

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEFSİRDE İHTİLÂFLARIN MÂHIYETİ ÇEŞİTLERİ  
VE SEBEPLERİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Ferruh KAHRAMAN**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Tefsîr**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muhammed AYDIN**

**HAZİRAN 2010**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TEFSİRDE İHTİLÂFLARIN MÂHİYETİ ÇEŞİTLERİ  
VE SEBEPLERİ**

DOKTORA TEZİ

Ferruh KAHRAMAN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Tefsîr

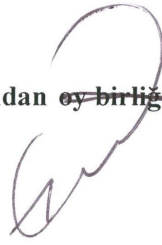
Bu tez 04.06.2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Muhammed AYDIN

**Jüri Başkanı**

Kabul  
 Red  
 Düzeltme



Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

**Jüri Üyesi**

Kabul  
 Red  
 Düzeltme



Prof. Dr. Davut AYDÜZ

**Jüri Üyesi**

Kabul  
 Red  
 Düzeltme



Prof. Dr. Suat CEBECİ

**Jüri Üyesi**

Kabul  
 Red  
 Düzeltme



Doç. Dr. Mehmet Akif KOÇ

**Jüri Üyesi**

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Ferruh KAHRAMAN**

**03. 05. 2010**

## ÖNSÖZ

Tezin “Birinci Bölümü”nde ilk önce ihtilâf kelimesinin lügat ve ıstılâh mânâlarına yer verilmiştir. Bunun akabinde ihtilâf kelimesinin daha iyi anlaşılabilmesi için söz konusu kelimenin yakın anlamlılarına değinilmiştir.

Çalışmanın “İkinci Bölümü”, “İhtilâf Çeşitleri”ne tahsis edilmiştir. Öncelikle ihtilâf çeşitleri gelenekten iktibas edilerek hakikati yönünden tenevvü ve tezâd olarak ikiye ayrılmış, ancak bu isimlendirmenin yetersiz olduğu düşünülerek tenevvü ihtilâflarına “birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar” tezâda da “yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlar” denilmiştir. İhtilâf çeşitleri sadece bu ayrımla da yetinilmemiş, hem dönemler açısından hem de fayda ve zarar açısından da farklı tasniflere tabi tutulmuştur.

Çalışmanın “Üçüncü Bölümü” olan, “İhtilâf Sebepleri”ne de toptancı bir bakış açısıyla değil de daha derin bir sunum için hitab/metin, muhatıb/Yüce Allah ve muhatab/müfessir veya onu anlamaya çalışanlar açısından yaklaşmıştır. Daha sonra tefsîrde ihtilâflara etki eden sebepler arasında hâricî unsurlardan kabul edilen hadisler, sebab-i nüzûl, nesh, rivâyet farklılığı ve isrâiliyyat gibi konular işlenmiştir.

“Tefsîrde İhtilâfların Mahiyeti, Çeşitleri ve Sebepleri” adlı bu tezin, tefsîr ilmi alanındaki çalışmalara katkısının olacağını ümit ederken uzun bir uğraşın sonucunda ortaya çıkan bu eserin her safhasında tavsiye ve yardımlarını benden esirgemeyen başta tez Hocam Sayın Prof. Dr. Muhammed AYDIN’a, Tez izleme komitesinde bulunan Muhterem Hocalarım Prof. Dr. Davut AYDÜZ ve Prof. Dr. Suat CEBECİ’ye teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Ayrıca bugünlere gelmemde maddî-mânevî hiçbir desteklerini benden esirgemeyen ve üzerimde büyük emekleri olan anne-babama saygılarımı ve bu tez hazırlanırken pekçok fedakarlıkta bulunan eşime de minnettarlıklarımı sunarım.

**Ferruh KAHRAMAN**

**03. 05.2010**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	v
<b>ÖZET</b> .....	vi
<b>SUMMARY</b> .....	vii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BÖLÜM 1: TEFSİRDE İHTİLÂFIN MÂHİYETİ</b> .....	11
1.1. İhtilâfin Lügat ve İstılah Anlamları.....	11
1.1.1. İhtilâfin Lügat Anlamı.....	11
1.1.2. İhtilâfin İstılah Anlamı .....	13
1.2. İhtilâfa Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar .....	16
1.2.1. İşkâl .....	16
1.2.2. İştibâh .....	18
1.2.3. Teferruk ve Tenevvü .....	19
1.2.4. Teâruz ve Tenâkuz .....	21
1.2.5. Cedel .....	23
1.2.6. Husûmet .....	26
1.2.7. Nizâ‘ ve Tezâd .....	27
1.2.8. İnhirâf ve Hata.....	29
1.3. İhtilâfların Dindeki Yeri.....	33
1.4. İhtilâfin Yorumsal Boyutları .....	38
1.4.1. Anlama ve Yorumlama .....	39
1.4.2. Tefsîr ve Te’vîl.....	44
1.4.2.1. Tefsîr .....	44
1.4.2.2. Te’vîl.....	49
1.4.3. Tefsîr ve Te’vîl Arasındaki Farklar.....	54
1.4.4. Tercüme ve Meâl.....	56
1.4.4.1. Tercüme.....	56
1.4.4.2. Meâl .....	58
1.5. İhtilâflarda Tercih Sebepleri .....	59
1.5.1. Kur’ân-ı Kerîm.....	59
1.5.2. Sahih Sünnet .....	65

1.5.3. Sahâbe ve Cumhurun Görüşleri .....	66
1.5.4. Tefsîr Usûlü Kuralları .....	68
1.5.5. Arap Dili Kuralları .....	70
<b>BÖLÜM 2: TEFSİRDE İHTİLÂF ÇEŞİTLERİ.....</b>	<b>71</b>
2.1. Hakikati Yönünden İhtilâf Çeşitleri .....	71
2.1.1. Birbirinin Alternatifi Olan Farklı Yorumlar (Tenevvü İhtilâları).....	77
2.1.1.1. Rivâyet Tefsîrinde Birbirine Alternatif Olan Farklı Yorumlar .....	85
2.1.1.2. Dirâyet Tefsîrinde Birbirine Alternatif Olan Farklı Yorumlar .....	88
2.1.2. Yanlış Yöneliş Şeklindeki Farklı Yorumlar (Tezâd İhtilâfları).....	91
2.1.2.1. Rivâyet Tefsîrinde Yanlış Yönelişler Şeklindeki Farklı Yorumlar.....	95
2.1.2.2. Dirâyet Tefsîrinde Yanlış Yönelişler Şeklindeki Farklı Yorumlar .....	97
2.2. Dönemlere Göre İhtilâf Çeşitleri.....	101
2.2.1. Hz. Peygamber ve Sahâbe Dönemi .....	102
2.2.2. Tabiinden Hicri 7. Asra Kadar Olan Dönem .....	108
2.2.3. Hicri 7. Asırdan 14. Asra Kadar Olan Dönem .....	113
2.2.4. Hicri 14. Asırdan Günümüze Kadar Olan Dönem .....	114
2.3. Fayda ve Zararlarına Göre İhtilâf Çeşitleri .....	115
2.3.1. Alternatif Yorumların Tefsîre Faydaları .....	115
2.3.1.1. Yorum Farklılıklarının Rahmet Olması .....	115
2.3.1.2. İhtilâflar Arasında Tercih Hakkı Vermesi.....	117
2.3.1.3. Tefsîrde Anlam Zenginliği Oluşturması .....	120
2.3.1.4. Kur'ân'ın Daha İyi Anlaşılmasını Sağlaması .....	125
2.3.2. Yanlış Yönelişlerin Tefsîre Zararları .....	128
2.3.2.1. Kur'ân'ı Aslî Gayesinden Uzaklaştırması .....	128
2.3.2.2. Tefsîrde Husûmete Yol Açması .....	130
<b>BÖLÜM 3: TEFSİRDE İHTİLÂF SEBEPLERİ.....</b>	<b>132</b>
3.1. Kur'ân'ın Dil Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilâflar .....	132
3.1.1. Kırâat Farklılığından Kaynaklanan İhtilâflar .....	135
3.1.2. Gramatik Görüşlerden Kaynaklanan İhtilâflar .....	143
3.1.2.1. Zamirin Mercii .....	143
3.1.2.2. İ'rab Farklılığı .....	149
3.1.2.3. Meâni'l-Hurûf .....	153

3.1.2.4. Âyetlerde Yer Alan Hazifler .....	159
3.1.2.5. Takdîm ve Te'hîrler .....	161
3.1.3. Anlamın Açıklığı, Kapalılığı, Genişliği ve Darlığından Kaynaklanan İhtilâflar .....	166
3.1.3.1. Mutlak Müteşâbihler .....	166
3.1.3.2. Müşkiller .....	175
3.1.3.3. Umûm-Husûs .....	178
3.1.3.4. Mutlâk-Mukayyed.....	181
3.1.3.5. Mücmel-Mübeyyen .....	183
3.1.4. Hakîki ve Yan Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilâflar .....	185
3.1.5. Çok Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilâflar .....	190
3.1.6. Lafzın Mânâ Özelliğinden Kaynaklanan İhtilâflar .....	196
3.1.7. Siyâk ve Sibaktan Kaynaklanan İhtilâflar .....	198
3.2. Müfessirlerin Beşerî Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilâflar .....	201
3.2.1. Fitrî Yapıları.....	201
3.2.2. İlmî Seviyeleri.....	203
3.2.3. Mensûbiyetleri.....	207
3.2.4. Ayrıntılara Dalmaları .....	213
3.2.5. İçinde Buldukları Kültürel ve Coğrafi Şartları.....	217
3.2.6. İçinde Yaşadıkları Zaman Dilimi.....	222
3.2.7. Siyasal ve Sosyal Hâdiselerden Etkilenmeleri .....	228
3.2.7.1. İlmî Tefsîr Medresesi .....	235
3.2.7.2. İctimâî-Edebî Tefsîr Medresesi.....	238
3.2.7.3. Modernist Tefsîr Medresesinin Ortaya Çıkması .....	240
3.3. Nakilleden Kaynaklanan İhtilâflar .....	242
3.3.1. Hadîsler .....	243
3.3.2. Sebeb-i Nüzûl.....	247
3.3.3. Selefin Rivâyet Farklılığı .....	251
3.3.4. Nasih-Mensûh İhtimâli .....	253
3.3.5. İsrâiliyyât.....	258

<b>SONUÇ.....</b>	<b>265</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>267</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>284</b>



## KISALTMALAR

<b>a.g.e</b>	: Adı Geçen Eser.
<b>a.g.m</b>	: Adı Geçen Makale.
<b>a.s.</b>	: Aleyhisselam.
<b>A.Ü.</b>	: Ankara Üniversitesi
<b>çev.</b>	: Çeviren.
<b>dan.</b>	: Danışman.
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
<b>Ed.</b>	: Editör.
<b>E.Ü.</b>	: Erciyes Üniversitesi
<b>EÜİFD</b>	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
<b>h.</b>	: Hicri.
<b>Hz.</b>	: Hazreti.
<b>İfav</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
<b>İlâh. Fak. Der.</b>	: İlâhiyat Fakültesi Dergisi.
<b>KM</b>	: Kitab-ı Mukaddes
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı.
<b>M.Ü.</b>	: Marmara Üniversitesi.
<b>nşr.</b>	: Neşreden.
<b>ö.</b>	: Ölümü
<b>s.a.s.</b>	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem.
<b>SAÜ.</b>	: Sakarya Üniversitesi
<b>Sos. Bil. Ens.</b>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
<b>trc.</b>	: Tercüme eden.
<b>ts.</b>	: Tarihsiz.
<b>Üniv.</b>	: Üniversitesi.
<b>ve dğr.</b>	: Ve diğerleri.
<b>y.s</b>	: Yayınevsiz.

<b>Tezin Başlığı:</b> “Tefsîrde İhtilâfların Mahiyeti, Çeşitleri ve Sebepleri”
<b>Tezin Yazarı:</b> Ferruh Kahraman <b>Danışman:</b> Prof. Dr. Muhammed Aydın
<b>Kabul Tarihi:</b> 04. 06..2010 <b>Sayfa Sayısı:</b> vii(ön kısım) + 284 (tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Temel İslâm Bilimleri <b>Bilimdalı:</b> Tefsîr
<p>Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Tezin “Birinci Bölüm”ü “Tefsirde İhtilafların Mahiyeti”ne tahsis edilmiştir. Bu bölümde öncelikle tefsirde ihtilafların kavramsal çerçevesi, tefsirde ihtilaflara anlam yakınlığı olan kelimelerle birlikte değerlendirilmiştir. Daha sonra tefsirdeki ihtilafların Kur’ân için söz konusu olmadığı bu ihtilâfların te’vîl ve tefsîrde meydana geldiği belirtilerek te’vîl ve tefsîr kelimeleri etraflıca incelenmiştir.</p> <p>Tezin “İkinci Bölüm”ü “İhtilâf Çeşitleri”ne ayrılmıştır. İhtilâf çeşitleri tefsîrde ihtilâfın hakikatinin olup olmaması konusunda “Tenevvü ve Tezad” olmak üzere iki başlık altında işlenmiştir. İkinci olarak tefsîr çeşitleri “Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi”, “Tabiinden Hicri 7. Asra Kadar Olan Dönem”, “Hicri 7. Asırdan 14. Asra Kadar Olan Dönem”, “Hicri 14. Asırdan Günümüze Kadarki Dönem” olmak üzere dört dönem kronolojik sıra takip edilerek ele alınmıştır. Üçüncü olarak ise ihtilâf çeşitleri fayda ve zararına göre incelenmiştir.</p> <p>Çalışmanın “Üçüncü Bölüm”ü ise “Tefsirde İhtilaf Sebepleri”ne ayrılmıştır. Tefsirde ihtilaflar öncelikle Kur’ân’ın kendine has üslûbu ve dil özelliklerinden kaynaklandığı için bu konu “Kur’ân’ın Kendine Has Üslûbu ve Dil Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilaflar” başlığı altında işlenmiştir. İkinci olarak da tefsirde ihtilaflar bizzat müfessirlerin fitri yapıları, ilmi seviyeleri, mezhebî/ideolojik görüşleri, gereksiz ayrıntılara aşırı dalmaları, âyetleri heva ve arzuya göre yorumlamaları, içinde buldukları kültürel çevreleri, siyasal ve sosyal hadiselerden etkilenmeleri ve anlama-yorumlama gibi sebeplerden kaynaklandığı için de “Müfessirlerin Beşeri Yapı ve Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilaflar” başlığı altında ele alınmıştır. Bu tez sonuç, kaynakça ve özgeçmişle birlikte son bulmuştur.</p>
<b>Anahtar kelimeler:</b> Tefsîr, İhtilâf, Tenevvü, Tezat

<b>Title of the Thesis:</b> “Controversial Commontary on the Koran ”	
<b>Author:</b> Ferruh Kahraman	<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Muhammed Aydın
<b>Date:</b> 04. 06..2010	<b>Nu. of pages:</b> vii(pre text) + 284 (main body)
<b>Departmant:</b> Basic Islamic Sciences <b>Subfield:</b> Commontary on the Koran	
<p>This thesis consists of three parts. In the first section of thesis is dedicated how controversies are to be addressed in tafsir. In this part, conceptual framework of controversial in tafsir is evaluated with the words in close proximity means to controversies in tafsir. Later, it was expressed that such controversies in tafsir is not the Quran an examined the words “te’vil” and “tafsir” in detail to occur the controversies in tafsir mostly in tafsir and te’vil .</p> <p>Second part of thesis is dedicated variants of controversies in tafsir. Firs of all, types of controversies were Examined under two headings: Tenevvü, controdiction (tezad), perversity (inhiraf) whether or not existed truenessof controversies in tafsir. In the second, types of tafsir has been taken up chronical order: “Hz. Prophet and sahabe period” “from tabii to hicri 7th century”, “from 7th century to hicri 14th century”, “from 14th century untill today”. Third as another in terms of kinds of controversies in accordance with the benefits and losses were investigated.</p> <p>The third part of thesis is dedicated to the reason of controversyof tafsir. In the first , causes of controversy in tafsir are caused by the Quran but its style and language features. So, this subject was investigated in these topics, Quran its own style and controversies arising from language features. As to come a second part, the reasons for conflict of opinion are obtaining from as the following the interpreters’s characteristic structures on their own, their education point of views, their needles of getting down to the details, their interpretation of verse of the Quran, according to their interests and desires, their culturel enviroment in which they have been, their being affected by the political and social events and understanding interpretation.</p> <p>The conflicts coming from their human natures and peculiarities are considered under the heading. Eventually, this thesis has come to an end with the result, bibliography an curriculum vitae.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Commontary, Controversial, disagreement, Koran.	

## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Önemi ve Yöntemi

#### Araştırmanın Konusu

İlk peygamber Hz. Âdem (a.s)'den son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s)'e ve onun tebliğ ettiği kâmil din olan İslâma kadar Allah, insanlar içerisinde seçtiği elçiler vasıtasıyla insanlara hitap etmiştir. Hz. Âdem'den Hz. Mûsâ'ya kadar olan bu hitaplar, sözlü gelenek ve suhufla yapılırken Hz. Mûsâ'yla birlikte kitaba dönüşmüş ve Hz. Peygamber (s.a.s)'le de kemâle ermiştir. Ancak bu hitaplar, peygamberlerin husûsî durumları, peygamberlerin yaşamış olduğu devirlerin şartları, ümmetlerin karakteristik ve konuştukları dilin özellikleri vb. daha pekçok sebepten dolayı bazı farklılıklar göstermiştir. Bu farklılıkların en önemlisi, muhakkak ki Allah'ın herbir ümmete kendi konuştukları dille hitap etmiş olmasıdır. Sadece son hitap olan Kur'ân-ı Kerîm, Arapça olmasına rağmen bütün insanlığa ve bütün zamanlara şamil kılınmıştır.

Hız. Âdem (a.s)'den günümüze kadar insanlar, mes'ul oldukları tenzîlî/kelâmî ve kevnî âyetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Tarih boyunca bu anlama ve yorumlamada insanların kişilik özellikleri, temayülleri, eğitimleri, kültürel yapıları, arzu ve istekleri çok önemli rol ve roller oynamıştır. Neticede nasıl ki hayatın her alanında herkesin aynı şekilde düşünüp aynı şekilde davranış sergilemeleri mümkün değilse; insanların kutsal kitap ve dinî metinleri anlayıp yorumlamalarında da aynı tutum ve davranış sergilemeleri mümkün olmamıştır. İnsanların ilâhî hitabı anlamada birtakım anlaşmazlıklara, ihtilâflara düşmeleri gâyet normal ve tabî bir olgudur. İslâm literatüründe insanlar ve alimler arasındaki bu anlaşmazlık ve çatışmalar daha çok ihtilâf kavramıyla ifade edilmiştir. İslâmî ilimlerin herbirinde ihtilâfların meydana gelmesiyle beraber, tefsîr ilmi çerçevesinde meydana gelen ihtilâfların ayrı bir önemi ve değeri vardır. Çünkü itikâdî, fikhî ve diğer ihtilâfların temelleri Kur'ân'ın farklı anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Hatta bütün İslâmî disiplinlerin temeli ve esası Kur'ân'ı Kerîm ve onun tefsîridir.

İslâmî ilimlerin temeli ve esası Kur'ân-ı Kerîm ve onun tefsîri olduğu için bu araştırmada, tefsîr ilmi çerçevesinde müfessirler arasında meydana gelen ihtilâf ve farklılıklar ele alınmıştır. Müfessir olmayan ve kendilerini İslâm dairesinde kabul

etmeyen kişi ve akımların Kur'ân hakkındaki yorumlarına değinilmeyecektir. Özellikle gayr-i müslimlerin görüşlerinin tefsîr disiplini içerisinde değerlendirilmesi uygun görülmemiştir.

İhtilâfın doğuşuna kısaca göz atıldığında Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde onun hayatta olması ve karşılaşılan olaylara doğrudan müdahale etmesi ile ihtilâfın gündeme gelmediği görülür. Fakat Hz. Peygamber (s.a.s)'in irtihalinin hemen akabinde müslümanlar değişik alanlarda pekçok ihtilâflara düşmüşler ve sıkıntılar yaşamışlardır. Müslümanlar arasında yaşanan ve hatta akabinde kanlı savaflara bile neden olan bu çatışma ve ihtilâflar esnasında sorumluluk sahibi bazı müslümanlar hadîsleri toplamaya başlamış, bazıları da itikâdî ve fikhî problemlere cevap niteliğinde camilerde ders halkaları ve sohbetler düzenlemişlerdir. Bu ders halkaları, cami sohbetlerinde işlenen dersler, verilen sohbet ve fetvalar tezâd ve inhirâf ihtilâflarının giderilmesinde amacına ulaşsa da tenevvü ihtilâfları devam edip gitmiştir. Dolayısıyla bu farklılıklar zaman içerisinde değişik itikâdî ve fikhî mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte bu tartışma ve çatışma ortamında tefsîrin tedvinine acilen ihtiyaç duyulmuş ve tefsîr ilmi müstakil bir ilim olarak kurumsallaşmaya başlamıştır. Kurumsallaşmaya başlarken de tefsîr diğer İslâmî ilimler gibi müslüman toplum bünyesinde zuhur eden sosyal-siyasal çekişmelerin etkisinden kendisini kurtaramamıştır. Sosyal, siyasal, itikâdî, ve fikhî problemler ister istemez tefsîr gündemine taşınmış ve tefsîrde birtakım ayrılıklar ve ihtilâflar zuhur etmiştir. Onun için diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tefsîrde de meydana gelen bu ihtilâflar, “bir kişinin ifâde ve davranışlarında diğer insanlardan farklı bir yol takip etmesi<sup>1</sup> olarak tanımlanmıştır.

Yukarıda da ifâde edildiği gibi ihtilâf, İslâm literatürünün bütün alanlarında meydana gelen bir olgu ve kullanım alanı çok geniş olan bir kavramdır. Ancak *tefsîr ilmi* ibaresi, araştırmanın sınırlarını belirlemekle birlikte ihtilâfın alanını da tayin etmektedir. Bu çalışmada sadece tefsîrde meydana gelen ihtilâfların mahiyeti, çeşitleri ve sebepleri ele alınmıştır. Diğer ilimlerdeki ihtilâf çeşitlerine ise ihtiyaç duyuldukça değinilmiştir. Yukarıda tanımı verilen ihtilâf kavramı hem çatışma, tezâd ve inhirâf gibi olumsuzluk

---

<sup>1</sup> İsfahânî, Râğıb Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s., s. 294; Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *Basâiru zevi't-temyiz fi latâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* (nşr. Muhammed Ali el-Bahhâr) Mektebetü'l-irşâd, İstanbul 1996, II, 562.

ifâde eden kavramları hem de tenevvü/çeşitlilik gibi müspet anlam ifâde eden ihtilâfları kapsamaktadır.

### **Araştırmanın Amacı**

Bu çalışmanın amacı son hitap ve son ilahî kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in, anlama ve yorumlama şekillerini belirlemek, müfessirlerin Kur'ân-ı Kerîm'i nasıl algılayıp yorumladıklarını ve bu yorumlar arasındaki farkları, mahiyeti, çeşitleri ve sebepleriyle birlikte ortaya koymaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünün hemen ardından başta sahabîler olmak üzere müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'i anlayıp hayatlarına tatbik etmek istemişlerdir. Resûlullah (s.a.s) hayatta iken Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi peygambere çok yakın sahabîler bile nadir de olsa Kur'ân'ın mânâsını anlamakta zorlanmışlardır. İslâm fütühatları sonucu sınırlar genişlemiş, Arap olmayan unsurlar müslüman olmaya başlamış bunun sonucunda da Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çalışmaları artmıştır. Bu minvalde Garîbü'l-Kur'ân ve Arap diliyle uğraşmıştır. Özellikle Emevî ve Abbasîler döneminde çok ciddî dil çalışmaları olmuş, Arap dili tedvin edilmiş hatta daha da ileri gidilerek lugat, nahiv, bedî ve beyân gibi Arap dili ilimleri ortaya çıkmış ve bunlar sistemleştirilmiştir. Kısacası beşerin imkanları dahilinde Arap dili tedvin edilerek Kur'ân-ı Kerîm anlaşılmasına ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu anlama ve yorumlama çalışmasında da birtakım anlaşmazlıklar ve ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâflar da fikhî, lügavî, tasavvufî ve felsefî konulara ağırlık verilen tefsîrlerin yanında Mu'tezile, Şia ve Haricî tefsîrleri gibi mezhebî eğilimleri doğurmuştur. Son dönemlerde ise revaç bulan ilmî ve ictimaî tefsîrler de bunlara ilave edilebilir. İşte bu çalışmada ilk dönemlerden itibaren tefsîrde meydana gelen ihtilâflara değinilmiş ve bunların kaynaklandığı sebepler üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bunun akabinde Kur'ân'ın tefsîr açısından bugünkü durumu değerlendirilmiş, konuyla ilgili klasik kaynakların yöntemi bilimsel bir temele oturtulmaya çalışılmış, Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf olmamış, ifrat ve tefritten uzak, insan fitratına uygun ve kıyamete kadar korunmuş bir kitap olduğu belirtilmiştir. Bunun sonucunda Allah'ın insanlara hitabının vahiy ve elçi vasıtasıyla son bulduğu ancak Kur'ân-ı Kerîm'in kıyamete kadar insanlığa hitap edeceğinin önemi ortaya konulmuştur. İhtilâf ekseninde Kur'ân tefsîrindeki ihtilâfların

Kur'ân'ın ruhuna zarar verip-vermemesi ve diğer semavî kitaplar arasındaki farkı ele alınmış, Kur'ân-ı Kerîm'in üstün konumu ifâde edilmiştir.

Araştırmada, müfessirler arasında meydana gelen Kur'ân'ı anlama ve yorumlamayla ilgili ihtilâflar, tefsîr disiplini/ulûmu'l-Kur'ân kuralları içerisinde incelenmiştir. Hicrî II. yüzyıldan itibaren kaleme alınan ihtilâf çalışmalarındaki konular, müfessirlerin bakış açılarıyla irdelenmiştir. Bunun yanında ihtilâf kelimesinin müştakları ve müteradiflerine değinilmiş, ihtilâfın mahiyeti, çeşitleri ve sebepleri ayrı bölümler halinde ele alınmıştır.

Yapılan araştırmalar neticesinde tefsîr ilminde XX. yüzyıla kadar ihtilâflarla ilgili geniş çaplı çalışmaların olmadığı görülmektedir. İhtilâf konusu tefsîr camiasını fıkıh, dil, kelâm ve hadîs ilimleri kadar meşgul etmemiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri Kur'ân tefsîrindeki ilk ihtilâfların îtikâdî ve fikhî meseleleri ele alan âyetlerde görülmesidir. İtikâdî ve fikhî konulardan bahseden âyetlerde görülen ihtilâflar aynı zamanda birer tefsîr ihtilâflarıdır. Ancak konu ve metod farkından dolayı ayrı müteâla edilmiş ve edilmektedir. Son asırda ise müfessirler, müfessir ihtilâfları, ihtilâfların sebepleri ve Kur'ân'a ve tefsîre etkileri üzerinde çeşitli akademik ve kültürel çalışmalar yapmaya da başlamışlardır.

Tefsîrde ihtilâflara sistemli olarak ilk değinen kişi İbn Teymiyye' (ö.728/1325) dir. Daha sonra ihtilâf konusunu bölümler halinde Zerkeşî, (ö.794/1391) *el-Burhân fî ulûmu'l-Kur'ân*, Suyûtî, (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmu'l-Kur'ân* adlı Kur'ân ilimlerine dair eserlerinde ele almışlardır. Yirminci asrın son çeyreğinde kaleme alınan Suud b. Abdillâh el-Füneysân'ın *İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbühü ve eseruhü*, Salih eş-Şâyi'nin *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn* ve Abdülilah Hûrî'nin *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn fî tefsîri âyâtî'l-ahkâm* adlı eserleri bu alanın en meşhur eserlerindedir. Bu alana tefsîrde yanlış yönelişleri ele alan Hüseyin ez-Zehebî'nin *el-İtticâhâtü'l-münharife* ile Abdülcelil Candan'ın *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Said Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Muhammed Vehbi Dereli'nin *Tefsîrde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* adlı eserlerini de dahil etmek mümkündür. Bunun yanında Şâfi'nin, *Risâle'si*, başta olmak üzere Taberî (ö. 310/923)'nin, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, İbn Atiyye (ö. 546/1151)'nin, *el-Muharraru'l-vecîz*, Kurtûbî (ö. 571/1272)'nin, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Cüzeyy el-Kelbî (ö. 741/1340)'nin, *et-Teshîl li*

*ulûmi't-tenzîl*, İbn Kesîr (ö. 774/1372)'in, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı tefsîrlерinin mukaddimelerinde ihtilâflar, konular halinde işlenmiştir.

