman Han, *el-İmam İbn Keşīr siretuhu ve müellefatuhu ve menhecuhu fī kitābeti’t-tarih*, Dāru İbn Keşīr, Dımaşk 1999.
- en-Nemerī, Ebu ‘Umer Yūsuf b. ‘Abdu’l-berr, *Cāmi’u beyāni’l-‘ilm ve faḍlih ve mā yenbeğī fī rivāyetihī ve ḥamlihī*, Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, ty.
- en-Nesāī, Ebū ‘Abdurrahmān Aḥmed b. Şu‘ayb, *es-Sunennu’l-Kubrā*, Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1991.
- en-Nevevī, Ebū Zekerıyyā Muḥyiddīn, *Tehzību’l-esmā’ ve’l-luğāt*, tah. Muşţafā ‘Abdulḳādir ‘Aṭā, [www.islamport.com](http://www.islamport.com).
- \_\_\_, *İmam Nevevi’nin Fetvaları*, terc. Abdülbari Polat, Kahraman Yayınları, İstanbul 1988.
- en-Nu’aymī, ‘Abdulḳādir Muḥammed ed-Dımaşḳī, *ed-Dāris fī tāriḥi’l-medāris*, tah. Ca’fer el-Ḥasenī, Mektebetu’s-ş-şekāfetu’d-dīniyye, Kahire 1988.
- Okumuş, Mesut, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- Öz, Mustafa, “İsmailiyye Mezhebi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İsav, 1993, s. 605-645.

- Özaydın, Abdülkerim, “el-bidāye ve’n-Nihaye”, Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, VI (1992), 131-132.
- \_\_\_, “İbn Keşîr ”, Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 132-134.
- Özcan, Arzu, *Memlûk Devletinde Merkez Teşkilatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2006.
- Özdemir, H.Ahmet, “Tâhirü’l-Mevlevî ve Cengiz ve Hülâgû Mezâlîmi Adlı Eseri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 11 (2005), 135-169.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara Okulu, Ankara 2007.
- Paksoy, Kadir, *İbn Keşîr’in Hayatı Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1999.
- Polat, İbrahim Ethem, “Kıpçak Türklerinin Arap Medeniyetine Katkıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (2009), 207-217.
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Polat, Ziya, *Tarihçi Olarak İbn Keşîr*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Ramazan, Said, *İslam Hukuku*, çev. Bayram Can, Leylekli Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Riddell, Peter G., *Islam in the Malay-Indonesian world transmission and responses*, C. Hurst & Co. Publishers Ltd, London 2001.
- Rosenblatt, Samuel, “Rabbinic Legends in Hadith”, *The Moslem World a Christian quarterly review of current events, literature, and thought among Mohammedans*, Editors Samuel M. Zwemer, Edwin E. Calverley, the Hartford Seminary Foundation, Hartford, Connecticut, XXXV (1945), 237-252.
- es-Sabbağ, Muhammed b. Lutfi, *Buhusun fî Usulî’t-Tefsir*, Mektebu’l-İslami, Beyrut 1988.