Diğer yandan Cevdet Bey (ö. 1873/1925)'in, *Tefsîr Tarihi*, Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971)'in, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, Mehmed Sofuoğlu (ö. 1408/1981)'nun *Tefsîre Giriş*, Abdurrahmân el-Akk'ın, *Usûlü't-tefsîr ve kavîdühü*, İsmail Cerrahoğlu'nun, *Tefsîr Usûlü*, Fehd er-Rûmî'nin, *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Muhammed Lutfi es-Sebbağ'ın, *Buhûsu fî usuli't-tefsîr*, Davut Aydüz'ün, *Tefsîr Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsîr*, Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun, *3 Makale*, Muhsin Demirci'nin, *Tefsîr Tarihi*, gibi tefsîr usûlüne dair eserlerde, ya bölümler halinde ya da ilgili yerlerde serpiştirilimiş halde tefsîrde ihtilâf konusu işlenmiştir. Bu eserlerde ele alınan ihtilâflar, sentez edilerek yeni bir ihtilâf çalışması oluşturulmaya çalışılmıştır.

### **Araştırmanın Önemi**

Kur'ân'da insanlara gelen mesajlar suhuf ve kitaplar olmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Daha önce kendilerine semavî kitaplar verilmesi ve peygamberlerle müşerref olmaları dolayısıyla Kur'ân'da Yahudî ve Hıristiyanlardan Ehl-i Kitap olarak bahsedilir. Bunun dışında Allah Hz. Adem'den Hz. Peygambere kadar her ümmet ve millete peygamber gönderip önce o peygambere, sonra onun vasıtasıyla söz konusu topluluğa o milletin diliyle hitapetmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah tarafından gönderilen kitap ve peygamberlerden, onların tebliğ ettiklerinden, ayrıca zamanla tevhdî akidesinden uzaklaşmaları ve kitaplarını tahrîf etmeleri gibi sapmalardan genişçe bahsedilir. Kadîm toplulukların Allah'ın emir ve yasaklarına karşı takındıkları tavırlar anlatılır. Geçmiş kavim ve milletlerin kitapları konusundaki ihtilâflarından bahsedilir.

Bu çerçevede son dinin ve insanlığın kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in korunmuşluğu noktasında hiçbir şüphe ve tereddüt olmazken tefsîrinde bazı ihtilâflar meydana gelmiştir. Tefsîrde ihtilâflar denilince de akla müşkil âyetler gelmektedir. Müşkil âyet, Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerin birbirleriyle çelişmesi, teâruz ve tenâkuz istifhamı vermesi mânâlarına gelmektedir. Bu meseleyi kendisine konu edinen bilim dalına ise *Müşkilü'l-Kur'ân* denilmektedir. Bu alanda pekçok araştırma yapılmış, eserler yazılmış, hakikatte âyetler arasında herhangi bir çelişki, ihtilâf, teâruz ve tenâkuzun olmadığı ortaya konulmuştur. Yüce Allah da Kur'ân-ı Kerîm'de böyle bir şeyin olmadığını bizzat kendisi ifade etmiştir. {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}



“Kur’ân’ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur’ân Allah’tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı”<sup>2</sup> âyeti bu meseleye güzel bir örnektir. Gerçektende bu âyet ve muâdillerinde münâfikların ve zayıf inançlı kişilerin hataları dile getirilirken, bu yanlışların kaynağının, onların Hz. Muhammed (s.a.s)’in Allah’ın elçisi ve Kur’ân’ın, Allah’ın kitabı olması konusundaki şüphelerinin olduğu bildirilmektedir. Allah Teâla yirmioç yıl gibi uzun bir dönemde, çok çeşitli durumlar sebebiyle ve son derece farklı konularda yavaş yavaş tamamlanan bu metnin içinde hiçbir tutarsızlık ve çelişkinin olmadığını ve bu kitabın Allah’ın eseri olduğunu ifâde etmektedir<sup>3</sup>.

Kısaca özetlemek gerekirse tefsîrde ihtilâf, Kur’ân’ın kendine has yapısından, dil özelliklerinden ve müfessirlerden kaynaklanmaktadır. Ancak bu ihtilâflar kadim topluluk ve milletlerin ihtilâflarından çok farklıdır. Çünkü tefsîrde meydana gelen ihtilâflar Kur’ân’ın sübutunda değil delaletlerinde meydana gelmiş olup daha çok tenevvü/çeşitlilik/birbirine alternatif şeklinde tezahür etmiştir. Bu da Kur’ân tefsîri için bir olumsuzluk değil artı bir değer olarak kabul edilmelidir. İşte bu çalışmada çok azı müstesna tefsîrdeki ihtilâfların tezâd ve inhirâf ihtilâfi olmadığı, bilakis bir âyetin muradının farklı üslûp ve mânâlarla açıklanmasından kaynaklanan tenevvü ihtilâfi olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ortaya konulurken de ne İbn Teymiyye, Cevdet Bey, Bilmen ve Mollaibrahimoğlu gibi tenevvü ve tezâd üzerinden ne de Füneysân, Şâyi ve Abdülilah gibi tek boyutlu olarak tenevvü şeklinde değil de birleştirilerek aynı sebeplerin hem tenevvü hem de tezâd şeklinin olduğu ifâde edilmiştir. Yani, hakikat-mecaz, umûm-husûs, mensubiyetlerden kaynaklanan vb. ihtilâfların müşterek olduğu ifâde edilmiştir.

Kur’ân ilimleri konuları arasında ele alınan bu çalışma, tefsîr ilmine yapacağı mütevâzî bir katkının yanısıra pratik ve sosyolojik muhtevaya sahip olmasıyla da Kur’ân’ı anlama noktasında müslümanlara yöneltilen olumsuz eleştirilere bir cevap olacak ve Kur’ân’ın korunmuşluğu noktasında, bazı âyetlerin birbirlerine çeliştiği, bunlara müfessirler tarafından ve farklı anlam verilmesinin sonucunda ortaya atılan şüpheleri de izale edecektir. Ayrıca zamanımızda yaygınlaşıp kabul gören kültürler arası diyalog çalışmalarında müslümanlara sağlam ve kendine güvenen bir duruş sergilemelerinde

<sup>2</sup> Nisâ 4/82.

<sup>3</sup> Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıkalmalı Meâli*, y.s., İstanbul 1998, s. 90.

katkı sağlayacaktır. Semavî hitabın Hz. Peygamber (s.a.s)'le son bulduğu ve Kur'ân-ı Kerîm'in muhkem olduğu noktasında hiçbir ihtilâfın olmadığı, ihtilâfların sadece beşerî yapı ve eksiklerden kaynaklandığı ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın, alanında kaynak eserlerden biri olması ve sahasındaki bir boşluğu doldurmak istemesi bu çalışmayı ayrıca önemli kılan sebepler arasındadır. Diğer yandan bu çalışmada ilk dönem siyâsî, sosyal, itikâdî ve fikhî ayrılıkların tefsîrde ihtilâf sebeplerine etkisi ve son dönem Batı medeniyeti karşısında geri kalmışlığın doğurduğu yeni tefsîr akım ve metotlarının da tefsîr ihtilâflarına ilave edilmesi bu çalışmayı ayrıca önemli kılan sebepler arasındadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Tefsîrde meydana gelen ihtilâflar, bu çalışmayla ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsîr Usûlündeki çalışmalar esas kabul edilerek ele alınmaya çalışılmıştır. Bu konuda en meşhur şahıs olan İbn Teymiyye'nin bile müstakil bir eseri yoktur. Son zamanlarda yazılmış eserler ise daha çok ihtilâfları örneklendirme, ihtilâfların etkileri ve ihtilâf sebepleri üzerinde durma şeklindedir.

Çalışma boyunca tefsîrde ihtilâfları ele alan eserler baştan sona titiz bir şekilde birkaç defa taranarak, çalışmayla ilgili konular tespit edilmiş, belli başlıklar altında gruplandırılmıştır. Taberî (ö.310/923), Tabersî (ö.548/1153), Râzî (ö.606/1210), Kurtûbî (ö.671/1273), İbn Kesîr (ö.774/1373) gibi klasik dönem ve M. Abduh (ö.1905)-Reşid Rıdâ (ö.1935, Elmalılı (ö.1946), İbn Âşûr (ö.1393/1973) vb. modern dönem tefsîrlerinden âyetlerin yorumları tespit edilmiştir. Daha sonra alt başlıklar hakkında konunun çerçevesini genişleten ve somutlaştıran hadîsler toplanmıştır. Tarihi rivâyetlerde meydana gelen ihtilâflarla ilgili karşılaştırmalarda Yahudî ve Hıristiyanlığın Kitab-ı Mukaddesi ve diğer kaynaklarına mürâcaat edilmiştir. Araştırmanın konusunun bir tefsîr çalışması olması hasebiyle Arap dili ilimlerinden de ihtiyaca binaen yararlanılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın değerlendirme kısmında ise ulûmu'l-Kur'ân, günümüz ilmî ve fikrî eserlerinden faydalanılmıştır. Son olarak müfessirlerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama bağlamında, ihtilâf nedenleri irdelenerek, sorunun nereden kaynaklandığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın konusu İslâm dünyasında dil, fıkıh, hadîs, kelâm ve son dönem tefsîr ilmi alanlarında yapılan ihtilâf çalışmalarını çağrıştırmakta ise de bu çalışmanın, konuları işleyişi ve ihtilâfî ele alış tarzı ile tefsîrde ihtilâflarla ilgili yapılan diğer çalışmalardan

farklı bir metodu olacaktır. İhtilâf sebeplerini ilk dönem siyâsi ve fikrî ayrılıklara kadar götürerek tefsîr ihtilâflarının daha iyi anlaşılabilmesi için ihtilâf sebepleri muhatıb, muhatab ve metin merkezli işlenmiştir. Tabir-i diğlerle ihtilâf sebepleri, Kur'ân âyetlerinin bir kısmının müteşâbih olmasından dolayı metin merkezli; te'vilde meydana geldiği için de müfessir merkezli ele alınmıştır. Harici unsurlar olan nakillere de ayrıca vurgu yapılmıştır.

## 2. Araştırmanın Literatür ve Kaynakları

İslâm literatüründe ihtilâf konusunda en çok eserin verildiği alan fıkıhtır. Hemen hemen fıkıh ilminin bütün alanlarında ihtilâf edebiyatına dair bir çok eser kaleme alınmıştır.<sup>4</sup> Fıkıhtan sonra ise ihtilâf ve red konusunda en çok eserin verildiği alan nahivdir.<sup>5</sup> Fıkıh ve Nahivden sonra ise ihtilâfla ilgili eserlerin meydana getirildiği üçüncü alan hadîs'dir. Hadîs ilminin hem usûl hem de hadîs isnadı konularında bu alana ait bir hayli çalışmalar yapılmıştır.<sup>6</sup>

Akâid,<sup>7</sup> kelâm,<sup>8</sup> felsefe, mantık, sosyoloji ve psikoloji<sup>9</sup> gibi ilimlerde de ihtilâflarla ilgili eserler meydana getirilse de bu çalışmalar hiçbir zaman fıkıh, dil ve hadîs ilminde meydana getirilen eserler seviyesine ulaşamamıştır. Ancak yukarıda adı geçen bu ilimlerin konusu ve bu ilimlerdeki ihtilâflardan bahseden eserlere her zaman rastlamak mümkündür.

Çalışma müstakil bir tefsîr çalışmasıdır. Bunun için en önemli referans Kur'an-ı Kerîm'dir. Bundan sonra tefsîr usûlü kitaplarına, garibü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân üzerine yazılmış kitaplara ve Kur'ân ilimleri üzerine yazılmış önemli eserlere başvurulmuştur. Bunun yanında, konuyla ilgili hadîslere başta Kütüb-ü Sitte olmak

<sup>4</sup>Taberî, İbn Cerîr Ebû Cafer, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.; Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ li't-Tahâvî*, (nşr. Abdullah Nezir Ahmed), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1997.

<sup>5</sup>İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Saîd, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nehviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Muhyiddin Abdulhamîd), Matbaatu's-seâde, Mısır 1955.

<sup>6</sup>Buhârî, "Husumât", 1; Çakan, İsmail L., *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İslâmi İlimler Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982; Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>7</sup>İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Muhammed ed-Dîmeşki, *Şerhu't-Tehâviyye fî'l-akâidetü's-selefiyye* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), y.s. Riyad 1413.

<sup>8</sup>Tâftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Âlemü'l-kütüb, y.s. t.s. s.178.

<sup>9</sup>Güngör, Erol, *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1998, s. 9.

üzere meşhur hadîs kaynakları, İslâm tarihi, mezhepler tarihi ve dinler tarihi kaynaklarından da istifâde edilmiştir.

Çalışmada ihtilâfla ilgili âyetler ve konular bölümlere ayrılmış, aşağıda adları verilen meâllere ve tefsîrlere başvurulmuştur. Meâller konusunda Diyanetin, “*Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*” ve Suat Yıldırım’ın “*Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*” adlı eserleri esas alınmıştır. Bunun yanında ihtiyaca binaen diğer meâllerden de istifâde edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada kelimelerin lügat mânâları incelenirken Râğıb el-İsfehânî’nin (ö. 502/1109) “*Müfredât*”ı ile İbn Manzûr’un “*Lisânü’l-Arab*”ı ve Feyrûzâbâdî’nin “*Basâiru zevi’t-temyiz fi latâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*” gibi sahasında meşhur eserlerden yararlanılmıştır.

Araştırmada rivâyet ve dirâyet tefsîrlерinin en meşhurlarından istifâde edilmiştir. Rivâyet tefsîrlерinden İmam Taberî’nin (ö. 310/922) “*Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*”ı İbn Kesîr’in (ö.774/ 1301) “*Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*”i, İmam Suyûtî’nin (ö. 911/1505) “*ed-Dürri’l-mensûr fi’t-efsîri bi’l-me’sûr*”i; dirâyet tefsîrlерinden Mâturîdî’nin (ö. 333/945) “*Te’vîlâtü ehli’s-sünne*”si, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) “*el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-te’nzil*”, Râzî’nin (ö. 606/1210) “*Mefâtihu’l-ğayb*”i, ve Beydâvî’nin (ö.681/1282) “*Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*”i başlıca kaynaklar arasında düşünülmüştür. İhtilâflarla ilgili görüşleri daha açık bir şekilde görebilmek için İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-efsîr*” adlı tefsîri ile Mâverdî’nin, “*en-Nüketü ve’l-uyûn*” adlı tefsîrlерden istifâde edilmiştir.

Araştırmanın fikhî boyutu ile ilgili olarak fikhî tefsîrlерden, özellikle de Kurtûbî’nin (ö. 671/1273) “*el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*”ından yararlanılmıştır. Modern tefsîrlерden ise Muhammed Abduh (ö.1905)-Reşid Rıza (ö.1935)’nin *Tefsîru Menâr’ının* yanı sıra, Tâhir b. Âşûr’un (ö. 1393/1973) “*et-Tahrîr ve’t-tenvîr*” inden ve Heyet tarafından hazırlanan Diyanet’in “*Kur’ân Yolu*” adlı eserinden istifâde edilmiştir.

Tefsîrde ihtilâfa etki eden sosyal, siyâsî ve hâricî sebepler için de İslâm tarihi, mezhepler tarihi ve kelâmıla ilgili eserlerden istifâde edilmiştir. Bu eserler arasında da en başta Eş’arî (ö. 260/874)’nin, “*Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve’htilâfi’l-müsallîn*”inden, Şâfiî (ö. 204/819)’nin *er-Risâle*’sinden, Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1024)’ın “*Fazlu’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile*”sinden, Şehristânî (ö. 548/1153)’nin “*el-Milel ve’n-*

*nihâl*”inden, İbn Hişâm’ın “*es-Sîretü’n-nebeviyye*”sinden, İbn Haldûn (ö. 808/1406)’nun “*Mukaddime İbn Haldûn*”undan, Muhammed Abid Cabirî’nin “*Arap İslâm-Siyasal Aklı*”ndan, Ali Akbulut’un, “*Sahabe Devri Siyâsî Hâdiselerinin Kelâm Problemlerine Etkileri*”nden, Bekir Topaloğlu’nun, *Kelâm İlmi Giriş* adlı kitabından, W. Montgomery Watt’ın, “*İslâm Felsefesi ve Kelâmı*”ndan, Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm ve Dûha’l-İslâm*’ından, Subhi Salih’in, *Mebâhis fî ilmi’l-Kelâm*’dan, Toshihiko Izutsu’nun *Kur’ân’da Allah ve İnsan*’ından, Hamidullah’ın “*İslâm Peygamberi*”inden, H. Austryn Wolfson’un “*Kelâm Felsefesine Giriş*”inden, Ali Bulaç’ın “*Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*”nden ve Kamil Güneş’in “*İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*” adlı eserinden istifâde edilmiştir. Ayrıca tefsîrdeki ihtilâf ve sebeplerinin fıkıhtaki ihtilâflarla müşterek olmasından dolayı<sup>10</sup> Şâtıbî ve Dihlevî’nin eserleri başta olmak üzere bazı fıkıh usulü kitaplarından da faydalanılmıştır.

Araştırmada felsefe, mantık, sosyoloji ve psikoloji gibi sosyal bilimlerden de yeri geldikçe yararlanılmış ve Kur’an-ı Kerîm tefsîrinde israiliyattan kaynaklanan ihtilâflar konusunda yer yer Tevrat ve İncil’den de alıntılar yapıp karşılaştırmalar yapılmıştır.

---

<sup>10</sup> Şayi’ a.g.e., s. 10; Karaman, Hayreddîn ve dğr., *Kur’ân-ı Kerîm ve Tarihselcilik*, Işık yay., İzmir 2003, s. 22, 23.

## BÖLÜM 1: TEFSİRDE İHTİLÂFIN MÂHIYETİ

### 1.1. İhtilâfın Lügat ve Istilah Anlamları

#### 1.1.1. İhtilâfın Lügat Anlamı

İhtilâf, h-l-f kökünden türemiş iftiâl babının mastarıdır. İhtilâf kelimesinin kökü olan h-l-f ve bu kökten türeyen kelimeler lügatte; *halefe ziddü'l-kuddâmi*/ “geriye döndü”<sup>11</sup>; *halefe'l-lebenü ve ğayruhü/süt* vb., yemekler bozuldu veya bayatladı<sup>12</sup>; *halefe femü's-sâimi hulûfen ev teğayyara râihatühü*/oruçlu olan birisinin ağzı koktu<sup>13</sup>; *halefe'r-racülü an hulüki ebîhi yehlufü hulûfen izâ teğayyara anhü*/ “çocuk babasının ahlakını takip etmedi, onun yolundan gitmedi”<sup>14</sup>; arkadaşlarından geri kaldı<sup>15</sup>; *halefe fesede*, “bozgunculuk yaptı” anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de h-l-f kökünden türemiş pekçok kelime vardır. “Halefe” fiili, birine vekil, halef oldu<sup>17</sup>, tek taraflı ve gıyâbî olarak bir kişi diğerrinin yerine geçti<sup>18</sup>, daha sonra gelen bir kuşak önceki kuşakların yerine geçti, yani kuşaklar birbiri ardınca geldi, birbirini takip etti<sup>19</sup> anlamlarına gelmektedir. “Halfün” kelimesi bir nesilden sonra gelen kuşağın, neslin, kötü olması<sup>20</sup> bir başkasının yerine ondan farklı bir metodu savunarak onun yerine geçmek<sup>21</sup> anlamında “halefe”nin iftiâl babından pekçok kullanım alanı vardır. Bu kelimenin mastarı olarak ihtilâf, daha çok tabiat tasvirlerini ifâde etmek için kullanılmıştır. Bunlardan beşi değışim, arka arkaya gelme, peşpeşe gelme ve sürelerin değışmesi olarak<sup>22</sup>, bir yerde değışik ve farklı<sup>23</sup>, bir yerde de tutarsızlık ve çelişki<sup>24</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

<sup>11</sup>İsfehânî, *Müfredât*, s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Dâru'l-fikr, Beyrut , 1990, IX, 82; Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987, s.1042.

<sup>12</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 92; Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî ) Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, XII, 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s.1044; Kermî, Hasan Saîd, *el-Hâdi ilâ lügati'l-Arap*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991, I, 661.

<sup>13</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 93; Zebidî, *Tâcu'l-ârûs*, XII, 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1044; Kermî, *el-Hâdi*, I, 661.

<sup>14</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 88; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s.1044, 1045.

<sup>15</sup>Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1045; Kermî, *el-Hâdi*, I, 661.

<sup>16</sup>Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî ) Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, XII, 195.

<sup>17</sup>A'râf 7/142.

<sup>18</sup>A'râf 7/150.

<sup>19</sup>A'râf 7/169; Meryem 19/59.

<sup>20</sup>A'râf 7/169; Meryem 19/59.

<sup>21</sup>Zuhruf 43/60.

<sup>22</sup>Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/6; Mü'minûn 23/80; Câsiye 45/5.

<sup>23</sup>Rûm 30/22.

Halefe fiilin iftîlâb babıdan mastarı olan “ihtilâf”, “ittifâkıñ gerçekteşememesi”<sup>25</sup> ve “iki kişiden herbirinin söz ve davranışlarında, diğeriñ aksini ilzâm etmesi” olarak tanımlanmıştır<sup>26</sup>. Ayrıca ihtilâf, “bir tek görüşün bulunması gereken yerlerde karşılıklı iki görüşün bulunması”<sup>27</sup> şeklinde de tanımlanmıştır. Aynı zamanda bu mânâda ihtilâfî “bir konu hakkında serdedilen görüş ayrılıkları” şeklinde anlamak da mümkündür<sup>28</sup>. Çünkü “ihtilâf” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerinde bu anlamda kullanılmıştır<sup>29</sup>. Tefsîrde ihtilâf işlenirken kişiler arasındaki farklılıkların yanında bunların Kur’ân ve sünnet başta olmak üzere dinin ruhuna uygunluğunun da aranması gerekmektedir. Çünkü bir âyetin yorumu hakkında dinin ruhuna uygun her söz “birbirinin alternatifi farklı yorum”; dinin ruhuna uygun olmayanlar ise “yanlış yönelişler” olarak değerlendirilmektedir.

İbn Kuteybe ihtilâf kelimesini bazen “tenâkuz” kelimesiyle birlikte bazen de tek başına kullanmıştır<sup>30</sup>. Tahavî ise meseleyi rivâyetlerle ilgili değerlendirip, ihtilâfî; rivâyetlerin birbirleriyle çelişmesi<sup>31</sup>, isnatların çelişkili olması<sup>32</sup> ve âlimlerin ihtilâf etmesi şeklinde ifâde etmiştir<sup>33</sup>. Bunun yanında diğeri kelimelerde olduğu gibi ihtilâfla tenâkuz arasında birtakım farklar vardır. Bu farkların en önemlisi de umûm-husûs farklılığıdır. Buna göre her tenâkuz, ihtilâf kabul edilirken, her ihtilâf tenâkuz kabul edilmemektedir. Söz konusu durum tezâd için de geçerlidir. Çünkü ihtilâf tezâdтан daha kapsamlıdır. Her zıt ihtilâf kabul edilirken her ihtilâf zıt kabul edilmez<sup>34</sup>. Kısaca ifâde edilmesi gerekirse ihtilâf, tezâd ve tenâkuz gibi kelimelerden daha kapsamlıdır. Yani bazı konularda aynı mânâda kullanılsa da ihtilâfın bunlardan daha geniş bir kullanım alanı vardır. Bunun içindir ki ihtilâf her zaman olumsuz bir durum ifâde etmez.

İhtilâf basit anlamıyla ittifâkıñ karşıtı olup “görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak” veya “farklı görüşlere sahip olmak” mânâsına gelir. Buna göre ihtilâf, farklı görüşler

---

<sup>24</sup> Nisâ 4/82.

<sup>25</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 1045; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662, 664.

<sup>26</sup> Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662.

<sup>27</sup> Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yay., İstanbul 2002, s. 41.

<sup>28</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, (thk. Abdülkadir Atâ), Müessesetü kütübi’s-sekâfiyye, Beyrut 1998, s. 35.

<sup>29</sup> Bkz. Bakara 2/176; Meryem 19/37.

<sup>30</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 105, 132, 167.

<sup>31</sup> Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsar*, (nşr. Şuayb Arnaût), Müessesetü’risâle, Beyrut 1994, III, 61.

<sup>32</sup> Tahavî, *Müşkil*, III, 126.

<sup>33</sup> Tahavî, *Müşkil*, III, 127.

<sup>34</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 155.

karşısında içlerinden birini daha güçlü ve zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı ifâde etmekte yahut zayıf da olsa bir tarafa temâyülü yansıttığından bir ölçüde olumlu çağrışıma sahiptir<sup>35</sup>.

### 1.1.2. İhtilâfın İstilah Anlamı

İnsanlar arasındaki farklılıkları ve görüş ayrılıklarını ifâde eden ihtilâf kavramı günümüzde daha çok menfi/olumsuz mânâ da kullanılmaktadır. Oysaki ihtilâf kelimesinin hem müsbet/olumlu hem de menfi/olumsuz mânâsı vardır. Örnek verilecek olursa “ihtelefe” fiilinin üçüncü çoğulu olan “ihtelefû”nün olumsuz mânâsı “görüş ayrılığına düştüler, ihtilâfa düştüler”, şeklinde çevrilirse tezâd/zıtlaşma anlamını içerir. Olumlu çevrilirse “farklı görüşler serdettiler, değişik düşünceler ileri sürdüler” şeklindedir ki bu tenevvü/çeşitlilik zenginlik ifâde eder. Tezâd ihtilâfı, iftirakı netice verir, tenevvü ise rahmeti ve evrenselliği. Dolayısıyla birincisi negatif, ikincisi ise pozitif bir durumu ifâde eder<sup>36</sup>. Onun için bu ayırım ve farka İslâm âlimleri dikkatle ve titizlikle riâyet etmişlerdir<sup>37</sup>.

Yukarıda ifâde edildiği gibi iki farklı şekilde değerlendirilen ihtilâflardan tezâd olanı, şeriatte açıkça bulunan nasslara ters düşen hatalı görüşler; tenevvü olanı ise sadece zahirde görülen hakikatte herhangi bir ihtilâfın olmadığı değişik görüşlerdir<sup>38</sup>. Eğer bu farklar gözetilmezse İslâm literatüründe alimlerin hiç ittifâk edemedikleri aksine, hep

<sup>35</sup> Özen, Şükrü, ‘Hilaf’, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988, XVII, 527.

<sup>36</sup> Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf/Fıkhi İhtilâflarda Ölçü*, (trc. ve thk. Musa Hub), İstanbul 2006, s. 22, 23.

<sup>37</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67; Şâyi‘, Muhammed b. Abdurrahman b. Salih, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad 1995, s.16; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, s.154; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2006, s. 224; Sebbağ, Muhammed Lutfi, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, (çev. Ömer Dumlu), Anadolu Yay., İzmir 1999, s. 83; Dumlu, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsîr*, Anadolu Yay., İzmir 1999, s. 31; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *3 Makale*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2000, s. 63, 72; Demirci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, İfav Yay., İstanbul 2006, s. 45.

<sup>38</sup> Şâtübî, Ebû İshak, *Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Matbabatü'r-Rahmâniyye, Mısır t.s. IV, 214, 215. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye'nin Tefsîrdeki ihtilâfları bölümler halinde ele aldığı eserleri şunlardır. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67-92; *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 344-384; *İktidâü's-sırâtu'l-müstakîm*, I, 128-150; Cevdet Bey, Ömer Nasuhi Bilmen, Mehmed Sofuoğlu, Cerrahoğlu ve Mollaibrahimoğlu gibi yazarlar, tefsîrdeki ihtilâfları İbn Teymiyye'yi baz alarak değerlendirmişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul t.s. ; Bilmen, *B.T.T ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 153-161; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 224-227; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e*, s. 61-111; Sebbağ ve Dumlu'nun eserleri ise zaten İbn Teymiyye ve tefsîrdeki metotları üzerine yapılmış çalışmalardır. Bu konuda da geniş bilgi için Bkz. Sebbağ, *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*, s. 82-102; Dumlu, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsîr*, s. 31-33; Akk ve Rûmî ise kısmen de olsa İbn Teymiyye'den farklı bir metot izlenmiştir. Bkz. Abdurrahmân Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, Dâru'n-nehâis, Beyrut 1986; Fehd Rûmî, *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyâd 1993, 41-53.



ihtilâfa düştükleri zehabına kapılıdır; böyle bir izlenim uyandırmak ise İslâm ulemâsı hakkında bir sürü yanlış düşüncelere kapı aralamak demektir. Çünkü İslâmî ilimler arasındaki ihtilâflar, ekseri ümmet için büyük bir rahmet ve iftihar vesilesi olan ilmî, bir zenginliktir. Ayrıca ilmî ihtilâflar, İslâmın enginliği ve evrenselliğini doğuran münbit bir zemin oluşturur. “Ayrılığa düştüler” anlamındaki ihtilâf ise evrenselliği ve zenginliği hiç çağrıştırmadığı gibi, bilakis parçalanma, bölünme, çarpışma ve ayrılığı ifâde eder<sup>39</sup>.