- eş-Şâlih, Subhî, *Mebâhiş fi 'ulūmi'l-Ḳur'ân*, Derse'âdet, İstanbul, ty.
- \_\_\_, *'Ulūmu'l-ḥadīs ve muşṭalaḥuhu*, Dāru'l-'ilmi'l-melāyîn, Beyrut 1991.
- es-Sellūmî, 'Abdül'azîz 'Abdullāh, *Dīvanu'l-cund: neş'etuhu ve taṭavvuruhu fī'd-devleti'l-islāmiyye ḥattā 'asri'l-māūn*, Mektebetu't-ṭālibi'l-cāmi'î, Mekke 1986.
- Semerkindî, Hakîm, *Sevâd-ı 'Azam-Doğru Yol*, çev. Sıdkı Gülle, Bedir Yayınevi, İstanbul 1991.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008.
- Sevim, Ali- Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi-Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Sezgin, Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- \_\_\_, *Tārīḫu't-turaşî'l-'arabî*, çev. Maḥmūd Fehmî Ḥicāzî, İdāratu's-şekāfeti ve'n-neşr, 1983.
- es-Sicistānî, Ebū Dāvud Suleymān b. Eş'aş, *Sunenu Ebī Dāvud*, Dāru'l-kitābi'l-'arabî, Beyrut, ty.
- es-Suyūfî, 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr b. Muḥammed, *Lubābu'n-nuḫūl fī esbabi'n-nuzūl*, Dāru ihyā'i'l-'ulūm, Beyrut, ty.
- \_\_\_, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, Beyrut 1983.
- \_\_\_, *el-İtḳān fī 'ulūmi'l-Ḳur'ân*, tah. Muşṭafā Dīb el-Buḡā, Dāru İbn Keşîr, Dımaşk 1993.
- Şa'bān, Zekiyyuddīn, *uşūlu'l-fiḫhu'l-islāmî*, Maṭba'atu dāru't-te'lîf, Mısır 1963-1964.
- eş-Şāfi'î, Muḥammed b. İdrîs Ebū 'Abdillāh, *Musnedu's-şāfi'î*, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
- \_\_\_, *er-Risāle*, tahk. Aḥmed Muḥammed Şākir, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
- Şākir Muşṭafā, *et-Tārīḫu'l-'arabî ve'l-muerriḫūn*, Dāru'l-'ilmi lil melāyîn, Beyrut 1993.

- eş-Şāṣī, Ebū Ya‘kūb İshāḳ b. İbrāhīm, *Teshīlu uşūlu ’ş-şāṣī*, teshil ve tertip, Muhammed Enver el-Bedhāṣānī, İdāratu’l-Ḳur’ān ve’l-’ulūmi’l-islāmiyye, Lahor 1412.
- eş-Şāṭibī, Ebū İshāḳ İbrāhīm b. Mūsā, *el-Muvāfaḳāt fī uşūli’l-aḳkām*, tah. Muḥammed el-Ḥıdr Ḥuseyn, Muḥammed Ḥaseneyn Maḥlūf, ty.
- Şener, Abdülkadir, *İslam Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992.
- \_\_\_, “İslam Hukukunda Rey ve İctihad”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, XIX (1971), 123-131.
- Şeşen, Ramazan, “Eyyübiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XII (1995), 20-31.
- eş-Şevkānī, Muḥammed b. ‘Alī, *el-Bedru’ṭ-ṭāli‘ bi-meḥāsini men ba‘de’l-ḳarni’s-sābi‘*, Dāru’l-ma‘rife, Beyrut, ty.
- eş-Şirāzī, Ebū İshāḳ Cemāluddīn İbrāhīm b. ‘Alī b. Yūsuf, *Kitābu tabaḳāti’l-fuḳahā’*, tah. İḥsān ‘Abbās, Beyrut 1970.
- Şirinov, Agil, *Nasīruddin Tūsī’de Varlık ve Ulūhiyyet*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- eṭ-Ṭaberānī, Suleymān b. Aḥmed b. Eyyūb Ebū’l-Ḳāsım, *el-Mu‘cemu’l-kebīr*, Mektebetu’l-’ulūm ve’l-ḥıḳme, Musul 1983.
- eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr, *Cāmi‘ul-beyān ‘an te’vīli ‘āyi’l-Ḳur’ān*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākir, Muessesetu’r-risāle, 2000.
- Taftazānī, *Kelam İlmi ve İslām Akāidi-Şerhu’l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991.
- Tekindağ, Şahabettin, *Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1961.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. ‘İsā Ebū ‘İsā, *el-Cāmi‘u’s-saḥīḥ sunenu’t-tirmizī*, Tah. Aḥmed Muḥammed Şākir, Dāru iḥyā’i’t-turāsi’l-’arabī, Beyrut, ty.
- et-Tūfī, Necmuddīn Suleymān b. ‘Abdilkāvī eş-Şarşārī, el-Bağdādī, *el-İksīr fī ‘ilmi’t-tefsīr*, Mektebetu’l-ādāb, Kahire 1977.

- Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- Türcan, Saliha, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü-İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden-*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- el-‘Useymin, Muhammed b. Şâlih, *Şerhu mukaddimeti’t-tefsir şeyhu’l-islâm ibn teymiyye*, Beyrut, ty.
- ‘Uṭbe, ‘Abdurrahmân, *Ma‘a’l-mektebeti’l-‘Arabiyye dirâseti fî ummehâti’l-meşâdiri ve’l-merâci’i’l-mutteşileti bi’t-turâs*, Dâru’l-evzâ‘î, Beyrut 1984/1404.
- el-Vâhidî, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed, *Esbâbu’n-nuzûl*, Muessesetu’l-ḥalebî, Kahire 1968.
- Vajda, G., “İsrâ’iliyyât”, *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden, IV (1978), 212.
- Waldman, Marilyn Robinson, “New Approaches to “Biblical” Materials in the Qur’an”, *Studies in Islamic and Judaic traditions : papers presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies*, Edited by William M. Brinner, Stephen D. Ricks Center for Judaic Studies, University of Denver, Scholars Press, Atlanta, I (1986), 47-64.
- Yardım, Ali, “Birzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, VI (1992), 216.
- Yargıcı, Atilla, “Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/15 (2006), 51-65.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Maturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturidi ve Ebû’l-Mu’in Nesefî” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 27 (1985), 281-298.
- Yetkin, Şerare, “Abbasiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, I (1988), 31-56.
- Yiğit, İsmail, “Aynî’yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 11-12 (1993-1994), 27-45.

- \_\_\_, “Memlûkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, XXIX (2004), 90-97.
- \_\_\_, *Siyâsî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Târîhi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- \_\_\_, “Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, V (2002), 748-752.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Aḥmed b. ‘Uṣmān, *Siyeru ‘alāmi’nubelā*, Muessesetu’r-risāle, Beyrut 1993.
- \_\_\_, *Mizānu’l-i’tidāl fî naḥdi’r-ricāl*, tah. ‘Alī Muhammed el-Becāvī, Dāu’l-ma’rife, Beyrut, ty.
- \_\_\_, *el-Kāşif men lehū rivaye fî’l-kutubi’s-sitte*, Dāru’l-ḳible lī’s-seḳāfeti’l-islāmiyye, Cidde 1992.
- \_\_\_, *Kitābu’l-kebāir*, tahk. Muḥyiddīn Metū, Dāru İbn Keşīr, Dımaşḳ 1988.
- ez-Zehabî, Muhammed Ḥuseyn, *et-Tefsīr ve’l-mufessirūn*, Mektebetu vehbe, Kahire 2003.
- \_\_\_, “Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Muhammed Yılmaz, 2/1 (2002), 148-181.
- \_\_\_, *İsrâ’iliyyât fî’t-efsīr ve’l-ḥadīs*, Dāru’l-īmān, Dımeşḳ 1985.
- Zengin, Muhammed Fatih, *Ortaçağ İslam Devletlerinde Türk Memlûkleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- ez-Zerḳānī, Muhammed ‘Abdul‘aẓīm, *Menāhilu’l-‘irfān fî ‘ulūmi’l-Ḳur’ān*, Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1988.
- ez-Zerkeşī, Ebū ‘Abdillāh Bedruddīn Muhammed b. Abdillāh, *en-Nuket ‘alā muḳaddimeti İbni’s-şalāḥ*, tah. Zeynel‘abidīn Muhammed Belā Ferīc, Eḍvā’u’s-selef, Riyad 1998.
- \_\_\_, Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler, terc. Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara 2007.
- Zeydān, ‘Abdulkerīm, *el-Medḥal lidirāseti’t-teşrī’iyyeti’l-islāmiyye*, Bağdat 1969.