Halefe’den türeyen “muhtelif” kelimesi ise çeşitlilik ve farklılık gibi anlamların yanında bünyesinde zıt olma mânâsını da barındırmaktadır<sup>40</sup>; ancak hâlefe fiilin mastarı olan hilâf, zıtlıktan daha geniş bir mânâda kullanılmaktadır<sup>41</sup>. Hilâf, ihtilâf kelimesiyle aynı kökten türemiş olup hilâf, “aykırı, karşı, karşıt ve ters” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Bazıları ise, bunların yanında hilâfa “karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek ve zıtlaşmak” anlamlarını da vermektedir<sup>43</sup>. Her ne kadar ihtilâf ve hilâf kelimeleri aynı kökten türeseler de aralarında birtakım farklar vardır. Dolayısıyla hilâf, ihtilâftan farklı olarak en başta tez ve antitezden birini benimsemi ve diğerine karşı tavır alma, delilsiz görüş anlamında kullanılırken, ihtilâf kelimesi ise delile dayalı görüş, anlamında kullanılmıştır. Bir başka deyişle güçlü olan ve yaygınlık kazanan görüş ihtilâfla, zayıf ve genel kabul görmeyen görüş ise hilâf terimiyle ifâde edilmiştir. Diğer yandan hilâf, sünnet ve icma karşısında “açıkça muhâlefet etmek” anlamına gelir<sup>44</sup>. İhtilâfta gaye ve hedef birliği olup farklılıklar sadece izlenen yol ve metottadır. Hilâfta, hem gaye ve hedefte hem de izlenen yol ve metotta bir çok farklılıklar vardır. İhtilâf bir delile dayandığı için icihad olarak kabul edilmiş ve rahmet olarak değerlendirilmiştir. Hilâfın ise bir dayanağı ve istinad edeceği bir delili olmadığı için reddedilip bid’at olarak kabul edilmiştir.<sup>45</sup> Ancak ihtilâf kelimesi daha şumüllü olup hilâfı da kapsamaktadır<sup>46</sup>. Bunun için İbn Teymiyye müfessirler arasındaki hilâf için *tezâd ihtilâfi*<sup>47</sup>, Ömer Nasûhî Bilmen

<sup>39</sup> Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 22, 23.

<sup>40</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 90; Zebidî, *Tâcu'l-ârûs*, XII, 185; Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562; Kermî, *el-Hâdi*, I, 665.

<sup>41</sup> Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 90-94.

<sup>43</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527.

<sup>44</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527.

<sup>45</sup> Bilmen, *B.T.T. ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 153; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 61,62.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyiddîn, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Dâru's-sahâbeti't-türâs, Batanta, 1988, s. 67; Bilmen, *B.T.T. ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 153; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 61,62.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 67.

*hakiki ihtilâf*, Mollaibrahimoğlu da *düşmanca ihtilâf ve temel ihtilâflar*<sup>48</sup> tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Bununla beraber ihtilâf kelimesi, aralarında bazı nüanslardan dolayı değişik ilim dallarında farklı mânâlarda kullanılmıştır. Meselâ, fıkıh ilminde ihtilâf, icmâ ve ittifâkın karşıtı bir kavram olarak kullanılmakta, Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerinde birleşen fakihlerin ictihada açık konularda farklı görüşler serdetmesine işaret etmektedir<sup>49</sup>. Belâğat ilminde ihtilâf, fesahatça, rikkat ve cezalet gibi açıklama uslublarında başı sonuna uymayan sözlere “muhtelif kelimeler” denilmektedir. Çünkü belâğat sözlerinin baştan sona belli bir intizâm ve nizâm içerisinde bulunması gerekmektedir<sup>50</sup>. Hadîs ilminde ise mânâ yönünden aralarında tezâd fehmi veren hadîslere “muhtelif hadîs” denilmektedir. Böyle durumlarda aralarındaki tezâd kaldırılarak cem ve telif edilme yoluna gidilir. Aralarında telif mümkün olmazsa o zaman iki hadisten biri tercih edilir, bu da mümkün olmazsa o zaman tevekkuf yoluna gitmek en isabetlisidir<sup>51</sup>. Kelâmcılara göre ihtilâf, iki şeyin birbirine mütemasil ve mütekamil bulunması yani iki mevcudun ne mütezâd, (mütekâbil) ne de mütemâsil, yani sıfatı nefsiyyenin müteşârik olmasıdır. Kelâm ilminde, vacip ve mümkün terimlerinde olduğu gibi bunlara tehâlûf de denilmektedir. Felsefede ise ihtilâf, iki şeyin birbirine tamamıyla müteşârik bulunmasına denilmektedir. Bazen bu iki şey arasında tezâdlık bulunur, bazen de bulunmaz<sup>52</sup>.

Sosyal bilimciler ise ihtilâfı daha çok ‘çatışma’ kavramıyla ifade etmişlerdir. Sosyal bilimlerde çatışma kavramına birçok anlam verilmekle birlikte ihtilâfa en yakın olan mânâsı, *bireyler, gruplar ve toplum arasında meydana gelen fikir ayrılığı, toplumdaki kişi ya da gruplar arasındaki karşıtlık*,<sup>53</sup> ve sosyal süreç olarak, iki tarafın katılımıyla gerçekleşen karşılıklı insan ilişkileridir<sup>54</sup>. Diğer yandan çatışma iki veya daha çok grubun bir diğerini ortadan kaldırmaya veya etkisizleştirmeye çalıştığı bir etkileşim sürecidir. Çatışmanın en son derecesi ise silahlı mücadeledir<sup>55</sup>.

<sup>48</sup> Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 65, 89.

<sup>49</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1981, s. 101, 102; Özen, Şükrü, ‘İhtilâf’, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000, XXI, 565.

<sup>50</sup> Bilmen, *B.T.T ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 153.

<sup>51</sup> Çakan, İsmail L., *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyyatı, İstanbul 1982, s. 30-33.

<sup>52</sup> Bilmen, *B.T.T ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 154.

<sup>53</sup> Arda, Erhan ve diğ. *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003, s.113.

<sup>54</sup> Fichter, J., *Sosyoloji Nedir?* (çev. Nilgün Çelebi), Anı Yay., Ankara 2004, s.132.

<sup>55</sup> Fichter, J., *a.g.e.*, s.132.

Kısaca ifâde edilmesi gerekirse ihtilâf ‘bir kişinin ifâde veya davranışlarında diğer insanlardan farklı bir yol takip etmesi’ olarak tanımlanmıştır<sup>56</sup>. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibariyle tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf kelimesi bazen mecâz olarak *münazaa* ve *mücâdele* anlamında da kullanılmaktadır<sup>57</sup>. Bunun için insanlar ve âlimler arasındaki anlaşmazlık, çatışma ve mücâdeler hep *ihtilâf* kavramıyla ifâde edilmiştir<sup>58</sup>. Tefsîr için söz konusu olduğunda buna farklılıkları ve birbirine alternatif olan farklı yorumları dahil etmek yerinde olacaktır.

## 1.2. İhtilâfa Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar

Bu bölümde ihtilâfa anlam yakınlığı olan kelimeler ele alınacaktır. Çünkü İslâm literatüründe ihtilâf denilince akla hemen müşkil, müteşâbih, tefrika, teâruz ve tenâkuz gibi kelimeler gelmektedir<sup>59</sup>. Ancak bu çalışmanın konusunu tefsîrdeki ihtilâflar oluşturduğu için bu kavramlara kelime mânâlarından ziyade bir âyet ya da bir konunun tefsîri konusundaki farklı görüşler veya farklı tefsîr beyanları açısından bakılacaktır. Çünkü tefsîrdeki ihtilâflar, Kur’ân’ı anlama ve yorumlama esnasında ortaya çıkan farklı anlama ve yorumlardır. Bu farklı görüşler çoğu zaman aynı anlamı ifâde ederken bazen de birbirine zıt ve karşıt mânâları ifâde etmektedir. Bu cümleden olarak tefsîrdeki ihtilâfların daha iyi anlaşılabilmesi ve kâfaldaki olası istifhamların ortadan kaldırılması için ihtilâfa anlam yakınlığı olan bazı kelimelere yer verilmiştir. Bunların başında da işkâl, iştibah, tefrika, cedel ve niza‘ gelmektedir. Nitekim Kermî de ihtilâfi tanımlarken niza‘, cedel ve tefrika kelimelerini kullanmıştır<sup>60</sup>.

### 1.2.1. İşkâl

İşkâl “ş-k-l” kökünden türetilmiştir. Bu kökten türetilen kelimeler daha çok benzerlik ve benzeşmek<sup>61</sup>, bir şeyin karışık olması<sup>62</sup>, *eşkele*, “yeni bir şekil sahibi oldu”<sup>63</sup>, *eşkele*

<sup>56</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 155-157; Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562; Özen, “İhtilâf”, XXI, 565-568.

<sup>57</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 155; Özen, “Hilaf”, XVII, 527.

<sup>58</sup> Özen, “Hilaf”, XVII, 527-538; Özen, “İhtilâf”, XXI, 565-568.

<sup>59</sup> Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Tekineş, *H. A. Problemi*, s. 27-50; Aldemir, *K. G. İhtilaf*, s. 14-34.

<sup>60</sup> Kermî, *el-Hâdi*, I, 662.

<sup>61</sup> İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi‘l-lüğa*, (Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru‘l-ceyl, Beyrut t.s. III, 204, 205.

<sup>62</sup> Asım Efendi, *Kamûs Tercemesi*, III, 1382; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu‘l-muhît*, s. 1317.

<sup>63</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta‘rifât*, Dâru‘l-irşâd, Kahire t.s. s. 146; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662.

“*alâ*” harf-i ceriyle kullanımında ise “onun şekline girdi ona benzer oldu”<sup>64</sup> mânâlarına gelmektedir. İşkâl kelimesi, benzerlik ve benzeme mânâsında ise” iki şeyin birbirine pekçok yönden benzerliği” anlamlarına gelmektedir<sup>65</sup>.

Kur’ân-ı Kerîm’de işkâl kelimesi Sâd sûresinde {وَأَخْرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ} “*Bu böyledir! Daha bunlara benzer başka azaplar da vardır*”<sup>66</sup> âyetinde görüldüğü gibi “bunlara benzer” mânâsında kullanılırken, İsrâ sûresinde ise {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ} “*De ki: Her insan kendi seciye ve karakterine göre davranır*”<sup>67</sup> âyetinde “seciye ve karakter” mânâsında kullanılmıştır.

İşkâl kelimesinin hadislerde de geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Muaz b. Cebel hadîsi diye meşhur olan bir haberde Resûlullah (s.a.s), Muaz b. Cebel’e “*Yalnız bildiğin konularda hüküm ver, bir şey sana işkâl (problemlili veya karışık) gelirse, onu ortaya çıkarıncaya kadar ve bana yazıp cevabını öğrenmeksizin karar verme*” buyurmuşlardır<sup>68</sup>. Yine başka bir hadîste “*bir kişinin karnı karıştıığında gaz çıkıp çıkmadığı konusunda müşkile düşerse yani tam anlayamaz ve bilemezse sesi duymadan ve koku hissetmediği müddetçe mescidden çıkmasını*” buyurmuşlardır<sup>69</sup>.

Bu anlamların yanında işkâl kelimesi, “ihtilâf etmek” mânâsında da kullanılmıştır<sup>70</sup>. Ancak tefsîrde işkâl kelimesi daha çok anlam bakımından kapalılığı, anlaşmazlığı ve çelişkiyi ifâde etmektedir. Çünkü işkâl anlamıyla alakalı bir kavramdır. İhtilâf ise bu anlamanın sonucunda ortaya çıkan farklı yorumlar mânâsına gelmektedir. Farklı olan bu yorumların da bir kısmı birbirinin tamamlayıcısı ve açıklayıcısı olurken bir kısmı da birbirine muhâlif veya zıt olabilir. Nitekim Tehnevî de bu nüansa dikkat ederek “*anlattığımız bu mânâlar müşkil olunca ve zikredilen bu ifâdeler arasında ihtilâf meydana gelince*” diyerek<sup>71</sup> müşkili mânâyı, ihtilâfı da tefsîrle ilişkilendirmiştir.

<sup>64</sup> Serahsî, *Usûlü Serahsî*, (thk. Ebu’l-vefâ el-Afgânî), Dâru’l-ma’rife, Beyrut 1973, I, 168; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 146; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662; Tekineş, *H. A. Problemi*, s. 28.

<sup>65</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 356, 357; Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 538; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 1317; Asım Efendi, *Kamûs Tercemesi*, III, 1381; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662.

<sup>66</sup> Sâd, 38/58.

<sup>67</sup> İsrâ 17/84; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662.

<sup>68</sup> İbn Mâce, *Mukaddime*, s. 8.

<sup>69</sup> Müslim “Hayz” 99.

<sup>70</sup> Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 538.

<sup>71</sup> Tehnevî, *Müşkil*, III, 277.

Ulûmu'l-Kur'ân'da ise işkâl, daha çok Kur'ân-ı Kerîm âyetleri arasındaki ihtilâf ve tenâkuz vehmi veren şüpheler hakkında kullanılmıştır<sup>72</sup>. Hatta İbn Kuteybe, filozof ve reycilere karşı Kur'ân'da tutarsızlığın olmadığını açıklamak için yazdığı eserine *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* ismini vermiştir.

### 1.2.2. İştibâh

İştibah kelimesi, “eşbehe” kökünden türemektedir. *Eşbehe*, lügatte “bir şeyin herhangi bir şeye benzemesi” mânâlarına gelmektedir<sup>73</sup>. Yine aynı kökten türeyen *şâbehe* ve *şebbehe* kelimelerinde de benzeme mânâları vardır. *Teşâbehe* ise iki şeyin birbirlerine çok benzemesi mânâlarına gelmektedir<sup>74</sup>. “Şibh” kelimesinden türetilmiş olup “tefâül” babının ism-i fâili olan *müteşâbih* kelimesi ise, “bir şeyin dengi ve benzeri” anlamlarına gelmektedir<sup>75</sup>. Sonuç olarak müteşâbih “bir şeyin diğer bir şeye benzemesinden dolayı çok karışık olması” mânâlarına gelmektedir<sup>76</sup>. Bu mânâdan mülhem olarak önceleri kelime ve kelâmın başka mânâlara benzerliğine müşkil<sup>77</sup>, daha sonraları ise tefsîr ilminde âyetlerin birbirleriyle çelişki, tenâkuz, teâruz va karışıklık mânâsı vermesine mütâşabih denilmiştir.

İşbah kelimesinin “iftiâl” babından kullanımı olan “müştebih” bazen “tefâül” vezninden gelen “müteşâbih”le<sup>78</sup> bazen de “müşkil” kelimesiyle aynı mânâda kullanılmıştır<sup>79</sup>. Yine ünlü dil alimi Cevherî (ö.393/1003) de müştebihâtın müşkille, müteşâbihin de mütemâsille aynı mânâlara geldiğini söylemiştir<sup>80</sup>. Müşkil ve müteşâbihler üzerine eserleriyle tanınan İbn Kuteybe, müteşâbihi “değişik şekillerde anlaşılması mümkün

<sup>72</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 179.

<sup>73</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1610 Kermî, *el-Hâdi*, I, 424.

<sup>74</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1610; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV, 813; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.s. II, 309; Kermî, *el-Hâdi*, I, 424.

<sup>75</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1610 Kermî, *el-Hâdi*, I, 426.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Hey'etü'l-Misriyye, Mısır 1985, I, 477.

<sup>77</sup> Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV, 813.

<sup>78</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1610; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV, 813; Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul 1996, s. 37.

<sup>79</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503.

<sup>80</sup> Cevherî, *Sihâh*, VI, 2236.

olan lafızlar” olarak <sup>81</sup>, Ebulbekâ da “lafzın birkaç mânâya gelme ihtimalinin olması sebebiyle mütekellimin muradının muhataba karışık gelmesi” olarak tanımlamıştır<sup>82</sup>.

### 1.2.3. Teferruk ve Tenevvü

Tefsîrde bir konu hakkındaki tartışmalar; Kur’ân’ın dilsel özelliklerinden, müfessirlerden ve harici faktörler gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Genel olarak tefsîrdeki ihtilâfların temelini farklılıklar oluşturmaktadır. Dolayısıyla farklılık ihtilâfların en önemli özelliklerindedir. Bunun için ihtilâfın tam olarak anlaşılabilmesi için farklılığın ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Farklılığın yanında tefrika ve ayrılığın da anlaşılması yerinde olacaktır.

F-r-k kökünden türeyen “tefrika” kelimesi, lügatte birbirinden ayırmak, saçları tarayıp ayırmak, hakkı batıldan ayırmak, hak ve batılı açıklamak, yarmak, ikiye ayırmak, hayvanların kaçması, havada bir bulutun diğer bulutlardan ayrı olması, korkmak, ürpermek, tasalanmak, gidilecek yol veya takip edilecek metodun bilinmesi, bir kimsenin dişlerinin ayrık olması ve ibikli hayvanlardan ibiğinin ayrık olması mânâlarında kullanılmaktadır<sup>83</sup>.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten türemiş pekçok kelime bulunmaktadır. Bunlardan *faraka*, ayırmak<sup>84</sup>, korkudan dolayı fikir ayrılığı, çok aşırı derecede korku hali veya korkudan ödü patlamak<sup>85</sup>, zaman zaman veya bölüm bölüm indirmek<sup>86</sup>, iki toplumun arasında hüküm vermek<sup>87</sup>, ayırıp belirlemek<sup>88</sup>, bir toplum içerisine ayrılık sokmak<sup>89</sup>, görüş ayrılığının olması sonucu insanların fırkalara ayrılması<sup>90</sup>, bir topluluk veya zümre arasında ayrımcılık yapmak<sup>91</sup>, iki kişi ya da karı ile kocanın arasını açmak<sup>92</sup>; *fâraka*,

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Mesâil ve’l-vecibe fi’l-hadîs ve’l-lüğa*, Matbaatü’s-seâde, Kahire h. 1349, s. 209.

<sup>82</sup> Ebulbekâ, *Külliyât*, s. 845; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-lüğa*, III, 243.

<sup>83</sup> İbn Abbâd, *el-Muhit fi’l-lüğa*, (nşr. Muhammed Hasan el-Yâsîn) Âlemü’l-kütüb li’l-melâyin, Beyrut 1994, V, 395, 398; Cevherî, *Sihâh*, (thk. Ahmed Abdülğafûr) Yay., s. y., s. 1982, IV, 1041-1043; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 299-307; Zebidî, *Tâcu’l-ârûs min cevâhiri’l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî) Dâru’l-fikr, Beyrut 1994, XIII, 391-395; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul Rumi, 1305, III, 982-986; Kermî, *el-Hâdi*, III, 404.

<sup>84</sup> Bakara 2/50.

<sup>85</sup> Tevbe, 9/56.

<sup>86</sup> İsrâ, 17/106.

<sup>87</sup> Mâide 5/25.

<sup>88</sup> Duhân 44/4.

<sup>89</sup> Tâhâ 20/94.

<sup>90</sup> En’âm 6/159, Rûm 30/32

<sup>91</sup> Bakara, 2/136; Âl-i İmrân 3/84.

ayırarak, boşamak<sup>93</sup>, *teferreka*, iki kişinin<sup>94</sup>, veya bir toplumun ayrılması<sup>95</sup>, farklı ve değişik olma mânâlarında<sup>96</sup> kullanılmıştır.

İnsanlar arası tefrika ve ayrılığın başlangıcını farklılık oluşturmaktadır. Allah bütün varlığı farklı yaratmıştır. Varlık arasındaki bu farklılık, insan nevinin kendi arasında da belirgindir. Meselâ her insan, insan olma açısından pekçok müşterek özelliklere sahip iken parmak uçlarına kadar da pekçok yönden farklılık göstermektedir. İnsanlar arası bu farklılığa akıl ve irâde faktörü de eklenince ihtilâflar kaçınılmaz olmaktadır. Akıl ve irâde olmazsa diğer varlıklarda olduğu gibi bu farklılıklar sadece değişiklik olarak kalmaktadır. Nitekim bu konu Kur’ân’da, {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مِثْلَ مِثْلِ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ } *“Görmez misin ki Allah gökten bir su indirir. Onunla rengârenk, çeşitli meyveler yetiştiririz. Dağlardan da beyaz, kırmızı, siyah ve türlü türlü renklerde yollar var etmişizdir. İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan yine böyle türlü renklerde olanlar vardır”*<sup>97</sup> âyetlerinde “türlü türlü, çeşitlilik ve farklılık” anlamlarında kullanılmıştır. Akıl ve irâde farklılıkları çoğu zaman ihtilâf ve anlaşmazlıklara yol açmaktadır. Akıl ve irâde farklılıklarının anlaşmazlıklara götüreceği de {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ } *“Halbuki gökte ve yerde, Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu. Demek ki o yüce arş ve hükümlerinin sahibi Allah, onların zanlarından, onların Allah’a reva gördükleri vasıflardan münezzehtir, yücedir”*<sup>98</sup> âyetiyle açık bir şekilde ifade edilmiştir. {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا } *“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrığa düşenler gibi olmayın”*<sup>99</sup> âyeti de Ehl-i kitabın kendi aralarında düştükleri anlaşmazlıkları ifade etmenin yanında ihtilâf ve tefrikadan kaçınmayı müslümanların bu gibi durumlardan uzak durmalarını salık vermektedir.

Fâreka kökünden türeyen kelimelerin ortak noktaları dikkate alındığında daha çok ortaya ayrılık ve farklılık mânâları çıkmaktadır. Bir âyetin tefsiri için ortaya konulan bu

<sup>92</sup> Bakara, 2/102.

<sup>93</sup> Talâk 65/2.

<sup>94</sup> Nisâ 4/130.

<sup>95</sup> Âl-i İmrân 3/103; Şûrâ 42/13; Beyyine 98/4.

<sup>96</sup> Yûsuf 12/39, 67.

<sup>97</sup> el-Fâtır 35/27, 28.

<sup>98</sup> Enbiyâ 21/22.

<sup>99</sup> Âl-i İmrân 3/105.

değişik ve farklı görüşler, tefsîr için birer zenginliktir. Önemli olan bu farklılıkların aynı noktada birleşip birleşmemesidir.

Farklılıkla yakın anlamda kullanılan kelimelerden bir tanesi de “tenevvü” kavramıdır. Tenevvü kavramı n-v-a kökünden türetilmiştir. Nev’u kelimesi lügatte “çeşit, cins, tür, tarz, farklılık, usûl, şekil ve karakter” anlamlarına gelmektedir<sup>100</sup>. Söz konusu kelimenin tefe‘ul babından kullanımı olan “tenevvü” ise “çeşitli, türlü türlü olma ve değişme” mânâlarında kullanılmaktadır<sup>101</sup>. Tenevvü kelimesi her ne kadar Kur’ân’da açık olarak geçerse de Rûm sûresi, { وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ } “O’nun varlığının ve kudretinin delillerinden biri de: Gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin farklı olmasıdır” âyetinde “farklılık”; Fâtır sûresi { أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ } “Görmez misin ki Allah gökten bir su indirir. Onunla rengârenk, çeşitli meyveler yetiştiririz. Dağlardan da beyaz, kırmızı, siyah ve türlü türlü renklerde yollar var etmişizdir”<sup>102</sup>, { وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ } “İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan yine böyle türlü renklerde olanlar vardır”<sup>103</sup> âyetlerinde de ihtilâf kelimesinin bir versiyonu olarak “çeşitli ve türlü türlü olma” mânâlarında kullanılırken Bakara 164; Âl-i İmrân 190; Yûnus 6; Mü’minûn 80; Câsiye 5. âyetlerinde “değişim, arka arkaya gelme, peşpeşe gelme ve sürelerin değişmesi” olarak kullanılmıştır<sup>104</sup>. Usûl-i tefsîrde ise müfessirler birbirinin alternatifi olan farklı yorumları, müsbet anlamda tenevvü kavramıyla ifade etmişlerdir.

#### 1.2.4. Teâruz ve Tenâkuz

A-r-d, lügatte bir kişi veya bir şeyin karşısına çıkmak, görünmek, akla bir şeyin gelmesi, takdîm etmek, sergilemek, umulmadık bir hastalığa yakalanmak, öldürmek, vurmak, develere işaret koymak, teklif etmek, imtihan etmek, denemek, askeri birlikleri kontrol etmek gibi mânâlara gelir<sup>105</sup>. Lügatlerdeki kelime mânâlarından yola çıkarak bu kelimenin en meşhur mânâsı bir şeyin tam olarak sonradan ortaya çıkması, bütün

<sup>100</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu 'l-muhît*, s. 993.

<sup>101</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu 'l-muhît*, s. 993.

<sup>102</sup> Fâtır 35/27.

<sup>103</sup> Fâtır 35/28.

<sup>104</sup> Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/6; Mü’minûn 23/80; Câsiye 45/5.

<sup>105</sup> Cevherî, *Sihâh*, III, 1082, 1083; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, VII, 165-187; Zebidî, *Tâcu 'l-ârûs min cevâhiri 'l-kâmus*, XIII, 74-98; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, II, 1266, 1267; Kermî, *el-Hâdi*, III, 192.



yönleriyle zahir olması anlamlarına gelmektedir<sup>106</sup>. Teâruz kelimesi usûl-i tefsîrde daha çok tezâd ihtilâfları mânâlarında kullanılmaktadır<sup>107</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türemiş çok sayıda kelime bulunmaktadır. Bunlardan “arada”, bir şeyi görülebilecek bir yere getirmek<sup>108</sup>, teklif götürmek<sup>109</sup>, hesaba çekilecek hale getirmek<sup>110</sup>; *arrada*, üstü kapalı olarak niyet ve düşüncüyü hissettirmek<sup>111</sup>; *a'rada*, yüz çevirmek unutmak<sup>112</sup>, bir konuya hiç girmemek<sup>113</sup>, ilgilenmemek<sup>114</sup>, *arda*, genişlik<sup>115</sup>; *arada*, mal, mülk<sup>116</sup>, *arîdun*, çok, bol<sup>117</sup>; *âridun* bulut<sup>118</sup>; *urdatün* kelimesi ise engel, mânîa<sup>119</sup> mânâlarında kullanılmıştır. Burada ihtilâfla ilgili olan ve ihtilâf kelimesiyle en yakın anlamda kullanılan “a'rada” kelimesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerle kafirler arasındaki zımnî ihtilâf, وَمَنْ أَظْلَمُ {Kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatıldıktan sonra onlardan yüz çevirenlerden daha zalim kim olabilir?!”<sup>120</sup> âyetinde olduğu gibi a'rada kavramıyla ifâde edilmiştir.

A'rada kökünden türeyen teâruz kelimesi usulcüler tarafından “iki şeyin birbirini engelleyecek veya birinin öbürünün hükmünü iptal edecek şekilde karşı karşıya gelmesi”<sup>121</sup>, ilm-i hilâfta ise, “karşı tarafın getirdiği delilin tam aksi bir delil getirmek” mânâlarında kullanılmıştır<sup>122</sup>. Teâruz, bir konuda, iki delilden birinin icabı, diğerinin ise tahrimi iktiza eder mahiyette ihtilâf ve temanuu şeklinde tanımlanmıştır<sup>123</sup>. Bu gibi durumlarda her iki delil de “müteâruz” olmaktadır.

<sup>106</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 330.

<sup>107</sup> Bkz. Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l-müfessirün*, Dârü'l-hadis, Kahire 2005, I, 244, 245.

<sup>108</sup> Kehf 18/100.

<sup>109</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>110</sup> Hâkka 69/18.

<sup>111</sup> Bakara 2/235.

<sup>112</sup> İsrâ 17/83; Kehf 18/57; Tâhâ 20/100, 124; Secde 32/22; Fussilet 41/4.

<sup>113</sup> Tahrîm 66/3.

<sup>114</sup> Nisâ 4/128.

<sup>115</sup> Âl-i İmrân 3/133; Kehf 18/100; Hadîd 57/21.

<sup>116</sup> Nisâ 4/94; A'râf 7/169; Enfâl 8/67; Tevbe 9/42; Nûr 24/33.

<sup>117</sup> Fussilet 41/51.

<sup>118</sup> Ahkâf 46/24.

<sup>119</sup> Bakara 2/224.

<sup>120</sup> Secde 32/22.

<sup>121</sup> Münâvî, Taceddin b. Ali, *et-Tevkîf alâ mühimmet't-teârif*, (thk. Muhammed Rıdvân Dayl) Dârü'l-fikri'l-muâsır, Beyrut 1990, s. 664.

<sup>122</sup> Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, y.s. y.s. s. 219.

<sup>123</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 36.

Teâruz, usûl-i fikhın önemli konuları arasındadır<sup>124</sup>. Teâruz bahsinde birbirine mukabil olan ve birinin hükmünü diğersinin nakz ettiği şer'î deliller incelenmektedir<sup>125</sup>. Teâruz, ihtilâf ve tenâkuz neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Bu nedenle teâruz, ihtilâf ve tenâkuzdan daha husûsî bir durum arz etmektedir. Ancak bazen teâruzla ihtilâf aynı mânâda da kullanılabilir<sup>126</sup>.

N-g-z kökünden türeyen<sup>127</sup> tenâkuz kelimesi ise, kabul ve red açısından birbirleriyle çelişen ifâdeler için kullanılmıştır<sup>128</sup>. Tenâkuz, iki kaziyeden birinin doğruluğunu, diğersinin yalan olmasını gerektirmesidir. Bunun yanında tenâkuz zıt anlamlarına da gelmektedir. Ancak her zıt tenâkuz mânâsında da değildir. Bir kişinin hem ayakta olduğu hem de oturduğu söylendiğinde bunun mütenâkız olduğu söylenmiştir. Bazı âlimlerce, iki ifâdenin de olumlu olmasından dolayı bunun mütenâkızlığına itiraz edilmiştir. Onun için bunlar tarafından mütenâkız, “falan kişi ayaktadır, ayakta değildir” örneğinde olduğu gibi iki sözün birbirinin mânâsını nefyetmesi şeklinde tanımlanmıştır<sup>129</sup>. Bir sözün tenâkuz olması, ileri sürülen iddianın doğru olmasını engeller<sup>130</sup>. Zehebî, tefsîr usûlüne dair kaleme aldığı eserinde müfessirler arasında meydana gelen bazı çelişkili ifâdeleri ihtilâf ve tenâkuz başlığı altında incelemiştir<sup>131</sup>.

### 1.2.5. Cedel

C-d-l, lügatte, sağlam ip örmek, saç örmek, iyi bükme, düşmanlık beslemek, herhangi bir hayvanın gelişip büyümesi, başaktaki danenin gelişerek evinleşmesi, çocuğun gelişip büyümesi mânâlarına gelmektedir<sup>132</sup>. “Cedel” kelimesinin hakîkî mânâsı, gelişerek güçlenmek ve olgunlaşmak olduğu görülmektedir.

<sup>124</sup> Hafnâvî, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne edilleti's-şerîa*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 8-10.

<sup>125</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Emîru'd-devle, Katar 1933, II, 1227.

<sup>126</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 31.

<sup>127</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 504.

<sup>128</sup> Ebulbekâ, *el-Külliyât*, s. 305.

<sup>129</sup> Eş'arî, Ali İbn İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-müsallin*, (Tashih, Helmut Ruter), Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabiyye, Beyrut, t.s. 387,388.

<sup>130</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 306.

<sup>131</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 357..

<sup>132</sup> İbn Abbâd, *el-Muhit fî'l-lüğa*, VII, 42-44; Cevherî, *Sihâh*, IV, 1653; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 103-106; Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, XIV, 100-103; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, III, 1205, 1206; Kermî, *el-Hâdi*, I, 311, 312.

Kur’ân-ı Kerîm’de c-d-l kökünden türeyen kelimeler genelde müfâala babından türetilip tartışma mânâlarında kullanılırken<sup>133</sup>, Kehf sûresi’nde<sup>134</sup> { وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا } “insanın tartışmaya çok düşkün olduğu”, Zuhûf sûresi’nde de<sup>135</sup> { مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِيمُونَ } “cedelen” kalıbı kullanılmıştır. Bu kelime sağlam ip örmekle anlamlandırılacak olursa o zaman bir kişi veya gurubun kendi görüşünü kabul ettirmesi ve karşı tarafın da savunduğu görüşünden vazgeçirilmesi için verilen mücadele kastedilir. Eğer sağlam ip örmenin yerine kuvvet mânâsı tercih edilecek olunursa, o takdirde kelime, tartışan taraflardan her biri kendi görüşünün haklılığını ortaya çıkarırken karşı tarafın görüşlerini çürütmek için verdiği gayreti ifâde eder.<sup>136</sup>

Kur’ân’da gerçek bilgi ve kesin delile dayanmayan, yanlış doğru, doğruyu yanlış göstermek suretiyle hakikati reddetme ve batılı savunma amacına yönelik tartışmalar yasaklanmış, buna karşılık kesin delil ve gerçek bilgiden hareketle yanlış fikirleri çürütme ve gerçeği ispat edip savunma maksadıyla yapılan tartışmalar caiz görülmüş, hatta bu alanda Hz. Peygamber (s.a.s)’e muhâlifleriyle cedel yapması emredilmiştir<sup>137</sup>. Bunun yanında hadîs kitaplarında ise cedeli yasaklayan bazı hadîsler mevcutsa da bunları Kur’ân’ın hoş karşılamadığı türden tartışmalar şeklinde anlamanın daha isabetli olacağına hiçbir şüphenin olmaması gerekir<sup>138</sup>.

Tarafların kendi görüşlerini güçlendirmek ve karşı tarafın görüşlerini çürütmek için verilen çabayı ifâde eden “cedel” kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de gereksiz tartışmalar için olumsuz<sup>139</sup>, insanları doğru yola sevk etme, tebliğ ve irşad ile ilgili mücadeleler için olumlu mânâda<sup>140</sup> kullanılmıştır. Cedel kelimesinin olumlu mânâda kullanımına; { ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ } “Sen insanları Allah yoluna hikmetle, güzel ve makul öğütlerle, davet et, gerektiği zaman da onlarla en güzel tarzda mücâdele et. Rabbin, elbette, yolundan

<sup>133</sup> Nisâ 4/109; Hûd 11/32; Ğâfir 40/5.

<sup>134</sup> Kehf 18/54

<sup>135</sup> Zuhûf 43/58.

<sup>136</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 97.

<sup>137</sup> Nahl 16/125; Yavuz, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1993, VII, 208.

<sup>138</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, “Mukaddime”, 17, 29; İbn Mâce, “Mukaddime”, 8.i

<sup>139</sup> Ğâfir 40/4,5.

<sup>140</sup> Nahl 16/125.

*sapanları en iyi bildiği gibi kimlerin doğru yola geleceğini de pek iyi bilir*”<sup>141</sup> âyeti bariz bir örnektir. Âyette geçen “cedele” kelimesi, “muhâliflere karşı en güzel tartışma ve mücâdeleyi” ifâde etmektedir.

Hilâf ve cedelin münâzara ilmiyle de yakın ilişkisi vardır. Hilâf ilminin orta dönemlerde “riâyet halinde insanı tevcihten hatadan koruyan kanun” şeklindeki tanımı, onun cedel yanında “sinaatü’l-tevcih” veya ilmü âdâbi’l-bahs” olarak da bilinen münâzara ilmiyle olan yakın ilişkisini göstermektedir<sup>142</sup>. Münâzara ve hilâf ilimleri de cedel gibi tartışma kurallarını inceleyen alanlar olsa da aralarında bir takım farklılıklar vardır. Münâzara ilmî, dinî olsun lâdinî olsun her türlü tartışma kurallarını içine alan ve gerçeği keşfetmeyi amaçlayan geniş bir alandır. Hilâf ilmi de fikhî mezheplerde müctehitlerin görüşlerine ve fikhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinir ve alanı sadece fikhî konularla sınırlıdır. Cedel ise dinî veya lâdinî konulara ilişkin tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını esas alır<sup>143</sup>.

İlk önceleri herhangi bir hak ve hakikat endişesi olmadan sırf kuru kuru tartışmayı ifâde eden cedel kelimesi, daha sonra doğruya ulaşmak için verilen münâzara ve müdâfalar için kullanılmıştır.<sup>144</sup> İslâmî ilimler arasında daha çok kelâm ilminde kullanılan bir terim olan cedel kelimesi hakkı ortaya çıkarmak için verilen mücâdeleyi ifâde eder<sup>145</sup>.

Cedelin Batı dillerindeki karşılığı olan diyalektik, ilk çağ felsefesinde Zenon tarafından “karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerindeki çelişkinin tartışma yoluyla ortaya çıkarılması” anlamında kullanılmıştır. Sokrat’a göre diyalektik gerçeğe ulaşmak, kavramları açıklığa kavuşturmak ve târif etmek için tez ve antitez halinde yürütülen karşılıklı konuşma yöntemidir<sup>146</sup>. İslâm filozofları da Aristonun *Organon* adlı mantık külliyyatının *Topica* bölümünden büyük ölçüde etkilenmişler ve *Topica* ’yı esas alarak bir çok cedel külliyyatı oluşturmuşlardır<sup>147</sup>. Daha ilk dönemlerden itibaren cedel, kelâm

---

<sup>141</sup> Nahl 16/125.

<sup>142</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527, 528. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527, 538.

<sup>143</sup> Taşköprüzade, *Keşfüzzünün*, s. 580.

<sup>144</sup> Kermî, *el-Hâdî*, I, 312.

<sup>145</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527, 528.

<sup>146</sup> Yavuz, ‘Cedel’, VII, 209.

<sup>147</sup> Yavuz, ‘Cedel’, VII, 209

alimleri tarafından özellikle felsefe, mantık ve kelâmda rakibi susturma yöntemi olarak sıkça kullanılmıştır<sup>148</sup>.

Diğer yandan cedel, bazı ihtilâfların tartışma sonucu mücâdele ve çatışmaya sebebiyet verdiği için istiâre veya mecâz yoluyla ihtilâfla eş anlamlı olarak da kullanılmıştır<sup>149</sup>. Bunun yanında cedel kelimesi İslâmî ilimlerde bazen hilâf, bazen de ilm-i hilâf mânâlarında kullanılmıştır<sup>150</sup>. Mantıkta kullanımıyla cedel kıyasın beş türünden biri olup, kısaca “öncülleri meşhûrât ve müsellemtattan oluşan kıyas” şeklinde tanımlanabilir. Yapısı gereği, bir hakîkati isbat veya redde yaramadığı için çoğunlukla hasmı ilzam etmek veya bir görüşü benimsetmek amacıyla kullanılır. Ayrıca benimsenen görüşü çürütmeye yönelik itirazın bir hüccetle veya şüphe iras ederek savuşturulması da cedel olarak nitelendirilir. Karşıt görüşlerin söz düellosu olarak özetlenen cedel<sup>151</sup> bu içeriğiyle taraflar arasında kırgınlık ve husûmete yol açacağında hiç şüphe yoktur. Bu sebeple tartışma adabından bahseden kurallar daha çok cedelle ilişkilendirilmiştir<sup>152</sup>. Onun için İbn Haldûn cedeli, “farklı fikhî mezhepleri veya başkaları arasında cereyan eden münâzara âdâbını bilmek” diye tanımlamıştır<sup>153</sup>.

### 1.2.6. Husûmet

H-s-m, lügatte yan ve taraf anlamlarına gelmektedir. Birbirleriyle uğraşan insanlar diğerlerinin herhangi bir tarafından tutup çekiştirdiği için karşılıklı mücadele anlamında kullanılmıştır<sup>154</sup>. Bunun yanında çekişme ve ihtilâf anında, karşı tarafı alt edip üstünlük sağlamak, bunun için de uğraş verirken birtakım deliller kullanma yoluna gitmek mânâlarında kullanılmaktadır<sup>155</sup>.

<sup>148</sup> Geniş bilgi için Bkz.Yavuz, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1993, VII, 208-210.

<sup>149</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 155.

<sup>150</sup> Taşköprüzade, *Keşfüzzünun an esâmi'l-kütübi ve'l-fünün*, Daru'l-fikr/el-Faysaliyye, Mekke t.s. 579, 580; Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527, 528.

<sup>151</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1993, VII, 208.

<sup>152</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527, 528.

<sup>153</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, (thk., Abdulvehhab Vafi), *Mukaddime İbn Haldûn*, Dâru Nehda, Kahire t., s. III, 1068; Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527, 528.

<sup>154</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 155.

<sup>155</sup> İbn Abbâd, *el-Muhit fi'l-lügâ*, IV, 255; Cevherî, *Sihâh*, V, 1912, 1913; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 180-182; Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, XVI, 215-217; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, III, 266, 268; Kermî, *el-Hâdi*, I, 630.

Kur’ân-ı Kerîm’de h-s-m kökünden türemiş pekçok kelime bulunmaktadır. Bunlardan *ihtesame*, çekişme, çatışma ve tartışma yapma<sup>156</sup>, *tehâsame*, karşılıklı çekişmek ve tartışmak<sup>157</sup>; *hasm* ve *hasmân*, tartışma ve çekişme içinde olan taraflar<sup>158</sup>, *hasîm*, karşı çıkan ve tartışan<sup>159</sup> anlamlarına gelmektedir.

Başta din ve dinî konular olmak üzere<sup>160</sup> sosyal münâsebetlerde,<sup>161</sup> mele-i â’lâdaki çekişmeler<sup>162</sup> ve cehennemliklerin birbirleri arasında oluşacak olan tartışmalar<sup>163</sup> genellikle hasm kelimesiyle ifâde edilmiştir. Konuyla alakalı olan dinî konulardaki tartışmayı anlatan *هَذَا خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ* { هَذَا خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ } {رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ} “Şu iki hasım takım Rableri hakkında çekişip durmaktadır. Dini inkar edenlere ateşten elbiseler biçilmiştir”<sup>164</sup> âyetindeki iki gurup arasındaki ihtilâf, “hasmâni ve ihtesamü” kelimeleriyle ifâde edilmiştir.

Hadîslerde de husûmet kelimesinin ve ayrıca çeşitli türevlerinin sıkça geçtiği ve Kur’ân’da olduğu gibi çekişme ana fikri etrafında yoğunlaştığı görülmektedir<sup>165</sup>. Hz. Peygamber (s.a.s) aynı zamanda ashâbının hukûkî çekişmelerini çözüme bağlayan bir yargı mercîi olduğundan sahâbe arasında cereyan eden hukûkî ihtilâflar Resûl-ü Ekrem’e götürülmüştür. Bu tür ihtilâf ve çekişmeler de hadîslerde husûmet ve ve ondan türeyen kelimelerle ifâde edilmiştir<sup>166</sup>.

Kısaca ifâde edilmesi gerekirse husûmet, en az iki farklı guruptan birinin tarafını tutup diğeriyle mücadele etmek anlamlarına gelmektedir.

### 1.2.7. Nizâ‘ ve Tezâd

N-z-a lügatte, bir şeyi kökünden söküp çıkarmak, çekip koparmak, eli cepten çıkarmak veya bir yerden sıyrıp çıkarmak, ok fırlatmak, amirin memuru veya işverenin işçiyi

<sup>156</sup> Hacc 22/19; Kâf 50/28; Zümer 39/31.

<sup>157</sup> Sâd 38/64.

<sup>158</sup> Hacc 22/19.

<sup>159</sup> Nisâ 4/105; Nahl 16/4; Yâsîn 36/77.

<sup>160</sup> Hacc 22/19.

<sup>161</sup> Âl-i İmrân 3/44; Sâd 38/21.

<sup>162</sup> Sâd 38/69.

<sup>163</sup> Sâd 38/64.

<sup>164</sup> Hacc 22/19.

<sup>165</sup> Bkz. Wensick, *el-Mu’cem*, “hsm” Matbatü Brill, Leiden, Hollanda 1943, II, 36, 37.

<sup>166</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, “Akziye” 2, “Buyû ”, 4; Buhârî, “Husûmât”, 6, “Buyû”, 100, “Ferâiz”, 28; Müslim, “Talâk” 42; Ebû Dâvût, “Akziye”, 31, “Talâk” 32; Akgündüz, Ahmet, “Husûmet”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1998, XVIII, 417, 418.

işten atması, kuyudan kovayla su çekmek, herhangi bir metinden anlam çıkarmaya çalışmak, itaat etmemek, elbise çıkarmak, boş şeylerden yüz çevirmek gibi mânâlara gelmektedir<sup>167</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'de n-z-a kökünden türetilmiş kelimelerin anlamına bakıldığında *nezea* fiili elin cepten veya herhangi bir yerden çıkarılması<sup>168</sup>, kalplerde bulunan kin, nefret ve düşmanlık gibi duyguların giderilmesi<sup>169</sup> bir toplum veya ümmetten şahit çıkarmak<sup>170</sup>, verilmiş bir nimetin çekip geri alınması<sup>171</sup>, insanların fırlatılıp atılması<sup>172</sup>, topluluklardan bir grubun çekip ayrılması<sup>173</sup>, elbisenin çıkarılması<sup>174</sup>, *nâzea*, tartışmaya sürüklenilmesi<sup>175</sup>; *tenâzea* kadeh gezdirilmesi<sup>176</sup> ve ihtilâfa düşüp tarafların birbirleriyle çekişmeleri<sup>177</sup> mânâlarına gelmektedir.

Bu kökten türemiş kelimeler genelde maddî nesnelere “çekip çıkarılması ve söküp alınması” mânâlarında kullanılırken daha sonra mânevî konularda da kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra bu kelime sosyal münâsebetlerdeki anlaşmazlıkları da ifade eder olmuş ve zaman zaman ihtilâf kelimesinin yerine kullanılagelmiştir<sup>178</sup>. İnsanlar arasındaki ihtilâflar nihâyetinde çekişme ve çatışmaya sebep olacağı için cedel gibi münâzaa da mecâzen ihtilâf mânâlarında kullanılmıştır<sup>179</sup>. Konuyla yakından alakalı olarak *nezea* kelimesi {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ} “Allah’a ve Resûlüne itaat edin, sakın birbirinizle ihtilâf etmeyin; sonra korkuya kapılıp zaafa düşersiniz, rüzgarınız (kuvvetiniz) gider. Bir de tam manasıyla sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir”<sup>180</sup> âyet-i kerîmesinde ihtilâf ve

<sup>167</sup> İbn Abbâd, *el-Muhit fi'l-lügâ*, I, 388, 389; Cevherî, *Sihâh*, III, 1289, 1290; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 349-352; Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, XI, 472-477; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, III, 430, 431; IV, 266, 267; Kermî, *el-Hâdi*, IV, 281.

<sup>168</sup> A'râf 7/108; Şuarâ 26/33.

<sup>169</sup> A'râf 7/43; Hicr 15/47.

<sup>170</sup> Kasas 27/75.

<sup>171</sup> Âl-i İmrân 3/26; Hûd 11/9.

<sup>172</sup> Kamer 54/20.

<sup>173</sup> Meryem 19/69.

<sup>174</sup> A'râf 7/27.

<sup>175</sup> Hacc 22/67.

<sup>176</sup> Tûr 52/23.

<sup>177</sup> Âl-i İmrân 3/152; Nisâ 4/59; Enfâl 8/43; Kehf 18/21.

\*Bu sûrenin adı Nâziât'tır. Kur'ân-ı Kerîm'in 79. sûresidir.

<sup>178</sup> Âl-i İmrân 3/152; Nisâ 4/59; Enfâl 8/43; Kehf 18/21.

<sup>179</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 155.

<sup>180</sup> Enfâl, 8/46.

çekişme mânâsında kullanılmış, müslümanlara ihtilâfın zararları hakkında değişmez bir prensip sunulmuştur.

Tezâd kelimesi ise, “z-d-d” kökünden türemiştir. Zıt kelimesi, “birbirinin karşısında olan iki şeyden ya da iki mütekabilden biridir”. Çünkü birbirinin karşısında olan iki şey, zat itibariyle birbirinden farklıdır ve her biri ötekinin karşısındadır. Bunlar iki şekilde meydana gelirler. Birincisi beyazlıkla siyahlık arasındaki zıtlık; ikincisi de karşılıklı izafete bağlı olan zıtlıktır. Bunlar, tamlanın varlığıyla yokluk, görmekle körlük ve haber bildiren sözlerde olumlu ile olumsuzluk gibidir. Meselâ, “bütün insanlar buradadır” sözüyle “bütün insanlar burada değildir” sözü bu gruba girmektedir. Yine zıt kökünden türeyen tezâd kelimesi sözlükte muhâlefet etmek mânâlarına gelmektedir<sup>181</sup>. Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de de bu mânâda kullanılmıştır. {كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا} “Hayır! (O taptıkları şeyler) onların ibadetlerini tanımayacaklar ve onlara (zıt) muhâlif olacaklar”<sup>182</sup> âyetinde görüldüğü gibi zıt veya muhâlif anlamında kullanılmıştır. Bir ifâde de veya bir kişinin aynı konu hakkındaki birbirleriyle çelişen sözleri arasında tezâd yani zıtlık/karşıtlık bulunması tutarsızlık olarak kabul edilmiştir<sup>183</sup>. Bu nedenle İbn Teymiyye başta olmak üzere pekçok tefsîr âlimi, Kur’ân’ın ruhuna aykırı düşen ihtilâfları tezâd ihtilâfları olarak isimlendirmişlerdir<sup>184</sup>.

### 1.2.8. İnhirâf ve Hata

İnhirâf kelimesi Arapça h-r-f kökünden türemiştir. Harefe lügatte, “değişme, değişiklik, şekilde ve biçimde bozulma ve çarpıtma” mânâlarına gelmektedir. Aynı kökten türetilmiş tefîl babının mastarı olan tahrîf kelimesi de harefe ile yaklaşık olarak aynı anlamlarda kullanılmaktadır. İnhirâf ise “tahrîf olma, bozulma, eğilme, dönme, yanlış yöneliş ve sapkınlık” gibi anlamlara gelmektedir<sup>185</sup>. Dolayısıyla ihtilâfla inhirâf arasında umûm-husûs farklılığı vardır. Her inhirâf, ihtilâftır; fakat her ihtilâf, inhirâf değildir. İnhirâf, ihtilâflar içerisinde sadece tezâd olanları içerisine almaktadır. Zaten usûl-i tefsîrde yer yer tezâd ihtilâfları yerine inhirâf veya sapma kavramları kullanılmıştır.

<sup>181</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu 'l-muhît*, s. 376; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I, 1194; Kermî, *el-Hâdi*, II, 75.

<sup>182</sup> Meryem 19/82.

<sup>183</sup> Kermî, *el-Hâdi*, II, 76.

<sup>184</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli 't-tefsîr*, s. 67; Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 25, 26.

<sup>185</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 114; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, IX, 43.



İnhirâf kelimesiyle yakın anlamlarda kullanılan tahrîfin en yaygın mânâsı, bir şeyin yer ve konumunu değiştirmektir. Dolayısıyla bu kökten türeyen kelimeler Kur’ân-ı Kerîm’de, Ehl-i kitabın kutsal kitaplarını tahrîf etmesiyle alakalı olarak dört yerde geçmektedir<sup>186</sup>. Yüce Allah Mâide sûresinde, *يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَفْهَمُونَ إِنَّ أُوتِيئْتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا* “*Kelimeleri konuldukları yerlerden çıkarıp tahrîf ederler. “Size şu fetva verilirse onu kabul edin, o verilmezse kabul etmekten geri durun” derler*”<sup>187</sup> âyetiyle Yahudi ve münafıkların kelime ve harfleri benzerleriyle değiştirdiklerini ifade etmektedir. Bundan dolayı Ragıb el-İsfehânî, tahrîfi “hem yazıda hem de sözde olan değişiklik”<sup>188</sup> olarak tanımlanırken Râzî de “bir yazı ve sözün asli mânâsının değiştirilerek bozulması” şeklinde açıklama getirmiştir<sup>189</sup>. Elmalılı ise söz konusu âyetin “bile bile veya kasden mânâsını değiştirecek şekilde kelime ve harflerin yerlerinden oynatılması” anlamlarına geldiğini ifade etmiştir<sup>190</sup>.

Kısaca ifade edilmesi gerekirse tahrîf, yazılı bir metnin doğrudan doğruya değiştirilmesi, metinden bazı kısımların çıkarılması veya ona ilaveler yapılması, bir metni okurken keyfi olarak değiştirilmesi ya da metnin tefsîr ve te’vîllerle maksadının dışında başka anlamlarla tefsîr edilmesidir.

Mâtürîdî, Nisâ sûresi 46. âyetinde geçen “kelimenin tahrîfi” ibaresinin iki anlama gelebileceğini, bunlardan birincisinin lafız yoluyla ikincisinin de mânâ yoluyla gerçekleşeceğini söylemekte ve bunun batıl veya fasit te’vîllerle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Nitekim, Ona göre, *وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ* {*وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ*} “*Ehl-i kitaptan bir kısmı da, aslında kitaptan olmadığı halde, sizin kitaptan zannetmeniz için, Okurken ağızlarını dillerini eğip bükerekler. Bir şeyler söyleyip “Bu Allah tarafındandır” derler. Halbuki o, Allah tarafından değildir. Bile bile Allah adına yalan uydururlar*”<sup>191</sup> ifadesiyle buna kaynaklık etmektedir<sup>192</sup>. Lafzın değiştirilmesiyle alakalı olarak da Mâtürîdî, *فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ* {*فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ*} “*Elleriyle kitap yazıp, biraz para almak için: “Bu Allah*

<sup>186</sup> Bakara 2/75; Nisâ 4/46; Mâide 5/13, 41.

<sup>187</sup> Mâide 5/41.

<sup>188</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 114.

<sup>189</sup> Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990, III, 144.

<sup>190</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 327; III, 246.

<sup>191</sup> Âl-i İmrân 3/78.

<sup>192</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 285.

tarafındandır” diyenlerin vay haline! Vay o ellerinin yazdıklarından ötürü onlara! Vay o kazandıkları vebal yüzünden onlara!”<sup>193</sup> âyetini delil göstermiştir. Söz konusu âyetleri tefsîr ederken Zemahşerî, te’vîl yoluyla inhirâflara ve tahrîflere girmenin mümkün olacağını ifâde etmiştir<sup>194</sup>. Râzî de bir kutsal metnin tahrîfinin lafız, mânâ ve değişik şekillerde olabileceğini ifâde ettikten sonra, bunu Ehl-i kitap yapmış olsa bile İslâm’da, mânâ yani te’vîl yoluyla ehl-i bid’a mezheplerinin bazı âyetleri inançlarıyla uyuşmadığı için farklı şekillerde yorumlamalarının da bu kapsama dahil olduğunu ifâde etmiştir<sup>195</sup>.

Tefsîrde inhirâflar daha çok Ğulat-ı Şia gibi bazı mezhep müntesiplerinde görülmüştür. Meselâ, bunlar tefsîrde kendi akîdelerini savunmuşlar, sadece kendi imâmının sözlerine itimât etmişler, dâima kendilerini haklı görmüşler ve sadece Şia’yı hakîkî müslüman addetmişlerdir. Onlardan bazı gruplar, daha da ileri giderek Kur’ân’ın sadece kendilerine indirildiğini, bazıları da tahrîf edildiğini iddia etmişlerdir. Bazıları da Kur’ân’ı dört kısma ayırmış, bu dört bölümden birincisinin Alevi’lerin işlerinden; ikincisi, düşmanlarından; üçüncüsü şeriat esaslarından; dördüncüsü de kısas ve emsalden bahsettiğini ileri sürmüşlerdir<sup>196</sup>.

Söz konusu bu guruplar, tefsîrde kelimelerin hakîkî mânâlarından ziyâde, kendi fikirlerini teyit etmek ve güçlü göstermek için mecâz ve işâretlere baş vurmuşlardır. Meselâ, {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} “Şarap ve kumarla şeytanın yapmak istediği tek şey, sizin aranızda düşmanlık ve kin salmak...”<sup>197</sup> âyetindeki içki ve kumarı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olarak tefsîr edenler olduğu gibi {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ} “Süleymân, Dâvud’a vâris oldu”<sup>198</sup> âyetini Hz. Ali’nin Hz. Peygamber (s.a.s)’e vâris olmasına işâret ettiğini ileri sürenler olmuştur. Yine onlardan sahâbe ve ezvâc-ı tahîrata düşmanlıkları yüzünden Bakara

<sup>193</sup> Bakara 2/79.