Zeydān, Corci, *Tārīhu'l-ādābi'l-luġati'l-'arabiyye*, Menşūrātu dāri mektebeti'l-ḥayāt, Beyrut 1983.

ez-Ziriklī, Ḥayruddīn, *el-A'lām ḳāmūsu teracim li eşheri'r-ricāl ve'n-nisā' mine'l-'arabi ve'l-'acemi ve'l-musteşriḳīn*, Dāru'l-'ilm li'l-melāyīn, Beyrut 1980.

Zuḥaylī, Muḥammed, *İbn Keşīr ed-dimeşķī*, Dāru'l-ḳalem, Dimeşķ 1995.



## ÖZET

Tezimizin temel konusu, tefsir ilminin rivayet kaynaklı sorunlarına, İbn Keşîr'in *Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm* isimli eserinde getirdiği çözümleri ortaya koymaktır.

Birinci bölümde İbn Keşîr'in yaşadığı dönem ve onun ilmî kişiliği incelenmiştir. Hicri sekizinci asırda Memluk Devleti'nin sosyal ve siyasal yapısı, devlet politikası olarak ilme ve âlime verdiği değer ele alınmıştır. Söz konusu politikaların müfessir üzerindeki etkisi ve İbn Keşîr'i *Tefsîru'l-ğur'âni'l-'azîm*'i yazmaya sevk eden etkenler tahlile çalışılmıştır. Bu meyanda onun, hocalarından hangilerinin tesirinde kalmış olabileceği de işlenmiştir.

İkinci Bölümde İsrâ'îliyyât ve Mevķûf hadis üzerinde durulmuştur. İbn Keşîr'in, problem olarak görüp öne çıkardığı bu iki konuyu ele alış tarzı analiz edilmiştir. Bu bağlamda müfessirin tefsiri sağlam bir temele oturtma çabaları resmedilmiştir.

Üçüncü bölümde ise İbn Keşîr'in çok yönlü ilmî kişiliğinin getirdiği çözümlere yansımaları irdelenmiştir. İsnad ve metin yoğunluklu değerlendirmelerinde hadisçiliğini, anakronizmden kaçınma çabalarında tarihçiliğinin tezahürleri gözlemlenmiştir. O, İslam hukukunu da tefsirin bir argümanı olarak kullanmıştır. Müfessirlerin zaman zaman düştükleri anakronizmden tarih ilmine vukufiyyeti sayesinde kaçınabilmiştir. Yer yer tasavvufi verilere vurgu yapması ise, onun halkın değerlerine önem verdiğinin ve yaşadığı toplumun gerisinde kalmadığının bir ispatıdır.

## ABSTRACT

My main thesis subject is to introduce the solutions to report-led problems of exegetics, which is offered by Ibn Keşir in his work *Tefsiru'l-ḳur'āni'l-'azīm*.

In the first part, the period in which Ibn Keşir lived and his scholarly personality are analyzed. Memluk state's appreciation of science and scientists as a social and political structure of the state and the government policy is discussed. The impact of the aforesaid policy on glossator and the factors prompting Ibn Keşir to write *Tefsiru'l-ḳur'āni'l-'azīm* are aimed to be analysed. In the meantime the possibility of under whose influence Ibn Keşir was studied.

The second part is about Isrā'īliyyāt and Mawḳūf hadīs. Ibn Keşir's way of handling these two points considered and put forward as problem is analyzed. Concordantly, glossator's effort for good grounding point is depicted.

In the third part, the effect of Ibn Keşir's sophisticated scholarly personality on solutions he offered is studied. When Ibn Keşir's explicator personality is observed mainly in his imputation and text evaluations, the skill by which he escaped from anachronism shows his historiographer personality. He used Islamic law as an argument of exegesis. He could avoid anachronism which misled glossators at times because he has a good grasp of historiography. The fact that he is stressing on sufistic data is a demonstration that he has high opinion of values of the public and he is not behind his time.