<sup>194</sup> Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâik ğavâmidi’t-tenzîl ve’l-uyûni’l-avâni’l fi vüçûhi’t-te’vîl*, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabiyye, Beyrut 1997, I, 548, 549; I, 666.

<sup>195</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, X, 121.

<sup>196</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîrin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s. 120; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 297.

<sup>197</sup> Mâide 5/91.

<sup>198</sup> Neml 27/16

sûresi { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةَ } “Allah, bir sığır kesmenizi emrediyor”<sup>199</sup> âyetinin Hz. Aişe’ye işaret ettiğini söyleyenler bile olmuştur<sup>200</sup>.

H-t-e kökünden türetilmiş olan “hata” kavramı “izlenen yoldan, hedeften, amaçtan ve makbul olan yoldan bir tarafa meyletmek, sapmak” anlamlarına gelmektedir<sup>201</sup>.

Hata kendi arasında üçe ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, “bir kişinin iyi ve güzel olmayan bir şeyi irade edip yapmasıdır”. İnsanın sorumlu olup da hesaba çekileceği hata budur. Nitekim { قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكْنَا اللَّهَ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ } “Kardeşleri de şöyle dediler: “Vallahi de, tallahi de Allah seni bize üstün kılmuştur. Doğrusu bizler hatalı idik!”<sup>202</sup> ile { وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا } “Fakirliğe düşme endişesi ile evlatlarınızı öldürmeyiniz. Onların da sizin de rızkınızı veren Biz’iz, Şüphesiz ki onları öldürmek büyük bir hatadır”<sup>203</sup> âyetlerindeki hata bu anlamda kullanılmıştır.

İkincisi, bir insanın iyi ve güzel olan şeyleri yapmak isteyip de neticenin bunun aksi bir durumla sonuçlanması şeklindeki ortaya çıkan hatalardır ki<sup>204</sup> { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا } “Müminin mümini öldürmesi olacak iş değildir, ancak yanlışlıkla olursa başka” âyetindeki “hata” ile “Kim ictihâd eder ve hata ederse ona bir ecir vardır”<sup>205</sup>; “Ümmetimin hata ve unutması konusundaki sorumluluğunu kaldırdım”<sup>206</sup> hadîslerindeki hatalar bu anlamda kullanılmıştır.

Üçüncüsü ise, bir insanın iyi ve güzel olmayan şeyleri yapmak isteyip de neticenin bunun aksi bir durumla sonuçlanması şeklindeki ortaya çıkan hatalardır<sup>207</sup> ki Bakara sûresi { بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } “Hayır, durum hiç de öyle değil. Günah işleyip de günahın kendisini her taraftan kuşatıp kapladığı kimseler var ya, işte onlar cehennemlidir. Hem de orada ebedî kalacaklardır”<sup>208</sup> âyetindeki hata bu anlamda kullanılmıştır.

<sup>199</sup> Bakara 2/67.

<sup>200</sup> Zehebî, Hüseyin, *el-İtticâhâtü’l-münharife*, Mektebetü vehbe, y.s. 1986, s. 61; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsîr Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955, s. 160.

<sup>201</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 151.

<sup>202</sup> Yûsûf 12/91.

<sup>203</sup> İsrâ 17/31.

<sup>204</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 49.

<sup>205</sup> Müslîm “Akziye” 15.

<sup>206</sup> İbn Mâce “Talâk” 16.

<sup>207</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 151; Feyrûzabâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 49.

<sup>208</sup> Bakara 2/81. Bu konudaki hatalar için bkz. Bakara 2/58; Nisâ 4/112; Şuarâ 26/51; 82; Ankebût 29/12; Hakka 69/9, 36, 37; Nûh 71/24, 25.

### 1.3. İhtilâfların Dindeki Yeri

İhtilâf kelimesi ve bu kökten türeyen diğer sıgalar, Kur’ân-ı Kerîm’de mutlâk mânâda zikredildiğinde menfî anlamda kullanılmış, tefrika ve ihtilâftan kaçınıp birlik olmak emredilmiştir. Pekçok âyette sözü edilen bu ihtilâflar dinî inançlarla ilgili olup özellikle insanların dünya ve ahiret mutluluklarını ilgilendiren konularla alakalıdır. Onun için Kur’ân’da hak yoldan sapan ve ihtilâfa düşen insanlar arasında doğru hükmün tesbit edilmesi ve insanların hidâyet ve birliğe ulaşmaları için peygamberler gönderilmiştir.<sup>209</sup> Peygamberlerin doğru ve hak yolu açıklamalarından sonra hâlâ ihtilâflarını sürdürenler kınanmış<sup>210</sup> ve nihâî hükmün ahirette bizzat Allah tarafından verileceği bildirilmiştir<sup>211</sup>.

Bu tür ihtilâflar da kendi aralarında “mutlâk mânâda insanlığın ihtilâfları”<sup>212</sup>, İsrailoğullarının kendi aralarındaki ihtilâfları”<sup>213</sup>, “Yahûdî-Hıristiyan ihtilâfları”<sup>214</sup>, “Hz. İsâ etrafında meydana gelen ihtilâflar”<sup>215</sup>, “Hz. Peygamber (s.a.s)’le diğer inaç sahipleri arasında vuku bulan ihtilâflar”<sup>216</sup> olmak üzere değişik başlık altında tasnif edilebilir<sup>217</sup>.

Kısaca ifâde edilmesi gerekirse Kur’ân’da, kainat ve tabiat olayları hakkında kullanılan ihtilâflar daha çok müsbet anlamda kullanılmıştır. İnsanlar arası münasebetlerde ise ihtilâf daha çok çatışma ve ayrılık mânâsında kullanılmıştır. Tabiat tasvirlerinde çeşitlilik ve farklılık mânâlarında kullanılan ihtilâfın en güzel örneğini *﴿الْم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾* “Görmez misin ki Allah gökten bir su indirir. Onunla rengârenk, çeşitli meyveler yetiştiririz. Dağlardan da beyaz, kırmızı, siyah ve türlü türlü renklerde yollar var etmişizdir”<sup>218</sup> âyeti gösterirken sosyal konulardaki tezâd ve inhirâf ihtilâflarını ise *﴿وَمَا﴾* “Hangi husûsta ihtilâf

<sup>209</sup> Bakara 2/213

<sup>210</sup> Âl-i İmrân 3/19, 105; Câsiye 45/17.

<sup>211</sup> Âl-i İmrân 3/55; Mâide 5/48; En’âm 6/164; Zümer 39/3, 46; Secde 32/25. Ayrıca bkz. Özen, ‘İhtilâf’, XXI, 565-568.

<sup>212</sup> Bakara 2/213; Yûnus 10/19; Şurâ 42/10.

<sup>213</sup> Yûnus 10/93; Nahl 16/124; Neml 27/76; Hûd 11/110; Fussilet 41/45.

<sup>214</sup> Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/19; Nahl 16/39.

<sup>215</sup> Meryem 19/37; Zuhruf 43/ 63, 65; Bakara 2/253; Nisâ 4/157

<sup>216</sup> Bakara 2/176; Âl-i İmrân 3/105; Nahl 16/64; Câsiye 45/17;

<sup>217</sup> Bu konuda geniş bilgi için Bkz. el-Hûrî, Abdülilah, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn fi tefsîri âyâtî'l-ahkâm*, Câmiatü Kahire, Master tezi, dan. Ahmed Yûsuf Süleymân, Külliyyetü dâri'l-ulûm, Kahire 2001, 20-28; Aldemir, Halil, *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre İhtilâf*, MÜ. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Sadreddin Gümüş, İstanbul 2007, 119-206.

<sup>218</sup> Fâtır 35/27.

ederseniz bilin ki O'nun hükmü, Allah'a aittir. İşte Rabbim olan Allah budur. Ben de yalnız O'na dayanır ve güvenir, O'na yönelip gönül veririm”<sup>219</sup> âyeti göstermektedir.

Hadîs-i şerîflere bakıldığında ise ihtilâf kelimesinin pekçok defa kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımlarda daha çok ihtilâfın kelime mânâsıyla aynı doğrultuda olduğu görülmekle birlikte değişik alanlarda da kullanıldığı müşahade edilmektedir. Kur’ân’da olduğu gibi hadîslerde de daha çok kitaplar hakkındaki ihtilâflar ile kişileri sosyal bölünmelere iten ihtilâflara vurgu yapılmıştır. Meselâ, ihtilâfların Yahûdîler ve Hıristiyanların helakına sebep olduğu<sup>220</sup>, Kur’ân’da herhangi bir tutarsızlık ve çelişkinin olmadığı<sup>221</sup>, sahâbe döneminde Ramazan ayı’nın başlangıç ve son günü hakkında, hayız müddeti konusunda ve namazın nasıl kılanağı gibi bazı konularda ihtilâfların olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanında Kur’ân’ın kitabeti ve sosyal meselerdeki ihtilâflara düşmeme konularına da ayrıca vurgu yapılmıştır<sup>222</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.s) bir hadîs-i şerîflerinde “*Kalbinizde birlik ve beraberlik sağlandıkça Kur’ân okuyunuz; (ihteleftüm) ihtilâf ettiğinizde/ayrılığa düştüğünüzde ise derhal okumayı bırakarak, kalkıp gidiniz*”<sup>223</sup> buyurmuştur. Burada geçen “**ihteleftüm**” ifâdesinde bile alimler ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu farklı yorumlarda “**ihteleftüm**”e en başta Kur’ân hakkında münakaşaya girmek ve ayrılığa düşmenin caiz olmadığı anlamı verilmiştir<sup>224</sup>. Ancak daha ilk dönemlerden itibaren tefsîrde özellikle dirâyet tefsîrinde pekçok tartışmalar olmuştur.

Ancak sözü edilen hadîs-i şerîf “Kalbinizde birlik ve ünsiyet olduğu müddetçe Kur’ân okuyunuz; onun mânâları konusunda anlaşmazlığa düşerseniz ihtilâfın şer ile sonuçlanmaması için hemen oradan ayrılın”<sup>225</sup> mânâlarına gelmektedir. Kâdî İyâz, bunun nehyedilmesinin sebebinin kötü bir akibetle sonuçlanmaması için olduğunu söylerken, İbn Hacer bunun “Kalbinizde birbirinize karşı muhabbet ve sevgi devam ettikçe Kur’ân okuyunuz; herhangi bir ihtilâf veya şüphenin arız olması çatışmaya

<sup>219</sup> Şûrâ 42/10.

<sup>220</sup> Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân” 3, 37; Müslim “İlim” 2.

<sup>221</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 405.

<sup>222</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 126; Ebû Dâvûd, “Savm” 14; Dârimî, “Vudû”, 96.

<sup>223</sup> Buhari, “Fedâilü’l- Kur’ân” 37, *Sahîh-i Buhârî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, t.s. VI, 115; Müslim “İlim” 3.

<sup>224</sup> Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 64; Aynı hadîsin yorumu için Bkz., Şâyi’, *a.g.e.*, s. 13, 14.

<sup>225</sup> Askalânî, İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, Dâru’t-türâs, Kahire t. s.VIII, 720.

davetiye çıkartıp iftiraka sebep olacağı için okumayı hemen bırakınız” demiştir<sup>226</sup>. Yine İbn Hacer, bu hadîsin birlik ve beraberlik için muhkemlerin mânâlarının sabit olması hasebiyle onlara icabet edilmesi gerektiğine, müteşâbihlerin pekçok mânâyâ ihtimali olması sebebiyle firkate sebep olacağı için bundan kaçınmaya işaret edebileceğini ifade etmiştir<sup>227</sup>. Aynî ise “Kafanız dinç ve gönlünüzü O’na verdikçe Kur’ân okuyunuz; Kendinizi tam veremediniz aklınız başka şeylerle meşgulse işte o zaman hemen okumayı bırakınız. Çünkü hiç Kur’ân okumamak, kişinin kalp ve gönlüne huzur vermeden kuru kuruya okunan Kur’ân’dan çok daha iyidir”<sup>228</sup> demiştir. Kirmânî ise “Arkadaşlarınız arasında birbirinize ülfet beslediğiniz müddetçe Kur’ân okuyunuz; eğer aranızda Kur’ân hakkında bir sürtüşme başlarsa hemen orayı terkediniz”<sup>229</sup> derken; İbnü’l-Cevzî ise “sahabenin ihtilâflarının kırâat ve lügat konusunda olması sebebiyle diğerinin okuma tarzlarını reddedip yanlışlara düşülmemesi için oranın terkedilmesi emrediliyor”<sup>230</sup> demektedir. Diğer yandan bu hadîs “Kalbinizde huzur buldukça ve gönül hoşluğu duydukça Kur’ân okuyunuz; bıkmaya ve usanmaya gibi isteksizlik belirince okumaya ara veriniz”, mânâlarına da gelebilir. Onun için aynı hadîs, Kur’ân’ın mânâsını anlarken ihtilâfa düşünceye kadar onu okuyunuz; ihtilâfa düşünce okumayı bırakarak konuyu değiştirme yoluna gidiniz şeklinde de yorumlanabilir.

Aslına bakılırsa bu hadîs, “Kur’ân, Allah’a ve Resûlüne itaat edilip tevhîd akîdesine sahip olmanız şartıyla aranızdaki ihtilâfları gidermek, kalbinizi birbirinize ısındırmak, birlik, beraberlik içinde olmanız için indirilmiştir. Bu amaçla indirilmiş olan bu Kitap’ı geçmiş milletler gibi tam aksi kullanarak ihtilâfın baş müsebbibi yapmayın, onun müteşâhbihlerine fazla tâbî olmayın” mânâsını taşıdığı düşünülmektedir. Nitekim bunu “Milletler ihtilâf ettiler de bu anlaşmazlıkları onları helak etti”<sup>231</sup>, “Sizden öncekiler kitap hakkında ihtilâfa düştükleri için helak oldular”<sup>232</sup> ve “Yahûdîler ve Hıristiyanlar gibi Kitap konusunda ihtilâfa düşmemek için O’nu yazınız ve kitabet konusunda da

<sup>226</sup> Askalânî, *Fethu’l-bârî*, VIII, 720.

<sup>227</sup> Askalânî, *Fethu’l-bârî*, VIII, 720.

<sup>228</sup> Aynî, Muhammed b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî*, Matbaatü Mustafa, Mısır 1972, XVI, 249.

<sup>229</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 249.

<sup>230</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 249.

<sup>231</sup> Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân” 37.

<sup>232</sup> Müslim “İlim” 2.

anlaşmazlık olursa Kureyş lehçesini tercih ederek bunu bertaraf etme yoluna gidiniz”<sup>233</sup> hadîsleri desteklemektedir.

İhtilâfın tanımı bölümünde geçtiği üzere ihtilâf ikiye ayrılmaktadır. Bunlar da birincisi hakkın belirlenmesi uğruna verilen mücadelede ortaya çıkan ihtilâflardır. “Ümmetimin ihtilâfında rahmet vardır”<sup>234</sup>, hadîsini bu şekilde anlamak gerekir. Çünkü hadîsdeki ihtilâf, müsbet/olumlu/tenevvü ihtilâfidir. Yani buradaki ihtilâfta müslümanlar veya müslüman gruplar, maddî-manevî mesleklerini geliştirmek ve üstün kılmak için çalışırlar, onlar, başkalarını tahrip etme gibi bir düşünceye sahip olmazlar, aksine sadece onlara yardımcı olmak ve onları desteklemek için çalışırlar. Bu tür ihtilâflarda gerçeğin, tarafların herhangi birinden çıkmasında bir problem görülmez. Bütün mesele, hakkın ortaya çıkması ve onun kabullenilip benimsenmesidir. Tefsîrde meydana gelen ihtilâflar da genelde bu kabildendir<sup>235</sup>.

Dostane ve samimi bir şekilde olan bu ihtilâflar, tıpkı fikhî ve kelâmî mezhep imamaları arasında görülen ihtilâflar gibi câiz ve rahmet olan ihtilâflardır. Eğer bu tür ihtilâflar câiz olmasaydı, dinî hükümlerin çoğuna vakıf olmak zor olurdu. Bunun yanında insan akli ve mantığı devre dışı kalır; nakillerin sahih ile sakiminin, (sağlam-çürük) ayırt edilmesi mümkün olmazdı<sup>236</sup>. Bu tür ihtilâflara tefsîrde tenevvü ihtilâfı, fıkhîta hak mezhep, kelimada da Ehl-i Sünnet kelamcılarını denilmektedir. Ancak olumsuz dediğimiz menfi ihtilâflarda ise taraflar birbirine kin ve nefretle ve zarar vermek için çalıştıkları için “ümmeimin ihtilâfında hayır vardır” hadîsiyle övülen ve câiz görülen ihtilâflar anlaşılmalıdır.

Tartışmalar arasında sergilenen düşmanca tutum neticesinde ortaya çıkan ihtilâflara ise tezâd/karşıt/menfi veya olumsuz ihtilâflar denilmektedir. Başka bir ifade ile bunlar, muarızların birbirlerine düşmanca mukâbelede ve muâmelede bulunması sonucu meydana gelen ihtilâflardır. Yukarıda zikredilen Kur’ân okumanın bırakılmasıyla alakalı hadîsteki ihtilâfın bu türden olması da ihtimal dahilindedir. Nitekim bu ihtilâfta düşmanca bir tutum sergilendiğinden ve aynı zamanda karşısındaki şahsı küçük

<sup>233</sup> Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân” 3.

<sup>234</sup> “İhtilâfü ümmetî rahmetün” ; Ebû Dâvud, “Akziye” 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 230-236; Suyûtî, Celaluddin, *el-Fethu’l-kebîr*, Dâru’l-erkân, Beyrut t.s. I, 61; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabiyye, Beyrut, h., 1351, I, 64.

<sup>235</sup> Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 64, 65.

<sup>236</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 39.

düşürmek, onu itham etmek ve müşkül duruma düşürmek için her yola başvurduğu için bu tür ihtilâflar dinimizce zemmedilmiştir<sup>237</sup>. Bu bağlamda her ne kadar ihtilâf kelimesiyle aynı kökten gelmesede de hadîs literatüründe ihtilâf denilince ilk akla gelen 73 fırka hadîsi diye meşhur olan ve Hz. Peygamberin, “*Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak; bir tanesi hariç hepsi ateştedir*”. *Sahâbiler: “Ya Resûlallah onlar kimlerdir?” diye sorduklarında Resûl-ü Ekrem (s.a.s) “Benim ve Ashabımın yolu üzere olanlar...”*<sup>238</sup>, şeklinde ifâde edilen hadîs-i şerîf de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bunun yanında bir hadîs-i şerîfte Hz. Peygamber (s.a.s)’in ümmetinin ihtilâf ve tefrikaya düşmemesi için dua ettiği fakat bu duasının kabul görmediği anlatılmaktadır<sup>239</sup>. Bu konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber (s.a.s) bir gün duasında Allah’tan üç şey hakkında talepte bulunmuştur; *ümmetinin açlıkla cezalandırılmaması, geçmiş kavimler gibi toplu helaka uğramaması (suda boğmakla helak etmemesi) ve tefrikaya düşmemeleri (felaketini kendi aralarında vermemesi)* için niyaz etmiştir. Bunlardan ilk ikisi kabul olunmuş ancak üçüncüsü kabul olunmamıştır. Burdan hareketle ilk bakışta ihtilâfin devamlı olacağı mânâsı çıkarılabilir. Ancak bu hikmetin altında başka sebeplerin olması da imkan dahilindedir. Çünkü Kurân-ı Kerîm’de sıkça ifâde edildiği üzere başka kavimler isyana daldıkça, semâvi ve arzî musibetlerle toptan helak edilmiştir. Ancak ümmet-i Muhammed böyle belalardan korunmuştur. Ne var ki İslâm ümmetinin günah ve suç işledikçe birbirlerine düşmeleri, ihtilâf ve iftiraklara sürüklenmeleri diğer milletlerde olduğu gibi mukadderdir. İşte bunun için olsa gerek Hz. Peygamber ümmeti için bu konuda niyazda bulunmuştur.

Aslında birlik ve beraberlik içerisinde yaşama irâdî bir durumdur. Birlik ve beraberliğin sağlanması insanların irâdelerinin hakkını vermeleri sonucu gerçekleşebilir. Bu konuda insanların, aklî ve irâdî davranmaları esastır. Bunların yanında karar, azim ve gayret de çok önemlidir. Onun için başta müminlerin birbirlerini sevmelerinde hissilikten daha ziyade duygu, düşünce, itikat birliği ve sabır gerekmektedir<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, s. 39.

<sup>238</sup> Tirmîzî, “İmân”, 18, *Sünen-ü Tirmîzî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, ts. VII, 296; Ebû Dâvûd, “sünnet”, 1, *Sünen-ü Ebû Dâvûd*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, ts. IV, 197,198 ; İbn Mâce, “Fiten”, 17 *Sünen-ü İbn Mâce*, Dâru İhya-i kütübi’l- Arabiyye, ys. 1952, II, 1321; Hâkim, *Müstedrek*, 1, 129.

<sup>239</sup> Müslim, “Kitâbü’l-fiten” 15; *Sahîh-i Müslim*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul t., s.

<sup>240</sup> Enfâl, 8/ 46.



Allah, insanoğlunu teklifi konularda olduğu gibi birlik ve beraberlik konusunda da onu irâde ve ihtiyarına bırakmıştır. Çünkü kalpleri birbirine ısındırarak, insanları vahdet etrafında buluşturacak yine Yüce Allah'tır. Nitekim bu konuyla alakalı bir âyet-i kerîme de {وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} “Şâyet sen dünyada bulunan her şeyi infak etseydin, yine de onların kalplerini birleştiremezdin; fakat Allah onları birleştirdi. Çünkü O Aziz'dir, Hakim'dir”<sup>241</sup> buyrulmuştur. Yine başka bir âyet-i kerîme de {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} “Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, bölünüp ayrılmayın”<sup>242</sup> şeklinde emredilmektedir. Bütün bu âyetlerden çıkan sonuç şudur ki her ne kadar birlik ve beraberlik çok zor olsa da bunun imkan dahilinde olmasıdır. Çünkü Allah buna Kurân-ı Kerîm'de işaret etmiştir<sup>243</sup>. Bunun yanında başta Hz. Peygamber (s.a.s) dönemi olmak üzere<sup>244</sup> birlik ve beraberliğin sağlandığı birçok dönemler yaşanmıştır.

Netice olarak denilebilir ki, insanoğlunun mevcut fitrî yapısı ve sosyal varlık olma özelliği ihtilâfî kaçınılmaz kılmaktadır. İnsanlık tarihi kadar eski olan ihtilâf, aynı zamanda insanlar var olduğu sürece devam edecektir. Ancak Allah'a hakkıyla kul olma, tam bir inanmayla ve irâdeyi de kullanmayla zararlı ihtilâflardan kurtulmak mümkündür. Farklılık ve çeşitlilik anlamındaki ihtilâf ise, Allah'ın kullarına mukadder kıldığı bir imtihandır.

#### 1.4. İhtilâfın Yorumsal Boyutları

Kur'ân'ın subûtunun kat'i, âyetlerin medlullerinin ve Allah'ın muradının hak olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın subûti kat'idir fakat kendi tanımlamasıyla en başta muhkem ve müteşâbihleri vardır. Dolayısıyla tefsîrde ihtilâfların ana mihrini anlama ve yorumlama teknik terimlerle söylenecek olursa tefsîr ve te'vîl kavramları oluşturmaktadır. Müfessirin çabası murad-i ilahi'nin doğru bir şekilde anlaşılması olunca anlama ve yorumlama faaliyetlerinin diğer yandan tefsîr ve te'vîl kelimelerinin bunlara bağlı olarak da rivâyetle tefsîr ve rey ile tefsîr meselesinin anlaşılması yerinde olacaktır. Dolayısıyla rivâyetler, tefsîri, dirâyetler/reylere de te'vîli oluşturmaktadır. Bundan dolayı çalışmanın bu kısmında tefsîr ve tevîl kelimelerinin

<sup>241</sup> Enfâl, 8/ 63.

<sup>242</sup> Âl-i İmrân, 3/ 103.

<sup>243</sup> Hucurât, 49/ 10.

<sup>244</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 248, 249; Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, s. 62.

lügat ve ıstılah mânâlarının yanında ihtilâflardaki fonksiyonundan dolayı rivâyet ve dirâyet tesfîrlerine de değinilmiştir.

#### 1.4.1. Anlama ve Yorumlama

Anlam bir şeyin gösterdiği ya da dile getirdiği kavramlar bütünüdür. Dildeki kelime ve terkiplerin ifâde ettiği, kavram ve olayların işaret ettiği şeydir<sup>245</sup>. Anlam, bir kelimenin, bir önermenin, bir tasarımın, bir düşüncenin ya da bir eserin anlatmak istediği maksad olduğu için<sup>246</sup> söylenmiş herhangi bir söz veya kaleme alınmış herhangi bir metin birçok mânâyı da bünyesinde barındırabilir. Diğer taraftan anlama “sendeki benim keşfi”dir. Buna göre anlama entellektüel süreçlerle ilgili olan bir bilme tarzıdır<sup>247</sup>.

Anlama, bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi<sup>248</sup>; mimiklerde, kelimelerde, edebiyat eserlerinde, tablolarla ve hukukî yasalarda yazılı ya da sözlü olarak ifâde edilen niyetleri, motifleri, duyguları ve düşünceleri açıkladıkları veya dışa vurdukları şekliyle kavramaktır<sup>249</sup>. Anlamanın gerçekleşmesi için öncelikle anlamaya konu olan sözün veya yazı sahibi tarafından söylenen ya da söylenmek istenenin hangi durumda söylendiğinin araştırılması, bunun için de anlamlı soruların sorulması gerekmektedir. Günlük konuşma ve yazı dilinde bir çok anlam zihinlerde otomatikleştiği için böyle bir sorgulamaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü bunların hepsi bilinç altına yerleşmiş durumdadır. İşte bunun için sağlıklı bir iletişimin olması için önceden öznelerin ve objelerin muhatapta var olması gerekmektedir<sup>250</sup>.

Anlama olgusunun gerçekleşebilmesi için temel bazı unsurların yerine gelmesi gerekmektedir. Bunlar, *sözün sahibi*, sözün karşısındaki *muhatap*, sözün ifâde edildiği *dil*, sözün geçtiği *bağlam*, *söz*, *sözü söyleyenin muradı*, *muhatabın sözü anlayıp anlayamaması* gibi ögeler sayılabilir. Burada en önemli unsur sözün sahibi ve onu dinleyen muhataptır. Çünkü bunlar anlamanın en önemli ögeleridir. Diğer ögeler ise bu iki temel ögeye bağlı olarak ortaya çıkan tali unsurlardır.

<sup>245</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2003, s. 26.

<sup>246</sup> Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975, s. 18.

<sup>247</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>248</sup> H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev., Mehmet Dağ), Etüt Yay., Samsun 2000, 45.

<sup>249</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 27, Ayrıca anlam ve anlama ile ilgili geniş bilgi için bakılabilir. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 24-39; Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Din Bilimler Yay., Konya 1995, s. 73.

<sup>250</sup> Güneş, Kamil, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 349.

Anlam kendini ya düzenli bir şekilde ifade edilen cümle içerisinde ya da cümlelerin en küçük birimleri olan kelimeler içerisinde gösterir. Bir cümleyi ve bu cümlede ifade edilen muradı en güzel şekilde anlamak, bazı anlama yöntemlerini kullanmakla mümkündür. Bu yöntemin en önemlileri etimoloji ve semantik analizlerdir. Etimoloji bir kelimenin hakiki mânâsı konusunda önemli ipuçları verirken; semantik analizler ise metnin muradının anlaşılmasında önemli fonksiyonlar icra eder.

Bir kelimenin anlamının somut olarak tanımlanması, eş anlamlılarına bakılması, kelimenin zıt anlamlısıyla mukayese edilmesi, söz konusu kelimeyle bazı kelimeler arası ilişkiler kurulması, herhangi bir kelimenin dini anlamının dışındaki kullanımlarının belirlenmesi gibi ipuçlar, mânânın çözümlenmesinde önemli konular arasındadır<sup>251</sup>. Meselâ sentaks (söz dizimi, nahiv) olarak ifade edilen ilim dalı cümlelerin nasıl olacağı ve sıralanacağını bildiren bir gramer kolu<sup>252</sup>; semantik de mânâları anlamaya çalışan bir anlama tarzıdır. Sentaks, mantıkî ve gramere uyularak kullanılan bir dil olduğu için yazı dilinde daha çok dikkat edilir. Konuşma dilinde ise belki buna o kadar dikkat edilmez<sup>253</sup>. Buna göre bir metin yorumlanırken kelimelerin düzenleniş tarzıyla (sentaks) ve kelimelerin ne anlama geldiği ve neye işaret ettiği konusunda ise semantik, mânâların belirlenmesinde vazgeçilmez unsurlardır<sup>254</sup>. Tüm nahiv kitaplarında cümle ve unsurlarının kurallarıyla birlikte ele alınması, anlamın bu matematiksel boyutunun yanında, Arapça'nın inceliklerini ve mânânın, nahvin mantıksal dilinden gizli kalmış yönlerini açığa vuran belağat ilmi de söyleneni ve söylenmek istenileni anlatmada vazgeçilmez en güzel ifade şekilleridir.

Bir yorumcunun bir söz veya metni maksadına uygun anlayabilmesi ve yorumlayabilmesi için aşağıdaki sorulara mantıklı cevaplar vermesi zorunludur. Anlaşılmaya çalışılan her metin, hakikaten anlaşılmakta mıdır? Yoksa her anlama çabası gerçekte bir yorum mudur? Bir metni anlamaya çalışan bir kişinin kendinden bir şeyler katmadan bir metni anlaması mümkün müdür? Yoksa kişi bir metni anlamaya çalışırken kendi zihni, zeka, akıl yapısından, içinde yetiştiği kültürel-sosyal çevre, tarihi şartlar gibi diğer etkenlerden metne katmakta mıdır?

---

<sup>251</sup> İzutsu, Toshihiko, *Dini ve Ahlaki kavramlar*, (çev. Selahattin Aydın), Pınar Yay., İstanbul t.s. s. 63-69.

<sup>252</sup> Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947, s.104.

<sup>253</sup> Üçok, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 88.

<sup>254</sup> Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s.25.

İster söz sahipleri ve yazarlar olsun isterse bunların ortaya koyduklarını anlamaya çalışanlar olsun bütün bu çalışmalar, belirli bir mekan ve zamanla kuşatılmış durumdadır. Hal böyle olunca bu metinleri veya sözleri ancak iki şekilde anlamak mümkündür. Bir metni anlamaya çalışan yorumcuya, kendini metnin yazarı yerine koyup, metnin, nesnel ve objektif anlamını bulmaya çalışacak ya da kendi içinde bulunduğu psiko-sosyal çevre içinde objektiften uzak, kendine ait zihin alt yapısıyla metnin anlamını yorumlayacaktır. İlk varsayımda bu objektif anlamı bulmak ve anlamak ne kadar mümkündür? Çünkü bir metni okuyup anlamaya çalışan bir kişinin yazarın o metni ele alırken ve normal şartlarda sahip olduğu psikolojik ve sosyal şartları anlaması ne kadar mümkündür? Ya da gerçekten yazar okurların kendi yerine geçmelerini ve kendisi gibi düşünmelerini mi istemektedir? Ayrıca kişinin kendisini, kendisine ait fitri şartlarla dışa dönük sosyal, kültürel ve mezhebi şartlardan bembeyaz bir sayfa gibi kopuk, bağımsız ve her türlü etkileşimden uzak tutarak anlama yapmaya çalışması ne kadar mümkündür?<sup>255</sup> Onun için bir metni ve herhangi bir söz sahibinin muradını anlamak için bu tür eleştirel sorularla birlikte bu anlama metodunu kullanmak gerekmektedir. Bütün bunların yanında her sözün bir de bağlamı vardır. Ancak bunun böyle olması her metnin muhatabın bağlamına terk edileceği mânâsı da anlaşılmalıdır. Eğer böyle olursa bir şeyler söylemek isteyeninin muradını anlamaktan ziyade, tarihsel ve zihinsel ortama terk edilmiş metinlerle baş başa kalmış oluruz. Bu yöntem anlama ve yorumlama metodu olarak kullanılabilir fakat bunun kullanımına titizlikle dikkat etmek gerekecektir.

İkinci varsayımda kişinin içinde bulunduğu bilgi birikimi, mezhebi görüşü, dünya algısı, sosyal ve iktisadi durumu metni anlamada etkili olabilir. Bu anlama metoduna göre insanoğlu, şartları oluşturmadan, şartlara yön vermeden ve tarihi etkilemeden önce şartlar ve tarih insanoğlunu etkilemektedir. Bu ikinci tür anlama metoduna göre kişinin bir önerme veya sözü objektif olarak ve anlaması ve yorumlaması kendini oluşturan şartları aşarak neredeyse imkansız gibi bir şeydir. Onun için bir kişi herhangi bir metni ancak bilgi birikimi ve muktesaplarına göre anlayabilir. Bundan dolayı da ister istemez metne kendinden bir şeyler katar<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup>Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 354.

<sup>256</sup>Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 354.

Bir kişinin içerisinde yetiştiği ictimâî, siyâsî ve kültürel şartlar o kişiyi etkilese veya kişi bu şartlarla daima yoğrulsa dahi her zaman bunların etkisinde kalacak diye bir kaide yoktur. Önyargı nötr bir kavramdır, yani önyargı bazı durumlarda olumsuz sonuçlar verirken bazen de çok olumlu sonuçlar verebilir<sup>257</sup>. Bir kişi veya herhangi bir mütefekkirin gelenekten, içinde yaşadığı toplumdan veya bütün önyargılarından tamamen sıyrılması da mümkün değildir. Onun için bir metin hakkındaki bütün anlama biçimlerini, metni anlamaya çalışan değişik anlama projeleri olarak kabul edip hepsinden istifâde etmek; mümkünse aralarında karşılaştırma yapıp hepsine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekmektedir<sup>258</sup>. Kişi bir metni anlamak için kendisini diğer anlama proje ve sistemleriyle birlikte anlamaya ve yorumlamaya çalışmalıdır. Tarih boyunca Kur'ân'ı anlamak için birçok anlama çaba ve gayretleri geliştirilmiştir. Fakat anlamanın toplum, dil, kültür ve insan hayatını çevreleyen bütün unsurlarla yakından ilişkili olması Kur'ân'ın tek anlama yorumlanmasını sakıncalı kılmıştır<sup>259</sup>. Onun âyetlerinin neredeyse tamamına yakınına pekçok mânâlar verilmiş veya aynı âyet, farklı müfessirler hatta aynı müfessir tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır.

Son yüzyıllarda anlama ile ilgili yeni metotlar geliştiren Gadamer'e göre önyargılar, hakikatin önünde engel değil; dünyayı anlama, algılama ve dünyayı keşfetmek için önemli birer faaliyettir. Gadamerci yaklaşıma göre önyargılardan kaçmak doğru değildir. Çünkü önyargılardan kurtulmaya çalışmak olsa olsa onları gizlemek veya baskı altında tutmak demektir<sup>260</sup>. Bu ise hem hoş olmayan hem de yapmacık bir anlama çabasıdır. Bundan dolayı Gadamer önyargılara önem verir ve onları değerli sayar. Ancak burada yapılması gereken önemli bir ameliyye vardır ki o da meşru olan önyargılarla meşru olmayanların ve gerekli olan önyargılarla gereksiz olanların birbirinden ayırılması işlemidir. Kişi kendi önyargılarını kullanarak başkalarını anlamaya çalışır ve bu anlama çabasında da doğal olarak ufuklar kaynaşması yaşanabilir. Ancak doğru anlama yapabilmek için açık sorgulama da yapmak gerekmektedir. Okuyan ve anlamaya çalışan kişi öncelikle kendi önyargılarını gözden geçirmelidir. Bunların kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulamalıdır. Çünkü insan zihni herhangi bir metni anlamaya çalışırken onun zihni metnin tümünü anlayabilecek kapasiteye de sahiptir. Bu kapasiteye ön proje

<sup>257</sup>Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Konya 1995, s. 117, 144.

<sup>258</sup>Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 117, 118, 144.

<sup>259</sup>Macit, Nadim, "Kelamcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyat*, C., II; sayı:1., 115.

<sup>260</sup>Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 55.

ismi verilecek olursa, anlama ameliyesi ilerledikçe ve karşı yönlendirmeler geldikçe ön proje kendini sürekli düzeltme halinde olacaktır<sup>261</sup>.

Tefsîr Usûlü, Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlama yolu ve yöntemi ile ilgili düzenli bir bilgidir. Sahabe ve onları takip eden nesilde şifahi olarak oluşturulan, bir sonraki nesilde yazıya geçirilen ve bize kadar gelen; ilk örneğini Şâfiî'nin Risalesi'nin teşkil ettiği "Fıkıh Usûlü" bir tefsîr usûlü olmasının yanında bir Kur'ân'ı anlama ameliyesidir. Tefsîr Kur'ân'ı anlamaya ve açıklamaya yönelik faaliyetler bütünüdür. Kur'ân'ı anlamak, ilahi murada ulaşmak için yapılan çabalar iki kelimeyle ifâde edilegelmiştir. Bunlardan birincisi "tefsîr" diğeri de "te'vîl"dir<sup>262</sup>.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama/tefsîr/te'vîl birtakım istisnalar dışında dilsel bir metni anlamayla çok yakından alakalıdır. Fakat anlama ve yorumlama ile ilgili söylenen her şeyin Allah kelamı olan Kur'ân hakkında aynen geçerli olacağını düşünmek bir takım çıkmazlara neden olacaktır<sup>263</sup>. Bu cümleden olarak herhangi bir metin, söz ve muhatap arasında kurulan ilişkiyi Kur'ân hakkında kurmak ve uygulamak, mutlâk mânâda Kur'ân'ın yazarından söz etmek mümkün değildir<sup>264</sup>. Ancak bununla bütün anlama metodolojilerinin Kur'ân'ı anlamada kullanılamayacağı mânâsı da çıkarılmamalıdır.

İslâm'da itikâdî mezheplerin zuhurundan sonra başta müfessirler olmak üzere neredeyse bütün İslâm uleması, kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamak için en başta Kur'ân'a müracaat etmişler ve Kur'ân'ı vazgeçilmez bir referans olarak görmüşlerdir. Bunun sonucunda da ister istemez Kur'ân'ı kendi mezhebî düşünceleri doğrultusunda yorumlamaya çalışmışlardır. Mezhep müntesiplerinin bu kendi mezheplerinin haklılığını ortaya koymak için yaptıkları bu ameliyeler hem tefsîr ilminin doğuşuna zemin hazırlamış<sup>265</sup>, hem de mezhebi tefsîrleri ortaya çıkarmıştır. İslâm tarihinde Kur'ân birçok mezhebi tefsîr ekollerine göre farklı yorumlanmasına rağmen Kur'ân'ın lafzında herhangi bir tahrîf söz konusu olmamıştır. Elimizde de ilk günkü gibi duran ve herhangi bir bozulmaya ve tahrîfe uğramayan bu kitap, geçmişte tam anlaşılmayan veya yorumlanamayan yerlerini doğru ve maksadına uygun olarak anlamak her zaman için mümkün olacaktır. Yukarıda ifâde edildiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in korunmuşluğunda

<sup>261</sup> Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 51-53.

<sup>262</sup> Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm, Tarihselcilik ve Hermenötik*, s. 20.

<sup>263</sup> Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001, s. 359.

<sup>264</sup> Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 359.

<sup>265</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu...*, s. 105-110.

herhangi bir problem yoktur<sup>266</sup>, öyleyse mesele sadece yorumların sıhhati ve Kur'ân'ın doğru anlaşılması meselesidir.

İlk dönem müslümanlar arasında meydana gelen çatışmalarda Hz. Ali'ye Allah'ın hakem kılınması gerektiği ifade edilmiştir. Hz. Ali bu teklife cevabı ise şöyle olmuştur. “Kur'ân iki kapak arasında yazılmış olan bir kitaptır. O kendine kendine konuşmaz, onunla ancak insanlar konuşurlar. Dolayısıyla Kur'ân ancak kullar aracılığıyla konuşur”<sup>267</sup>. Hz. Ali'nin bu sözü Kur'ân'ın kaçınılmaz olarak beşer anlayışına bırakılmış bir kitap olduğunu göstermektedir. Yine bu konuyla yakından alakalı olarak Hz. Peygamber “Ben size iki şey bıraktım onlara sınıksız sarılırsanız, dalalete düşmezsiniz”<sup>268</sup> buyurmuştur. Ancak Kur'ân'ın yorumunun insanlara bırakılması başıboşluğu da beraberinde getirmemeli onu anlama ve yorumlamada çok dikkatli ve hassas olunmalıdır. Çünkü o herhangi bir beşer sözünün yorumlanmasına benzemez.

## 1.4.2. Tefsîr ve Te'vîl

### 1.4.2.1. Tefsîr

Tefsîr kelimesi “fesr” kökünden türemiş, “tef'îl”vezninde bir mastardır. “Fesr”, örtülü bir şeyin açılması, açıklanması ve ortaya çıkarılması mânâlarına gelmektedir<sup>269</sup>. Doktorun hastalığı teşhis etmek maksadıyla şişedeki idrara bakmasına “fesr” denir. Yine idrarın konulduğu bu şişeye de fesr denilmektedir ki “fesr” kelimesi duyu organlarından ziyade akılla bilinebilecek bir mânânın açıklığa kavuşturulması anlamlarına gelmektedir. Bütün bunların dışında tefsîr kelimesi “feserati'n-nûnetü” ibaresinde olduğu gibi yağmur damlalarının taş üzerine düştükten sonra dağılıp etrafa sıçraması mânâlarına da gelmektedir<sup>270</sup>.

Bunun yanında “tefsîr” kelimesinin “tefsîre” kökünden türediği de savunulmuştur. “tefsîre” kelimesi de, “fesr” le yakın mânâda kullanılmış olmakla birlikte aralarında bazı

<sup>266</sup> Geniş Bilgi için Bkz., Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İfav Yay., İstanbul 1998; Heyet, *Kur'ân'ın Mucizevi Korunması*, Işık Yay., İstanbul 2006.

<sup>267</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V. 66; Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'ân Okulu*, (trc. Mehmed Yolcu) Bir Yay., İstanbul 1987, s. 20

<sup>268</sup> İbn Mâce “Menâsik” 84; Ebû Dâvûd “Menâsik” 56.

<sup>269</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, Müessetü'r-risâle, (thk, Fatma Yusuf el-Haymî), Beyrut 2004, I, 13; Cevherî, *es-Sıhah*, II, 781; İsfehânî, *Müfredât*, s. 380; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 55; VI, 361; Zebidî, *Tâc'ul-Arûs*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, III, 470.

<sup>270</sup> Zebidî, *Tâc'ul-Arûs*, VII, 349; Tûfî, Süleyman b. Kavî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdülkadir Hüseyin), Mektebetü'l-âdab, Kahire 1977, s. 1, 2.

nüanslar vardır. Tefsîr ile fesr kelimeleri arasındaki farka gelince, “tefsîr” kelimesi de “fesr” gibi kapalı bir şeyin açılması ve ortaya çıkarılması mânâlarına gelir. Ancak tef’îl babı çokluk ifâde ettiği için tefsîr kelimesi “fesr”in daha da kuvvetlisidir ki “iyice açmak, açıklığa çıkarmak ve izah etmek” mânâlarına gelmektedir. Nitekim, {وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} “Onların sana getirdiği her misale karşı biz sana mutlâka (o batılı yok edecek) gerçeği ve en güzel açıklamayı getiririz”<sup>271</sup> âyeti bunun en güzel örneğidir. Bu âyetteki تَفْسِيرًا kelimesine İbn Abbâs, Dahhâk, Katâde, Atâ ve Mücâhid gibi müfessirler tarafından “açıklama” mânâsı verilmiştir<sup>272</sup>.

Tefsîr kelimesinin “sefr” kökünden türediği de iddia edilmiştir. “Sefr” kelimesi de tefsîr gibi “kapalı bir şeyin açılması, aydınlatılması ve ortaya çıkarılması” gibi mânâlara gelmektedir<sup>273</sup>. Onun için Araplar bir kadının yüzünün açılması konusunda “seferati’l-mer’etü” tabirini kullanmaktadırlar<sup>274</sup>.

Tefsîrin ıstılahi mânâsı konusunda ise müfessirler değişik tanımlar yamışlardır. Mâtürîdî, Zerkeşî ve Suyûtî’nin ortak tanımında ise tefsîr “Âyetlerin inişlerini, durumlarını ve kıssalarını, nüzul sebeplerini, sonra Mekkî-Medenî, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, âmm-hass, mutlâk-mukayyed, mücmel-müfesser oluşlarını, helâli haramı, va’di-va’îdi, emri-nehyi, ibret ve emsali gösteren bir ilimdir”<sup>275</sup>. Bu konuda Cürcânî, “Tefsîr, mânâya açık bir şekilde delâlet edecek bir lafızla âyetin mânâsını, durumunu, kıssasını ve iniş sebebini açıklamaktır”<sup>276</sup> demiştir. Zürkânî ve Zehebî ise, “insan gücü ve Arapça dil bilgisinin verdiği imkân nispetinde Kur’ân metninin mânâsını konu edinen bir ilim” olarak tefsîri tanımlamış<sup>277</sup>, Emin el-Hûlî de “O, Allah kelâmının açıklamasıdır” yahut “O, Kur’ân lafızlarının ve mefhumlarının açıklayıcısıdır”<sup>278</sup> demiştir.

<sup>271</sup> Furkân, 25/33; İbn Abbâs bu âyette geçen tefsîr kelimesini tafsil/açıklama olarak yorumlamıştır. Geniş bilgi için Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 16; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 13; İbn Ebî Hatîm, *Tefsîr*, el-Mektebetü’l-asriyye, Beyrut 1999, VIII, 2691, 2692.

<sup>272</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 16.

<sup>273</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 369; Zerkeşî, *Burhân*, II, 284, 285.

<sup>274</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 284.

<sup>275</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 13; Zerkeşî, *Burhân*, II, 284; Suyûtî, *İtkân*, IV, 191.

<sup>276</sup> S. Şerif Cürcânî, *Kitâbü’t-tâ’rîfât*, Dâru’l-irşâd, Kahire t.s. s. 71.

<sup>277</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, Mısır h. 1370, I, 471; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirün*, I, 17-19; Bkz. Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, el-Mektebetü’l-faysâliyye, Mekke 1941, I, 427.

<sup>278</sup> Hûlî, *Kur’ân Tefsîrinde Yeni Bir Metot*, s. 13.



Kısaca özetlemek gerekirse tefsîr, “Kur’ân-ı Kerim’in mânâlarını keşfetmek, ondaki müşkil ve garîb lâfızlardan kastedilen şeyi açıklamak”<sup>279</sup> demektir. Ancak bu mânâda tefsîr kelimesi yalnız Kur’ân’a has bir açıklama olmayıp, ilmî, edebî ve fikrî eserlerdeki izahları da içerir. Beyân ehline göre tefsîr kelimesi kapalı ve anlaşılmasız olan sözün kapalılığını giderip açıklayacak şekilde sözü uzatıp fazlalaştırmaktır<sup>280</sup>. Diğer yandan “tefsîr; Kur’ân-ı Kerim’deki, Allah’ın muradını insan gücünün yettiği kadarıyla araştırmaktır”<sup>281</sup>. Burada “insan gücünün yettiği kadarıyla” ibaresi çok önemlidir. Çünkü insanın, Allah’ın muradını anlamaya tam olarak gücü yetmez.

Tefsîr, çeşitleri yönünden pekçok tasniflere tabi tutulabilmektedir. Sahabenin önde gelen müfessirlerinden İbn Abbâs, tefsîri dörde ayırmıştır. Bunlardan birincisi herkesin bildiği tefsîr; ikincisi Arap dilini bilmekle mümkün olan tefsîr; üçüncüsü ilimde rusûh sahibi olanların tefsîri; dördüncüsü de Allah’tan başka hiçbir kimsenin bilmediği tefsîrdir<sup>282</sup>. Diğer yandan tefsîrin çeşitleri yönünden en meşhur tanımı rivâyet ve dirâyet üzerinden yapılmıştır. Malum olduğu üzere tefsîr “rivâyet” ve “dirâyet” olmak üzere başlıca ikiye ayrılmaktadır. Rivâyet, seleften nakledilen haberlere dayanan tefsîrdir. Daha geniş bir tanımla bazı âyetleri onların açıklaması durumundaki başka âyetlerle, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinin rivâyetleri esas alınarak yapılan tefsîrdir. Tabir-i diğerle rivâyet tefsîri, “Kur’ân’a, Hz. Peygamber (s.a.s)’in sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve câhiliyye Arap şiiirine dayanan tefsîrlerdir”<sup>283</sup>. Adından da anlaşılacağı üzere bu tefsîr çeşidi ilk önce rivâyet tarikiyle Hz. Peygamberden sahabeye, onlardan tabiilere intikal etmiş, tebe-i tabiin döneminde de tedvin edilmeye başlanmıştır. Bu tefsîr çeşidinde bazı âyetlerin diğer bazı âyetlerle, Hz. Peygamberin sünnet ve sahabe kavilleriye açıklanması en güvenilir yanını oluştururken, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiilere isnat edilen birtakım mesnedsiz sözlerin dahil edilmesi de zaaf yönünü oluşturmaktadır. Bu zaaf noktaları da başlıca, uydurma haberler, isnadların hazfi ve isrâiliyyattır. Tefsîre sokulan bu uydurma haberler ve

<sup>279</sup>Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 13; Cevherî, *es-Sıhah*, II, 781; İsfehânî, *Müfredât*, s. 380; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 369; Zerkeşî, *Burhân*, II, 284, 285; Suyûtî, *İtkân*, IV, 189-191; Zebidî, *Tâc’ul-Arûs*, VII, 349; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, I, 471; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirûn*, I, 17-19; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s. 213, 214; Ayduz, Davut, *Tefsîr Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsîr*, Işık Yayınları, İstanbul 2004, s. 17-19.

<sup>280</sup>Zerkeşî, *Burhân*, II, 285; Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfü istilahâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I, 492, 493.

<sup>281</sup>Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, s. I, 471; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirûn*, I, 19.

<sup>282</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 54; Zerkeşî, *Burhân*, II, 292-302.

<sup>283</sup>Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s. 228; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 121.

isrâiliyyat, ilk defa ihtilâfların baş göstermesine sebep olmuştur. Bundan dolayı tefsîrin doğma aşamasında önemli bazı İslâm alimleri bu ilme karşı sert tavır takınmışlardır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “tefsîr, melâhim ve megazi gibi üç şeyin aslı yoktur” demiştir<sup>284</sup>.

İlk dönem tefsîre sokulan bu uydurma haberler, isrâiliyyat ve isnadların hazfi ihtilâflara sebep olurken buna bir de dirâyet tartışmaları eklenmiştir. Dirâyet tefsîri, rivâyetlerle yetinilmeyip dil, edebiyet ve değişik ilimlerin verileri kullanılarak yapılan tefsîrdir. Dirâyet tefsîri, zamanın ihtiyaçları sonucu ortaya çıkan bir tefsîr çeşididir. İslâmiyetin ilk yıllarında müslümanların tamamını Araplar oluşturuyordu. Zamanla sınırlar genişleyip pekçok din ve kültürden insanlar müslüman olunca Arapça’da lahn oluşmaya başlamıştır. Arap dilindeki bu bozulma temayülleri ve pekçok din ve kültürden müslüman olan şahısların zihinlerindeki şüpheleri izale etmek için tefsîrde felsefî düşünce ve çeşitli ilimlere dair malumatlar verilmeye başlanmıştır. Dirâyet tefsîri metod olarak yalnız “rivâyet tefsîrindeki nakillere bağlı kalınmayıp bunun yanında dil, edebiyât ve çeşitli ilimlere dayanılarak yapılan tefsîrlerdir”<sup>285</sup>.

Bunun yanında tefsîr mevziî ve mevzuî olarak da ikiye ayrılmaktadır. “Mevziî tefsîr”, “bir müfessirin Kur’ân’daki sûre sıralamasını esas alarak her âyeti, mevcut tertibe göre birer birer açıklaması”<sup>286</sup>; “mevzuî” ya da “konulu tefsîr” ise, “Sadece Kur’ân’da bir konu hakkındaki âyetlerin veya surelerin nüzûl sırasına göre ele alınıp bir takım kurallara uyularak tefsîr edilmesi ve bunun sonucunda da bunların pratik hayata uygunluğunun sağlanmaya çalışılmasıdır”<sup>287</sup>. Eğer bu tanım esas alınırsa o zaman rivâyet ve dirâyet tefsîrleri mevziî tefsîrin alt dalları sayılmaktadır.

Diğer yandan Kur’ân’ın, müfessirler tarafından kendi mezhepleri esas alınarak ve onu, mezheplerine dayanak yapmak için oluşturdukları tefsîrlere “Mezhebî”; tasavvuf erbabına has birtakım gizli anlamlar çıkarma maksadı güdülerek ve birtakım işaretler yoluyla yapılan tefsîrlere “İşârî”; fikhî konulara ağırlık verilerek yapılan tefsîrlere “Fikhî”; âyetleri yorumlarken ilmî veriler fazlaca kullanılarak yapılan tefsîrlere “İlmî”,

<sup>284</sup> Aktaran. Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 199.

<sup>285</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 230; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 151.

<sup>286</sup> Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 114.

<sup>287</sup> Hicâzî, Mahmûd, *el-Vahdet’ül-mevduyye fi’l- Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-kütübi’l-hadîsiyye, Kahire 1970, s. 402, 403; Dumlu, “Konulu Tefsîr ve Düşündürdükleri”, ( *Tefsîrin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*), s. 160; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, İfav Yay., İstanbul 2006, s. 314.

ictimâî konulara ağırlık verilerek müslümanların toplumsal dertlerine Kur'ân'dan çareler bulmaya ve sunmaya çalışan tefsîrlere “İctimâî”, Batı'daki modernist akımların etkisinde kalınarak ve Kur'ân'a modernistlerin bakış açılarıyla yaklaşılana tefsîrlere de “Modernist tefsîr” denilmektedir. Dolayısıyla müfessirlerin takip ettikleri bu farklı tutumlar ve Kur'ân'ın çeşitli yönlerine ağırlık verilerek yapılan bu yorumlar tefsîrde farklılıklara sebep olmuştur.

Yukarıda görüldüğü gibi tefsîr değişik yönlerden pekçok tasnife tâbi tutulabilmektedir. Ancak asırlardan beri yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti naklî ve aklî tefsîrlere olduğu için tefsîrde en yaygın tasnif olan “rivâyet” ve “dirâyet” ayrımı bu çalışmada esas alınıp tefsîrdeki ihtilâflar bu minval üzerinden işlenecek ve örneklendirilecektir. Çünkü mezhebî, işârî, fikhî, ilmî, ictimâî ve modernist tefsîrlerin hepsini bir bakıma dirâyet tefsîri adı altında birleştirmek de mümkündür. Hal böyle olmakla beraber teknik olarak yine de diğer tefsîr çeşitlerine yeri geldikçe değinilecektir.

Kur'ân'ın felsefî düşünce ve çeşitli ilimler kullanılarak tefsîr edilmesine pekçok İslâm alimi karşı çıkmış, bazıları da bunun savunucusu olmuşlardır. Dirâyet tefsîrini savunan müfessirler yaptıkları işin doğruluğunu ispatlamak için tedebbür âyetleri ve Hz. Peygamberin bazı hadîslerinin bunu, teşvik ettiğini ileri sürmüşlerdir. Muhalif olanlar da “*Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*”<sup>288</sup> veya “*Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse, isabet etse de hata yapmıştır*”<sup>289</sup> hadîslerine dayanarak ve Hz. Ebu Bekr'in “Kur'ân hakkında kendi görüşüme göre bir şey söylersem veya bilmediğim bir şeyi söylersem hangi yer beni üstünde taşır ve hangi sema beni gölgelendirir”<sup>290</sup> sözüne dayanarak rey ile tefsîri caiz görmemişlerdir. Aslına bakılırsa burada her iki görüşü de savunan kesim haklı görülmektedir. Meseleye rey ile tefsîrin olumlu yönünden yaklaşan müfessirler bunu savunurlarken diğerleri de zaaf noktalarından yaklaşarak zemmetmektedirler. Çünkü, rey ile tefsîr iki çeşittir. Bunlardan birincisi, Kur'ân bütünlüğüne, sünnete ve sahabeye müracaat edip daha sonra lügat, ıstılah ve sarf ilmine başvurularak yapılandır. Bunlardan başka terkiplerin i'rabı, belağatı, hakîki mânânın mecaz üzerine tahmili, kelamın siyak ve sibakı, yapılan yorumların sosyoloji, tarih ve pozitif ilimlerin

<sup>288</sup> Tirmîzî, “Kitâbü't-tesfîr” 1.

<sup>289</sup> Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-İlm” 5.

<sup>290</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 54.

sabitelerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu şartlara dikkat edilerek yapılan makul tefsîrde herhangi bir problem yoktur. Problemin olduğu yer bunlara dikkat edilmeyip kişinin heva ve arzusuna göre hareket edip bir yandan Kur’ân’ı aslî gayesinden uzaklaştırırken diğer yandan da kitleleri dalalet ve sapıklığa sürükleyen rey tefsîridir.

#### 1.4.2.2. Te’vîl

“Te’vîl” kelimesi, éle, yeûlü, evlün, kökünden tef’îl babında bir mastardır. Kelime kök anlam itibariyle geri dönmek mânâlarında kullanılmaktadır. Tefîl babında kullanımında ise, “açıklamak, beyân, tefsîr, keşf, izah, tercüme, sonuç, döndürmek ve herhangi bir şeyin varacağı yere vardırma”<sup>291</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Yukarıda ifâde edilen sözlük mânâlarına bağlı olarak te’vîl kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de de tefsîr<sup>292</sup>, sonuç<sup>293</sup>, rüya tabiri<sup>294</sup> ve sebep<sup>295</sup> gibi değişik mânâlarda kullanıldığı görülmektedir.

Istilah olarak ise, te’vîlin pekçok tanımları yapılmıştır. Bunlar arasında en meşhur olanı “birçok mânâyâ ihtimali olan bir âyet-i kerîme konusunda bu mânâlardan birinin tercih edilmesidir”. Onun için Zerkeşî, te’vîlin tanımını yaparken “âyetin muhtemel olduğu mânâlardan birine rücû ettirilmesi” demiştir<sup>296</sup>. Zerkeşî’nin yaptığı bu tanım revaç bulmuş ve pekçok halefleri tarafından da benimsenmiştir<sup>297</sup>. Yukarıdaki tanımdan biraz farklı olarak te’vîl, “zâhirine uygun düşsün veya düşmesin, bir sözün tefsîr edilmesi ve açıklanması” şeklinde de tarif edilmiştir. Bu tarife bakılırsa te’vîlle tefsîr aynı anlamlara gelmektedir. Bu cümleden olarak te’vîl, tıpkı tefsîr gibi doğru yapıldığında benimsenir, yanlış yapıldığında ise, benimsenmez ve zemmedilir. Bu cümleden olarak başta İbn Cerîr ve Mâtürîdî olmak üzere bir çok müfessir, eserlerinde te’vîl kelimesini tefsîr anlamında kullanmışlardır<sup>298</sup>.

<sup>291</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 13; İsfehânî, *Müfredât*, s. 31; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 32; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304-1305, III, 1160; Tehânevî, *Keşşâfü istilahâtü’l-fünûn*, I, 89.

<sup>292</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>293</sup> Nisâ 4/59.

<sup>294</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>295</sup> Kehf 18/78.

<sup>296</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 13; Zerkeşî, *Burhân*, II, 285.

<sup>297</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 285; Suyûtî, *İtkân*, IV, 189-191; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirûn*, I, 20,21; Işıcık, Yusuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem, Te’vil*, Esra Yay., Konya/Ankara 1992, s. 62.

<sup>298</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem, Te’vil*, s. 62; Işıcık, Yusuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ankara 1997, s. 109.

Ehl-i sünnet kelimcilerinin ve aynı zamanda Mâtûrîdiyye akâidinin üstadı olan İmâm Mâtûrîdî, tefsîr için “herhangi bir âyetten murat olunan mânâ konusunda kesin ve sabit yorumlar yapmak ve o mânânın kastedildiğine dair de Allah’ı şahit göstermek vardır” demiştir. Bu şekilde yapılan tefsîrlere, şâyet kesin bir delile dayanıyorsa makbuldür, eğer sahih delillere dayanmıyorsa o zaman Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından yasaklanmış olan re’y tefsîrleridir. Te’vilde ise, “kesin olarak söylemeden ve mânânın doğruluğu konusunda da Yüce Allah’ı şahit tutmadan, âyetin muhtemel olduğu mânâlardan birini tercih etmektir” şeklinde tanımlamış ve Kur’ân tefsîrine dair yazdığı eserine tefsîrle te’vîl arasındaki bu ince farkı gözeterek “*Te’vîlâtü’l- Kur’ân* veya *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* adını vermiştir<sup>299</sup>.

İbn Manzûr (ö.711/1311), te’vîl için “farklı anlamlara gelen kelâmın tefsîridir, bu da ancak lafzın dışında bir anlamla gerçekleşir” demiştir<sup>300</sup>. Diğer yandan te’vîl zihinsel hareketlerle gaye üzerinde düşünmektir. Yani öznenin nesne üzerinde doğrudan ilişki kurup kafa yormasıdır. Tefsîrde ise mânâyı tesbit etmek için birtakım bulgular elde etmek için uğraş verme vardır. Dolayısıyla te’vîl ile tefsîr birbirini takip eden iki aşama veya birbirinin sebep ve sonuçlarıdır. Kur’ân’ı anlamada tefsîr, te’vîlin ilk aşamasını oluştururken, te’vîl de tefsîr sonucunda varılan anlamı oluşturur. Dolayısıyla te’vîl yapılabilmesi için öncelikle tefsîre riâyet edilmesi gerekmektedir. Tefsîr, te’vîli doğuracak ve ona yön verecek ilimleri bünyesinde barındırmıştır. Sadece tefsîrle kastedilen mânâlara ulaşmak çok zordur. Ancak tefsîrsiz te’vîllerin de pekçok sakıncaları vardır. Bir müfessirin metnin anlamına müdahalesi te’vilde, tefsîrden daha fazladır. Bir nassın anlaşılması ve delaletinin tesbit edilmesi ancak te’vîl sayesinde olabilmektedir. Zira tefsîr, sadece metnin kapalılık perdesini aralama ameliyesi olurken, te’vîl ise metinden akıl yardımıyla bir netice elde etmektir<sup>301</sup>.

Zerkeşî, “bir şeyi kelâmın muktezası ve şeriata uygun bir mânâ ile tefsîr etmek” olarak te’vîli tanımlarken ona kelâmın ve şeriata uygun olma şartını getirmiştir<sup>302</sup>. Zemahşerî ise te’vîl kelimesinin mânâsı içerisinde zımnen sisayet anlamlarının olduğundan bahsetmiştir. Te’vîl’in sülâsîden kökü olan “éle” fiili, “yönetip idare etti” anlamına gelen “sâse” fiiliyle aynı mânâdadır. Yine te’vîlle aynı kökten gelen eyâlet,

<sup>299</sup> Bkz. Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, I, 13; Zehebî, *et-Tefsîr-u ve’l-müfessirîn*, I, 23.

<sup>300</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 33.

<sup>301</sup> Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu’n-nâs*, el-Hey’etü’l-Mısriyye, Mısır 1995, s. 264.

<sup>302</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 286.

Arapça'da siyaset anlamlarına gelmektedir. Kısaca ifâde edilmesi gerekirse te'vîl, nassın akli mânâsını ince bir siyâset ile elde etmektir<sup>303</sup>.

Zaten tefsîrde de te'vîl ile ilgili tüm tartışmalar, te'vîl kelimesinin bünyesinde barındırdığı ince siyâset noktaları üzerinde olmuştur. Bunlar ise özellikle lafız-mânâ, asıl-fer' ve akıl-nakil dengelerini üzerinde cereyan etmiş, bu noktalarda itidalli davranmamak sürekli problem olmuştur. Hicrî üçüncü asırlara gelindiğinde Kur'ân anlayışı üzerindeki tek istikamet, yani Hz. Peygamber sahabe ve tâbiîn dönemindeki birlik, tebe-i tâbiîn döneminde bazı kimselerin zuhuru ile bozulmuştur. Öncelikle Yüce Allah'ın sıfatları ve kudreti hakkında Kur'ân'da bildirilen ve Hz. Peygamber tarafından açıklanan daha sonra da sahabe ve tâbiîn tarafından ittifâkla kabul edilen bazı meseleler, bir kısım kimselerin te'vîl ve tahrîfine uğramıştır.

Tefsîrde (batıl) te'vîl meselesine ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) girmiş, onu da Cehm b. Safvân (ö.128/745) takip etmiştir. Ca'd b. Dirhem, bu konuda Yadûdî, Sabîî ve müşriklerin görüşlerinden etkilenirken, Cehm b. Safvân da bu şahsın yanında Sümeniyye ve Hind filozoflarından ciddi şekilde etkilenmiştir. Zamanın geçmesiyle hicrî ikinci asrın sonlarında Bişr b. Gıyâs el-Merisî (ö. 219/834) önderliğinde Kur'ân âyetlerinin te'vîli üzerine bir akım oluşmuştur. Bu akımın da görüşleri daha sonra Mu'tezile tarafından kabul edilmiştir. Mu'tezile, İslâm akılcılık ve te'vîlciliğin sembolleri olmuşlardır<sup>304</sup>. Mu'tezile, akidevî âyetleri tefsîr ederken nassı kabul etmiş fakat bunun yanında akla daha çok kıymet vermiştir. Akıl kaideleriyle çelişkili gördükleri nassları te'vîl edip, Ehl-i sünnetten farklı şekilde yorumlamışlardır. Oysa Selefiyye bu şekilde özellikle de akidevî konulardan bahseden âyetleri te'vîl etmeyi asla caiz görmemiştir. Böylece Mu'tezile, selefîn yolundan ayrılmış, kaderi, bazı sıfatları reddetmiş ve mürtekib-i kebireyi de fasık addetmiştir.

{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ} *مُتَّسَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} *"Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur. Onun âyetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Âyetlerin bir kısmı ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak,*

<sup>303</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Mısır 1985, s. 25; Zerkeşî, *Burhân*, II, 285.

<sup>304</sup> Bu konudaki te'vîl örnekleri için bkz. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezher, Kahire 1986; Gazzalî, *İhyâü ulûmiddîn*, Dâru'l-hadîs, Mısır t.s.

insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşâbih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: “Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir” derler. Bunları ancak tam akıl sahipleri düşünüp anlar”<sup>305</sup> buyurmuştur. Bu âyetle Yüce Allah, ilk olarak muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki faklı gurup âyetlerin bulunduğunu haber vermiş; ikinci olarak kalplerinde eğrilik bulunanların sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşâbih kısmına tutunup onlarla uğraştıklarını beyan buyurmaktadır. Âyetin son kısmında da “Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: “Biz ona olduğu gibi inandık” dediklerini haber vermiştir. Bu ifâdeden anlaşıldığına göre te’vîl, bir mesele hakkında insanı kati ve kesin bilgi sahibi yapmamaktadır. İnsanı kati ve kesin bilgiye ulaştırmadığı için ihtilâfların çoğunluğu müteşâbihlerin te’vîlinden kaynaklanmıştır. Bunun yanında kırâat, gramatik görüşler, anlamın genişliği-darlığı, çok anlamlılık, hakikî-yan anlamlılık ve siyâk-sibâk gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Bunların tamamını müteşâbih kapsamında değerlendirmek mümkün olsa da öneminden dolayı bunlar, bu çalışmada müstakil olarak işlenmiştir. İhtilâflarda te’vîl de çok önemli bir faktör olduğu için onun faili olan müfessirlerin fitrî yapıları, ilmî seviyeleri, mensûbiyetleri, ayrıntılara düşkünlükleri, içinde buldukları coğrafi, kültürel, sosyal ve zaman dilimleri bir hayli etkindir.

Yukarıdaki âyete bakıldığında öncelikle te’vîl kelimesinin iki defa geçtiği görülmektedir. Bunlardan birincisi فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ “Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşâbih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar” ibaresiyle menfî, batıl ve fasit te’vîl anlamında; ikicisi ise وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ “Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez” müsbet ve sahih anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s)’in İbn Abbâs için “Allahım O’nu dinde fakîh (anlayışlı) kıl ve O’na te’vîli öğret”<sup>306</sup> şeklinde yapmış olduğu duada geçen, te’vîl de söz konusu kelimenin hadîslerde geçen olumlu anlamı için ayrıca bir delil teşkil etmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111), meseleye bu açıdan yaklaşmış, rey ile tefsîr

<sup>305</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>306</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 269; Buhârî, “Ashâbü’n-Nebî”, 24; Askalânî, İbn Hacer, *İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, Matbaatü’s-saade, Bağdat, 1328, II, 331; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 4.

yapmanın câiz olduğunu ancak tefsîr yaparken kişisel görüş, arzu ve isteklerden uzak durulması gerektiğini ifâde etmiştir<sup>307</sup>. Yine Gazzâlî Hz. Peygamber (s.a.s)'in İbn Abbâs'a dua etmesi rey tefsîrine işaret ettiğini söylemiştir. Ancak herhangi bir âyetle ilgili müfessirlerden biri veya herhangi bir şahıs Kur'ân'ı te'vîl ediyorum derken o âyetten murad olunmayan şeyler söylüyorsa bu adamın Hz. Peygamberin rey (batıl ve fasit rey) ile tefsîr konusundaki tehdidine maruz bırakacağını söylemiştir<sup>308</sup>. İbn Atiyye (ö. 546/1151) de, (batıl) rey ile tefsîr konusunda hadîslerde ifâde edilmiş olan yasağı, alimlerin görüşlerini gözardı ederek ve gerekli ilimlerden yoksun bir şekilde kendi görüşüne göre tefsîr yapanlara hamletmiştir<sup>309</sup>. Dolayısıyla tarihî rivâyetleri ve tefsîr için bilinmesi gereken ilimleri öğrendikten sonra rey ile tefsîr yapmanın hiçbir mahzuru olmadığını ifâde etmiştir. Bunun dışında Kur'ân'ın lûgat, nahiv ve fikhî yönlerden değişik tefsîrlerin yapılabileceğini de söylemiştir<sup>310</sup>.

Müsbet te'vîl iki katagoride değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi, teşbih ifâde eden âyetlerde görülenlerdir. Allah'ın eli ve istivası gibi beşere ait husûsiyetlerin Allah için kullanılmasından kaynaklananlardır<sup>311</sup>. Bu âyetlerin yorumundaki te'vîller Allah'ın sonradan yaratılmışlara benzetilmesinden kaçınılarak tenzih esasına dayanır. Nitekim Yüce Allah kendisini tanımlarken *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* “Onun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>312</sup> ifâdesini kullanmıştır. Bu âyet, Allah'ın sıfatları konusunda muhkem âyetlerdendir. Aynı konuyla alakalı müteşâbih âyetler ise Kur'ân-ı Kerîm'in üslubunda müşahhas anlatımın hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer müteşâbih âyetler muhkemleriyle te'vîl edilmezlerse zahirî olarak Allah'ın bazı sıfat, isim ve fiillerinin yaratıklara benzerliği akla gelebilir. Bu teşbihî ifâde eden müteşâbih âyetler, muhkem âyetlerle birlikte incelenmeli ve yorumlanmalı ki Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde hiçbir yaratığa benzemediği ortaya konulmalı ve kafalardaki bu istifhamlar giderilmelidir. Müsbet te'vîlin ikincisi ise teklifi ifâde eden nasslarda görülenlerdir. Bu âyetlerde aralarında tefik edilmek suretiyle müşkil giderilmektedir. Bunlar genelde ammin tahsîsi ve mutlâkın da mukayyede raci olmasıyla halledilebilmektedir.

<sup>307</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muharnmed İbn Muharnmed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-hadîs, Mısır, t.s. I, 292.

<sup>308</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 294.

<sup>309</sup> İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, y.s. Katar 1977, I, 28, 29.

<sup>310</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, I, 28, 29.

<sup>311</sup> Bkz. Mâide 5/64; Fetih 48/10; Tâhâ 20/5.

<sup>312</sup> Şûrâ 42/11.



Müsbet te'vilde herhangi bir problem yoktur. Asıl problem tefsîrde ihtilâfa yol açan anlaşmazlıkların ve inhirâfların kaynağı olan fasit te'villerdir ve Kur'ân'ın yasakladıkları da zaten bunlardır. Bunların da en masumundan en şiddetlisine kadar çeşitli dereceleri vardır. Bunların en şiddetisi veya en kötüsü tefsîrde inhirâflar oluşturmanın yanında Kur'ân'ın metni ve mahzûfiyyetine dil uzatan şekilleridir. Meselâ, Ahd-i atîk ve Ahd-i cedîd'in tahrîfi konusunda müfessirlerin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda meselenin daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Mâtürîdî, { مِنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ } “*Yahudilerden bir kısmı, bazı sözleri aslî şeklinden ve mânâsından saptırır*”<sup>313</sup> âyetini işlerken يُحَرِّفُونَ/ yuharrifüne'l-kelime ibaresinin iki anlama gelebileceğini söylemektedir. Bunlardan birincisi tahrîfin dolayısıyla da kelimededen maksadın mânâ olabileceği, kelimenin anlamının değişmesini de te'vîlle olabileceğini ifâde etmektedir. Buna da delil olarak { وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ } “*Ehl-i kitaptan bir kısmı da, aslında kitaptan olmadığı halde, Sizin kitaptan zannetmeniz için, Okurken ağızlarını dillerini eğip bükerek. Bir şeyler söyleyip “Bu Allah tarafındandır” derler. Halbuki o, Allah tarafından değildir. Bile bile Allah adına yalan uydururlar*”<sup>314</sup> âyetini gösterirken ikinci olarak lafızda da olabileceğini savunmaktadır<sup>315</sup>. Râzî de, Mâtürîdî gibi يُحَرِّفُونَ/ yuharrifüne'l-kelime ibaresindeki tahrîfin iki şekilde olabileceğini bunun da lafızda olabileceği gibi, te'vilde de olmasının mümkün olduğunu ifâde etmiştir<sup>316</sup>.

### 1.4.3. Tefsîr ve Te'vîl Arasındaki Farklar

Her ne kadar tefsîr ve te'vîl kelimeleri zaman zaman birbiri yerine kullanılsa<sup>317</sup> da aralarında bazı önemli farklar vardır. Bu farkları sıralamak gerekirse öncelikle tefsîrde, “Allah Teâlâ şu ibareden/âyetten şu hükmü veya şu mânâyı kastetmiştir” diye kesin bir hüküm verme vardır<sup>318</sup>. Onun için tefsîrin kat'î bir delile ve Şâri'nin beyânına uygunluk

<sup>313</sup> Nisâ 4/46.

<sup>314</sup> Âl-i İmrân 3/78.

<sup>315</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 430; II, 39.

<sup>316</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 121-124; Bkz. Öztürk, Mustafa, *Tefsîrde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, 177-209.

<sup>317</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 55; İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, I, 11; Zerkeşî, *Burhân*, II, 286; Suyûtî, *İtkân*, IV, 189-191; Arthur Jeffery, *Mukaddimatân*, Mektebetü hancı, y.s. Mısır 1954, s. 172-174; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 19-20; Zehebi, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 22.

<sup>318</sup> Abdülaziz, Emir, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1983, s. 141, 142.

arzetmesi gerekmektedir. Eğer kat'î bir delile dayanmadan tefsîr yapılırsa ancak bu (batıl) re'y ile tefsîr olur ki, bu da zaten dinen yasaklanmıştır. Te'vîl'de ise Allah'ın muradı ve maksadı yorumlanıp açıklanırken katiyet ve kesinlik bulunmaz. Ancak bir lafzın ifâde ettiği mânâ ihtimallerinden biri tercih edilir<sup>319</sup>. Onun için te'vîl dirâyete, tefsîr ise rivâyete yani Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabe kavillerine dayanır<sup>320</sup>.

İkinci olarak tefsîrde Allah'ı şahit göstermek varken<sup>321</sup>, te'vîlde ise, Allah'ı şahit göstermek yoktur. Çünkü te'vîlci, murat olunan şeyden kat'î bir surette bahsetmez, “Allah bununla şunu demek istemiş veya kastetmiştir” demez. Fakat, “bu söz insanların konuşmalarında şu vecihlere yönelir ve Allah da en iyisini bilir” derler<sup>322</sup>. Üçüncü olarak tefsîrde sadece bir vecih vardır, te'vîlde ise pekçok vecih vardır<sup>323</sup>. Dolayısıyla tefsîrdeki ihtilâflar, âyetlerin bu muhtemel mânâları ve farklı vecihlerinde görülmüştür.

Dördüncü olarak tefsîr, te'vîl'den daha geneldir, tefsîr umûmiyetle lafızlarda, te'vîl ise mânâlarda kullanılır. Meselâ, rüya te'vîli gibi. Te'vîl ekseriya ilâhiyat konularında yazılmış kitaplarda kullanılırken, tefsîr ise ilahiyât konularında kullanıldığı gibi, bunların dışında yazılan eserlerde de kullanılır<sup>324</sup>. Te'vîl mânâlarda kullanıldığı için de bu mânâlar, müfessirlerin fitrî yapısı, becerisi, bilgi seviyesi, idealleri ve temayülleri gibi etkenlerle farklılaşmaktadır. Buna bir de Kur'an'ın kendine has üslûbu ve muhtevası eklenince ihtilâflar kendiliğinden zuhur etmektedir.

Beşinci olarak tefsîr kelimesinde daima doğruya isabet bahis konusu olduğundan, o makbuldür. Te'vîl ise makbul olma veya olmama bakımından iki kısma ayrılır. Makbul olmayan te'vîl kendisine bakıldığı zaman hoş olmayan, âyetin ileri ve gerisi ile mutabakat etmeyen ve delilleri eksik olandır. Bu vasıfların bulunmadığı te'vîller ise müsbet olup kabul edilir. Altıncı olarak tefsîr, lafzın zâhirî mânâlarında, te'vîl ise bâtınî mânâlarında görülür<sup>325</sup>. Diğer bir ifâdeyle tefsîr lafzın lügat mânâsıyla alâkalı, te'vîl ise lafızdan maksûd

<sup>319</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, XI, 33.

<sup>320</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 286; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 20, 21; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 52.

<sup>321</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirün*, I, 23.

<sup>322</sup> Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 22.

<sup>323</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, I, 13.

<sup>324</sup> Isfahânî, *Müfredât*, s. 31; İbnü'l-Esîr, *Mesellesü's-sâir fî edebi'l-kâtip ve's-ş-eâir*, (thk. Ahmed Hûfi-Bedevî Tabbâne), Dâru'r-Rufâî, Riyad 1983, I, 90; İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, I, 11; Zerkeşî, *Burhân*, II, 285.

<sup>325</sup> İbnü'l-Esîr, *Mesellesü's-sâir*, I, 90; Abdülaziz, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'an*, s. 143.

olan mânâyla alakalıdır<sup>326</sup>.

Aslına bakılırsa tefsîr ve te'vîl, Kur'ân'ı anlamada birbirini takip eden iki aşamadır. Çünkü tanımdan da anlaşılacağı üzere tefsîr, “Kur'ân âyetlerini anlama ve mânâlarını açıklamaya çalışma ameliyesi”; te'vîl ise, âyetlerdeki kapalılık ve müşkilleri giderme, âyetleri doğru anlama, âyetlerden bir takım hükümler, incelikler, hakikatler ve işaretler çıkarma işlemidir. Öyleyse Kur'ân'ın doğru ve amacına uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için, bu iki aşamaya riâyet edilmesi gerekir<sup>327</sup>. Riâyet edilmediği takdirde tefsîrde inhirâfların görülmesi an meselesidir.

Kısaca özetlemek gerekirse tefsîr; sebab-i nüzûl, nâsîh-mensûh, kırâat ve rivâyet gibi bazı ilimleri bilmeye bağlıdır. Bu ilimleri bilen kimseler tefsîr yapabilir. Te'vîl ise, îlâhî mevhîbeye, bu husûstaki meleke, tedebbür ve birikime bağlıdır. Onun için bunlar her müfessire nasip olmayabilir. Dolayısıyla te'vîl yapan bir kimsenin te'vîlinin sahih olabilmesi için tefsîri bilmesi gerekir, fakat bu her müfessir te'vîl yapabilir demek değildir. Çünkü bu Allah'ın bir lütfudur ve onu istediğine verir. Onun için te'vîlin yapılabilmesi için bazı öneme haiz konuların yerine gelmiş olması gerekmektedir. Meselâ, Hz. Peygamber Efendimiz'in ashabının çoğunluğu belli ölçüde Kur'ân'ın tefsîrini biliyordu. Ama tefsîri ile beraber te'vilini bileni çok azdı. Bunların başında da Hz. Peygamber'in “*Allahım O'nu dinde anlayışlı kıl ve O'na te'vîli öğret*”<sup>328</sup> duasına mazhar olan İbn Abbâs gelmektedir.

#### 1.4.4. Tercüme ve Meâl

##### 1.4.4.1. Tercüme

Tercüme kelimesinin, dört harfli/rubâî “terceme” veya üç harfli/sülâsî “receme” fiilinden türetildiği bildirilmektedir. Lügatte; “bir sözü, bir dilden başka bir dile çevirmek”, “bir sözü başka bir dilde tefsîr etmek ve açıklamak”, “bir lafzın yerine, kendisinin yerini tutacak ve onunla aynı mânâyı gelen başka bir lafzı kullanmak<sup>329</sup>” gibi anlamlara gelmektedir. Bunların dışında tercüme kelimesi, “bâb” başlığı, yani bir kitapta yer alan

<sup>326</sup> Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 52, 53.

<sup>327</sup> Salâh Abdülfettah Hâlidî, *Tefsîru'l-mevdûi*, Dâru'n-nefâis, Ürdün 2001, s. 14.

<sup>328</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 269; Buhârî, “Ashâbü'n-Nebî”, 24; Askalânî, İbn Hacer, *İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, Matbaatü's-saade, Bağdat, 1328, II, 331; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 4.

<sup>329</sup> Cevherî, *Sihah*, V, 1928, 1929; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 66; Geniş bilgi için Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 3-11; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 5-7; Okiç, M. Tayyip, “Hadiste Tercüman” *AÜİF, Der.*, Ankara 1967, sy., XIV, s. 31.

bölüm adı anlamına gelir<sup>330</sup>. Bunun en güzel örnekleri de Buhârî’de görülmektedir. O bazen bab yerine tercüme kelimesini kullanmayı tercih etmiştir<sup>331</sup>. Bunun yanında bir kimsenin kendi hayatını anlatması mânâsında yani otobiyografi anlamında kullanılır. Bu kelime Türkçeleşmiştir ve Türkçede de tercüme-i hâl olarak kullanılmaktadır. Ayrıca tercüme, kendisine ulaşılmayan kişiye bir sözü tebliğ etmek, ulaştırmak; bir sözü, kendi dilinde veya başka bir dilde tefsîr etmeye, açıklamaya ve yorumlamaya; Meselâ İbn Abbâs hakkında “O, Kur’ân’ın tercümanıdır.” denilmesi kendi dilinde tefsîr etmeye denir. “Kur’ân’ın tercümesi” ibâresi ise Türkçe’de daha çok onun Türk diline çevrilmiş halidir<sup>332</sup>. Diğer yandan bir sözün bir dilden diğer bir dile nakledilmesine tercüme, bu sözü nakledene de tercüman denilir<sup>333</sup>. Bugün kullanılan tercüme kelimesi, daha çok bu mânâda kullanılmaktadır.

Tercüme kelimesinin ıstılahtaki mânâsı ise “bir kelâmın mânâsını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifâde etmek”<sup>334</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bunu yanında tercüme kelimesi ıstılâhî olarak lafzî/harfî ve tefsîrî olmak üzere başlıca ikiye ayrılmaktadır. Bir metnin veya bir sözün tercümesi yapılırken nazmına ve tertibine riâyet edilerek, söz konusu söz veya metinde geçen asıl kelimenin yerine diğer dilde bulunan karşılıklarını koyarak yapılmaya çalışılanlara lafzî/harfî tercüme denir. Bu şekildeki tercüme, tercüme edilecek metindeki her kelimenin birer birer ele alınması, onların yerine geçebilecek diğer dildeki lafızların efradını câmi ağyarını mâni olacak şekilde konulur. Asıl metnin anlamını aksettirmesi bakımından bu tarz tercümenin edebî eserlerde kullanılması çok zor olmaktadır. Söz konusu durum Kur’ân-ı Kerîm yani ilâhî ve mu’cîz bir kelâm olunca durum daha da zorlaşmakta hatta imkansızlaşmaktadır.

Tefsîrî tercümede ise asıl dildeki kelimelerin tertibine ve nazmına bağlı kalmak zorunluluğu yoktur. Bir söz veya metnin anlamını tam aksettirecek şekilde kolaylıkla bazı şerh ve açıklamalar yapılabilir. Bu tercüme tarzında önemli olan, tercüme edilecek metindeki gaye ve maksadların güzel bir şekilde ifâde edilebilmesidir. Yani harfî tercümenin esas niteliği sayılan “nazmında ve tertibinde asla benzeme” özelliği bu

<sup>330</sup>Okiç, M. Tayyip, “Hadiste Tercüman” s. 31.

<sup>331</sup>Buhârî, “Ahkâm”, 40.

<sup>332</sup>Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 25; Aydar, Hidâyet, *Kur’ân’ın Tercümesi Meselesi*, Kur’ân Okulu Yay., İstanbul, 1996, s. 59-61.

<sup>333</sup>Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 25.

<sup>334</sup>Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 3.

tercüme tarzında söz konusu değildir. Bundan dolayı tefsîri tercüme, harfî tercüme gibi zor bir tercüme olarak görülmemektedir. İşte bu özelliği sebebiyledir ki, günümüz tercümelerinde daha çok tefsîrî tercümeyle itimat edilmekte ve bu tercüme tarzı daha üstün tutulmaktadır<sup>335</sup>.

Tercüme, Elmalılı'nın dediği gibi; aslının anlamına tamamen uygun olması için açıklıkta, delâlet ettiği mânâda, özetlemede, etraflıca açıklamada, umûmî mânâda, özel mânâda, kayıtsız ve şartsız olmada, kısacası ilimde ve sanatta, asıldaki anlatım tarzına uygun olması gerekir. Aksi halde tam bir tercüme değil, eksik bir anlatım olur. Sade bir dille yazılıp yalnız akıl ve mantığa hitap eden ve edebî ağırlığı olmayan eserlerin, ilmî seviyeleri yüksek dillere tercümesi mümkün görülürse de, hem akla, hem de kalbe, yahut yalnız zevk ve hislere hitap eden ve dil açısından edebî değeri ve sanat zevkine hâiz olan eserlerin tercümesinde bunun sağlanması çok zordur<sup>336</sup>.

Bazı müfessirler Kur'ân-ı Kerim'in tercüme edilebileceğini söyleseler de bunlar onun tefsîrî tercümesini kastetmişler asla harfî tercümeyle kastetmemişlerdir. Çünkü İslâm âlimleri Kur'ân'ın harfî tercümesinin yapılamayacağı husûsunda icmâ ile ittifâk halindedirler<sup>337</sup>. Çünkü Kur'ân'ın lafız ve edebî özellikleri ile i'câzı buna imkan vermemektedir.

#### 1.4.4.2. Meâl

Meâl kelimesi ise te'vîl kelimesi gibi *aslına döndürmek* mânâlarına gelen “evl” kökünden türemiş “mimli mastar” ya da bir şeyin varacağı yer ve gaye mânâsına “ism-i mekân”dır. Yani te'vîl sonucu ulaşılan sonuç veya semere demektir. Bunun dışında meâl, bir şeyi eksiltmek mânâlarında da kullanılmaktadır<sup>338</sup>.

Kur'ân-ı Kerim'in lafzî olarak tam bir tercümesinin yapılamayacağından endişe edildiği için, onun aslına uygun şekilde açıklanmasına meâl denilmiştir. Çünkü yukarıda ifâde edildiği gibi tercüme aslına uygun olarak bir şeyin tam bir açıklaması demektir.

<sup>335</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 121.

<sup>336</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 3.

<sup>337</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 121.

<sup>338</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 31; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 32; Elmalılı, *Hak dini Kur'ân Dili*, I, 22.

Istılâhî olarak ise meâl, bir sözün her yönü ile aynen değil de eksiklikleriyle ifâde edilmesine denilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in beşer tarafından tam tercümesinin mümkün olmamasından dolayı yapılan bu tercüme ve açıklamadaki eksikliğin peşinen itiraf edilmesi için literatürde meâl kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir<sup>339</sup>.

### 1.5. İhtilâflarda Tercih Sebepleri

İnsanlar, yeryüzünde hayatlarını sürdürürken bilgi ve sosyal ilişkiler başta olmak üzere her yönden ilerleme kaydetmektedirler. Basit bir hayat tarzından daha karmaşık ve çok ilişkili bir hayat tarzına doğru ilerlemektedirler. Bu durum toplumdan topluma farklılık göstermekle birlikte değişme, az çok her toplumda görülen bir gerçektir. Bilgi seviyeleri ve yetişme tarzları farklı birey ve toplumlar, değişimlerde önemli roller oynamışlardır. İnsanlar, bireysel farklılıklarını kendi durumlarına göre farklı bilgi ve tecrübeler ile donatırlar. Ancak onlar bilgi edinme bakımından farklı fitrat ve kabiliyetlerde yaratıldıkları için herkes aynı bilgiyi değişik şekillerde algılar. Ortak algılamalarda bile, bilginin ifâde ediliş tarzında birçok farklılıklar olmaktadır. Demografik, coğrafi, psikolojik, sosyal olaylar, ilmi ve teknik gelişmeler ile eğitimin yönlendirmesi değişimi zorlamaktadır<sup>340</sup>. Bundan dolayı insanoğlunun yaratıldığı günden beri tarihin her dönemi ve hayatın her alanının da bir çok ayrılıklar ve ihtilâflar olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Ancak bu ihtilâflarda, bir tarafın haklı olması her zaman için imkan dahilindedir. Nitekim bu durum, *وَلَكِنْ اختلفوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ* “...*Lâkin ihtilâfa düştüler de onlardan bir kısmı iman, bir kısmı da inkâr etti*”<sup>341</sup> âyetiyle açık bir şekilde ifâde edilmiştir. Dolayısıyla haklı tarafı tesbit etmek için bazı kriterlerin olması gerekmektedir. Bunların da başında, Kur’ân, sahih sünnet, cumhurun görüşleri ile tefsîr ve Arap dili kuralları gelmektedir.

#### 1.5.1. Kur’ân-ı Kerîm

İnsanlığın ilk dönemlerinden beri ihtilâfin devamlı vuku bulmasından dolayı Allah, insanlar arasındaki ihtilâfları çözümlmek için peygamberler gönderip kitaplar indirmiştir. Meselâ bu durum şu âyet-i kerîmede açık bir şekilde ifâde edilmiştir: *فَبَعَثَ اللهُ*

<sup>339</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 33.

<sup>340</sup> Sezen Yumni, *Sosyoloji ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 72-76

<sup>341</sup> Bakara 2/253.

“*İnsanlar arasında, alınamazlığa dıştıkları husıslarda hıkım vermeleri için, mıjdeleyici ve uyarıcı olan peygamberlerle beraber hak yolu gısteren kitapları da gınderdi*”<sup>342</sup>. Bu ayetten yola çıkararak, “Allah Teâlâ vahiyy ile insanların içine dıştıkları inanç ihtilfina son vererek tevhid akidesinde birleşmeleri için uygun zemin hazırlamış, ihtilâfların ızmlenmesi için temel kıstaslar getirmiştir” denilebilir<sup>343</sup>. Ne yazık ki insanoğunun ihtilâfa sebep olan değişik bir çok özelliği, kutsal kitap ve peygamberden sonra da ihtilâfi devam ettirmiştir. Bu da gıstermektedir ki, en başta inanç merkezi etrafında oluşan ihtilâfların bile giderilmesi mümkün olmamıştır. Aksine insanlık tarihinin bidayetinden günümüze kadar en büyük ihtilâflar tevhid ve küfür merkezi etrafında şekillenmiştir<sup>344</sup>. Bunun yanında Allah’ın peygamberi ve kitabına rağmen ihtilâfların giderilmemesi durumunda, niht hükmün, “*kıyamet günü*” Allah tarafından verileceği açık şekilde Kur’ân-ı Kerim’de bildirilmektedir.<sup>345</sup> Bu tür âyetler, insanlar arasındaki ihtilâfin hiçbir zaman ortadan kalkmayacağını ve kıyamet gününe kadar süreceğini gıstermektedir. Her ne kadar, âyetlerde din sahasına giren konulardaki ihtilâflardan bahsedilse de, hayatın her alanında ihtilâflar devam etmektedir. Bu husûs, *وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ*, “*Ayrılığa dıştığnz btin konularda (doğru) hüküm Allah'a aittir*”<sup>346</sup> yetine ilişkin tefsirlere bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. Müfessirler tarafından ileri sürülen pekçok değişik yorumlara göre bu tür âyetlere konu olan ihtilâflar, müminler ve müşrikler arasındaki inanç ve fikir ayrılıklarına işaret etmektedir<sup>347</sup>. Bir diğer görüşe göre ise, burada bütün insanları içine alan ifâdelerde bulunmakta, dn konularda insanlar arasında çıkan her türlü ihtilâf ve ayrılığın, ancak Allah tarafından sonuca bağlanacağı, Allah Teâlâ’nın kıyamet günü hakkı btıldan ayıracağı açık şeklinde

<sup>342</sup> Bakara 2/213.

<sup>343</sup> Bakara 2/213. Elmalılı, *Hak Dini Kur’n Dili*, I, 71,72.

<sup>344</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’n Dili*, I, 72.

<sup>345</sup> Bakara, 2/113; l-i İmrân, 3/55; Mâide, 5/48; En’m, 6/164; Nahl, 16/124.

<sup>346</sup> şr 42/10.

<sup>347</sup> Kurtub, Eb Abdillahi Muhammed b. Ahmed, *Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, Dâru’l-kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1967, XVI, 7; Nesefi, *Medârikü’t-tenzîl*, Dâru’l-kütübi’l-Arabiyye, Beyrut t.y., IV, 101; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed, *İşşdul-akli’s-selm il mezya’l-Kur’âni’l-Kerîm* Dâru’l-ihyâ’l-turâsi’l-Arabî, Beyrut 1994, VIII, 24; lsi, şihabddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu’l-meani*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1997, II, 102-105; IV, 25, 26; Ksm, Muhammed Cemaluddin, *Mahsinu’t-te’vil* (nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki), Dâru’l-ihyâ’l-kütübi’l-Arabiyye, ys. ts. XIV, 5224; Elmalılı, *Hak Dini Kur’n Dili*, II, 70-74; VII, 12,13; et-Tabtabt, Muhammed Hüseyin, *el-Mzn fi tefsiri’l-Kur’n*, Müessesetu’l-a’l, Beyrut 1998, XVIII, 22-23; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Dâru’l-Suhnn, Tunus, ts. XXV, 41; Karaman, Hayrettin, ve dđr., *Bkz. Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003, IV, 631.

anlatılmaktadır<sup>348</sup>. Bu yorumların hepsinde hak din mensupları ile bu dini kabul etmeyen insanlar arasındaki ihtilâfın kıyamete kadar süreceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Özellikle de bu tür âyetlere diğer müfessirlerden farklı yorumlar getiren Tabersî (ö. 548/1153), buradaki ihtilâfı dînî olsun, sosyal meselelerdeki ihtilâflar olsun hepsini içine alacak şekilde yorumlamıştır<sup>349</sup>.

Dinî ve sosyal meselelerde olduğu gibi tefsîr sahasında da pekçok farklı yorum yapılmıştır. Bazı âyetlerin yorumu hakkında onlarca görüş serdedilmiştir. Bazen bunlardan bir kısmı doğru olurken bazen de yanlışlara ve hatalara rastlanabilmektedir. Onun için İbn Teymiyye, sağlam bir tefsîrin özelliklerini “sağlam bir nakil ve sağlam bir akıl/akıl yürütme/istidlal olarak” olarak belirlemiştir<sup>350</sup>. Sağlam nakilden maksad Kur’ân, sünnet, sahabe ve tabiinin görüşleriyle Arap dili ve lügatına uygunluktur. İkincisi ise sağlam bir akıldır. Yoksa bozuk kafalardan sağlam anlama ve yorumların gerçekleşmeyeceği bilinen bir gerçektir.

Kur’ân’a göre “hakikat”, vahiyden ibarettir. İnsanların görüş ve açıklamaları zandan ileri geçemez. İnsanlar vahiyden beslendiği ve insani erdemlerinin farkında olduğu sürece gerçeği söyleyebilirler. Bir âyetin mânâsı konusunda sadece rey izhar etmek doğru olmadığı gibi verilen anlama, şahit ve deliller getirmek gerekmektedir<sup>351</sup>. Bunun için öncelikle Kur’ân’ın maksad ve amacının bihakkın anlaşılması gerekmektedir. Bunu yaparken Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinin çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Elmalılı’nın ifâdesiyle söz konusu âyet, Allah kelamının anlaşılması, tefsîr usûlü ve istinbata ilişkin en büyük kurallardan birini öğretmiştir. Bu da muhkem ve müteşâbih ayrımıdır. Kur’ân âyetlerinin bir kısmı muhkem bir kısmı da müteşâbihdir. Muhkem olanların mânâsı ve maksada delaletleri kesin, kelime ve cümleleri başka anlamlara çekilmeyen, sağlam ve sabit ifâdelerdir. Aynı zamanda muhkemler kitabın anası, temeli, esasıdır. Hak ile batılı ayıran, hakikatleri tasdik edip ortaya koyan bu tür âyetlerdir. İtikadda ve amelde üzerinde durulması ve uyulması gereken temel ilkeler ve esaslar, hidayet için deliller bunlardır. Diğer âyetler ise bunlar ölçü alınarak anlaşılabilir. Çünkü Kur’ân âyetlerinin

<sup>348</sup>İbn Atyiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l- Azîz*, Rüesetü'l-mehakimü's-şer'iyye, Katar 1911, XIII, 144; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Mustafa'l-babiyi'l-halebi, Mısır h.1350, IX, 513; Heyet, Karaman, Hayrettin, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2007, IV, 631.

<sup>349</sup>Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmaul-beyân*, Dâru'l-hayai't-türasi'l-Arabî, Beyrut ts. IX, 31.

<sup>350</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 64, 76.

<sup>351</sup>Suyûtî, *İtkân* IV, 190.



tamamında muhkemat esastır. Muhkemat esas olmakla beraber bunların ayrı olarak değerlendirilmesinde bir kısım sakıncalar olacağı için bunlara bütüncül yaklaşmak gerekmektedir. Nasıl müteşâbihler muhkemlere göre anlaşılabiliriyorsa muhkemler de birbiriyle karşılaştırmak suretiyle daha iyi anlaşılabilir. Aynı zamanda muhkem olan bu âyetler, birbirine göre mutlâk- mukayyed, umûm-husûs, takrir-tefsîr, istisna-tahsîs ve nâsih-mensuh gibi değişik şekillerde aralarında muhkemlik ilişkileri vardır. Bunun içindir ki, genel olarak muhkem âyetlerin muhkemliklerinin kuvvetinde, mânâyâ ne yönde delalet ettiklerinde ve maksadın neresini kuvvetlendirip vurguladıklarında farklı dereceler vardır ki; bunlar zahir, nass, müfesser, özel anlamıyla muhkem olmak üzere dört merteye üzeredirler. Muhkematin bu bütünlük içinde mukayeseleri de Kur'ân ilminin muhkem usullerindedir. Bunu hesaba katmayan, yani muhkematin tamamını bir bütün olarak düşünmeyen veya düşünemeyen, bir başka deyişle tam istikra yapmadan anlamaya, delil getirmeye ve kıyas yapmaya kalkışanlar muhkem ilme eremezler, sağlam ve sıhhatli bilgiyi elde edemezler, mutlâka hata ederler<sup>352</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'in anası konumunda olan muhkematin karşılığında ise müteşâbihler yer almaktadır. Bunlar görünüşte birbirine benzer, çeşitli mânâlara ihtimali olan âyetlerdir ki bunlardan ne ve neler kastedildiği açıkça anlaşılabilir. Aslında bunlar Allah'a ve onun muradına göre, hiçbir şüphe ve tereddüt olmadığı halde muhatap olan insanlara göre, hafî (anlaşılması kapalı), müşkil, mücmel ve mümteni olarak değişik derecelerde bulunurlar. Bu âyetlerin bu hafîlikleri, müşkil, mücmel ve mümteni oluşları muhkemata irca edilerek anlaşılabilir. Muhkemattaki zahire mukabil hafî, nassa mukabil müşkil, müfesser/mübeyyen karşılığında mücmel, muhkem-i has karşılığında ise özel anlamıyla müteşâbih vardır. Binaenaleyh kitap, bütünlüğü içinde ele alındığı zaman tam anlaşılabilir.

Kur'ânî literatürde “muhkem”, “kendisiyle neyin anlatılmak istendiği çok açık olan, nazım ve te'lifi itibariyle de hakkında anlaşmazlığın olmadığı ve bir mânâyâ gelen âyetler” demektir<sup>353</sup>. “İki şeyin birbirine benzemesine” “teşâbüh” ve “birbirine

<sup>352</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 308.

<sup>353</sup> Bakıllânî, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*, (thk. ve dirâse Muhammed Selâm) , Müessetü'l-meârif, İskenderiyye, t.s. I, 179; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 376; Zerkeşî, *Burhân*, II, 68, 69; Zürkânî, *Menâhil*, II, 166, 167.

benzeyen iki şeyden her birine de” “müteşâbih” denilmektedir<sup>354</sup>. Teşabühte seçilememe, bir şeyin bir şeyden ayrılmasına engel olan bir sebep ve bir benzerlik vardır. Seçilememesi ve ayırddilememesi bunun kendi yapısındanadır. Bu bakımdan insanın doğrudan doğruya ayırt etmeye yol bulamadığı şeylere müteşâbih denebilir ki, bu bazen kapalı ve müşkil anlamlarında da kullanılmaktadır.

Muhkem ve müteşâbih Kur’ân için kullanıldığında Kur’ân âyetlerinin sadece kelimeleri, dokusu, güzelliği, mânâları, ahkamı ve icazı gibi çeşitli yönleriyle ele alınmalıdır. Ayetlerinin fasılaları, uyumları ve daha başka birbirine benzer tekrarları ve edebî sanatları açısından teşabüh ve sıralama muhkemliğe karşı değildir, belki aynı şekilde muhkemliktir. Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerinde tamamının muhkem olduğundan yani “her yönüyle bozulmaktan uzak sağlam bir kitap”<sup>355</sup>, bazı âyetlerinde de<sup>356</sup> belagat, fesahat ve icaz yönleriyle birbirlerine benzedikleri<sup>357</sup> ve birbirini tasdik ettikleri<sup>358</sup> anlamında müteşâbih kullanılmıştır. Âl-i İmrân sûresi’nde ise Kur’ân’ın bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğu ifade edilmektedir<sup>359</sup>. Bu âyetteki kullanımına göre muhkem ve müteşâbih ifâdeleri birbirine zıt ve karşıt anlamda kullanılmıştır. Şüphe yok ki, mânâsı kesinlikle bildirilen âyet muhkem, kesinlikle bildirmeyen de muhkem değildir. Bu âyette ise muhkem ile müteşâbih karşıt olarak zikredilmiş olduğu gibi, devamındaki te’vîl karinesi de mânâyaya aittir ki, tefsîr usulü ilminde de bu konular geniş ve detaylı bir şekilde işlenmiştir.

“Zahir”, bir kelamın mânâsının sadece kipine göre belli olmasına denilmekle beraber muhkem çeşitlerinin en aşağı derecesidir. Zahirlerin te’vîle, tahsîse veya neshe ihtimali bulunabilir. Fakat bunların başka anlamlara gelme ihtimali her zaman mümkündür fakat başka mânâlara gelme noktasında herhangi bir karine yoksa zahir üzere bırakılırlar. Şayet bu mânâlar ifâdede sözün kendi siyakı olursa, muhatıb da bu amaçla söylemiş ise o zaman nass olur. Nassların te’vîle ihtimali yoktur ama tahsîs ve

<sup>354</sup>İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 503; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 1610; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV, 813; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 309.

<sup>355</sup>Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 230; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 366; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 308, 309.

<sup>356</sup>Zümer 39/23.

<sup>357</sup>Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 87; Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 230.

<sup>358</sup>İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XVII, 384; Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 87.

<sup>359</sup>Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 366; Zürkânî, *Menâhil*, II, 168, 169.

nesih ihtimalleri olabilir. Nesih ihtimali de yoksa ve bu bilgi sonradan gelen başka malumatlarla teyid edilmiş olursa, buna muhkem-i has denir.

Eğer bir sözün esas anlamı lafzının sigasından değil de başka herhangi bir sebepten dolayı kapalı ifâde edilmesine hafî; mânânın anlaşılacak derece kapalı, ancak derin düşünme ve tefekkür sonucu anlaşılabilir olanlara müşkil; bir lafzın sigasının pekçok anlamlara gelebilme ihtimali olup da bu konuda tercih için başka bir karineye ihtiyaç duyuluyorsa mücmel; beşer gücünün imkanları nisbetinde maksut olan mânâyı anlamak ihtimali yoksa buna da mutlak mânâda müteşâbih denilmektedir. Kur'ân'da müteşâbihler, bünyesinde pekçok mânâ vecihlerini barındıran âyetlerdir. Bunların da pekçoğu muhkem bir mânâ etrafında ona irca edilmek suretiyle anlaşılabilir ya da çeşitli mertebe ve değişik durumlara göre icmal, işkâl ve mübhemliklerini koruyabilirler. Bundan dolayı bazen muhkemle müteşâbihler yanyana bulunabilirler. Bunlar da zaman içerisinde belli derecelerde anlaşılabilirler. Neticede müteşâbihlerin kısımları olan hafiler yeterli bir araştırmayla, müşkiller araştırmayla beraber derin bir tefekkür ve mücmeller de onu açıklayıcı bir karine ile anlaşılabilirler. Özel olarak müteşâbihlerin mânâsını ise Allah'a havale etmek en selametli yoldur.

Yukarıda ifâde edildiği gibi muhkem ve müteşâbihin pekçok alt dalları olduğu halde Yüce Allah, zahir, nass ve müfesser/mübeyyeni muhkematın altında, hafî, müşkil ve mücmeli de müteşâbihe şamil kılmıştır. Müteşâbih konusunda ulûmu'l-Kur'ân'da bir başka açıdan farklı bir taksim daha vardır ki onlar da lafzî, mânevî ve hem lafzî hem mânevî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Lafzî müteşâbihleri de “ebben ve yeziffun” gibi kelimelerin garipliği veya “yed ve ayn” gibi sözcüklerin müşterek anlamlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir de cümlenin yapısının yol açtığı müteşâbihler vardır ki bunlar bir sözün mücmel olarak ifâde edilmesinden ya da sözün gerektiğinden fazla uzatılmasından kaynaklanmaktadır. Mânevî müteşâbihler ise Allah'ın sıfatları, ahirete muteallık haberler oluşturmaktadır. Hem lafzî hem de mânevî müteşâbihler ise beşe ayrılmaktadır. Bunlar umûm ve husûs gibi nicelik bakımından, vücup ve nedb gibi nitelik bakımından, nâsîh ve mensûh gibi zaman, mekan bakımından ve *{ و لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا }* “Evlere arka taraftan girmeniz fazilet değildir”<sup>360</sup> âyetinde olduğu gibi bir

<sup>360</sup> Bakara 2/189.

toplumdaki âdet ve geleneklerden kaynaklananları vardır<sup>361</sup>. İhtilâfları tercihte hatalara düşülmemesi için öncelikle bunların bilinmesi gerekmektedir.

### 1.5.2. Sahih Sünnet

Kur'ân'ın ilk mübelliği ve müfessiri Hz. Peygamber (sas)'dır. O, bir taraftan Kur'ân'ı insanlara öğretirken diğer taraftan da mânâlarını açıklıyordu<sup>362</sup>. Hz. Peygamber, Kur'ân'da manası kapalı olan yerleri ya kendisi ihtiyaç duyarak ya da sahabilerin soruları üzerine açıklıyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber'den tefsîrle alakalı bir haber gelmişse ve bunun da sahihliği konusunda herhangi bir problem yoksa onun kabul edilmesi gerekmektedir<sup>363</sup>. Diğer yandan Kur'ân, içerdiği hükümler itibariyle sünnete çok geniş bir alan bırakmıştır. Mesela, Allah Teala namazı, orucu, haccı ve zekatı farz kılmış ancak bunların nasıl yapılacağını, şartlarını, manilerini, sebep ve sonuçlarını açıklama görevini sünnete vermiştir<sup>364</sup>. Avlanma, hayvanların usulüne göre kesilmesi, nikah hükümleri ve bunların ayrıntıları sünnete havale edilmiştir<sup>365</sup>. Bunların yanında Hz. Peygamberin Kur'ân tefsîrine dair bir çok örnekleri vardır<sup>366</sup>. Onun için sünnet Kur'ân karşısında iki önemli görevi icra etmiştir. Bunlardan birincisi sünnetin Kur'âni nassları tefsîr etmesidir ki buna beyan da denilmektedir. İkincisi ise helal-haram veya benzeri konularda hüküm koymasıdır ki buna da teşri fonksiyonu denilmektedir<sup>367</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in hadîslerinin önemi bu kadar açık olmasına rağmen müfessirler arasında her hadîs sahih kabul edilmemiş veya tefsîr için delil olarak kullanılmamıştır. Bunda hadîslerin değişik tarik ve uslublarla ifâde edilmesinin yanında sened, metin ve ravilerinde birtakım problemlerin olması etkili olmuştur. Dolayısıyla;

- a- Tariklerin çok olması durumunda tariklerde kasdî bir anlaşma ve tesadüfi bir birliğin olması muhalse bunlar mürsel olup sahihtirler. Çünkü bir haber ya doğru

<sup>361</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 311.

<sup>362</sup> Mâide, 5/67; Nahl, 16/44. Nahl, 44. İlgili ayetlerin mealleri için bak. Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998.

<sup>363</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, s. 15.

<sup>364</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 19.

<sup>365</sup> Şâfîî, *Risâle*, (trc. A. Muhammed Şakir), Nur Dağıtım, Ankara t., y., 52; Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 19-25 .

<sup>366</sup> Geniş bilgi için bak. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2009, I, 143-231; Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., İstanbul 1990, s. 39-42.

<sup>367</sup> Kurtübî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 39.

olur, ya sahibi tarafından uydurulmuş olur ya da hatalı olur. Uydurulmuş ve hata değilse bu haber kesinlikle doğrudur.

- b- Hadîs iki veya daha fazla cihetten gelirse, haberi verenlerin bunu uydurmada ittifâkları yok ve böyle bir ittifâkın tesadüfi olarak da meydana gelmediği bilirse bu hadîsler de sahihtir<sup>368</sup>.

### 1.5.3. Sahâbe ve Cumhurun Görüşleri

Hz. Peygamberden sonra sahâbîler, -Kur'ân'ın onların döneminde ve kendi dilleriyle nazil olması, bunun yanında peygambere yakınlıklarından dolayı- sonraki nesillerin karşılaştıkları türden herhangi bir anlama problemiyle karşılaşmamışlardır. Çünkü onlar arasında fesahat ve belağat konusunda dereceleri farklı farklı olsa da neticede (Arapça) onların dili, muhit onların muhiti ve beyan da onların beyanı idi<sup>369</sup>.

Kur'ân'ın nazil olduğu esnada Arap yarımadası değişik medeniyet ve felsefi akımların etkisinden uzak olduğu için sahabiler, üstün bir idrak gücüne ve sarsılmaz bir imana sahip idiler ve bunun yanında zihinleri berrak ve dilleri de fasih idi. Kur'ân'ı anlama noktasındaki aşırı titizlikleri ve öğrendiklerini pratikte uygulama istekleri, onların bir çoğunu Resûlullah'tan sonra en önemli ve en yetkili konuma getirmiş, Hz. Peygamberden sonra Kur'ân'ı onlar tefsîr etmeye başlamışlardır<sup>370</sup>.

Sahâbîler, Kur'ân'ı tefsîr ederlerken Kur'ân'ın kendi beyanına ve Hz. Peygamberden bu konuda bir şey işitip işitmediklerine bakıyorlardı. Hakkında nass mevcut olan ve manası açık olanlar konusunda konuşmuyorlardı. Eğer bir ayetin tefsîrine ihtiyaç duyuluyorsa bu ayetlerin tefsîrinde rey ve ictihada başvuruyorlardı. Bundan dolayı tefsîre dair bir bilginin dört halife, İbn Abbâs gibi sahabeden sözlerine müracaat edilebilecek kişilerin kavli olması gerekmektedir<sup>371</sup>. Bunun yanında sahâbîler israiliyyat dediğimiz Ehl-i Kitaba da müracaat etmişlerdir. Ancak bu gelişi güzel olmayıp özellikle bu rivayetlerin Kur'ân ve sünnete muhalif olmamasına çok dikkat etmişlerdir. Âyetlerin sebab-i nüzûllerini anlatmışlar, ictihadi konularda ise daha çok din ve dil yönüne ağırlık vermişlerdir. Âyetler arasında görülen müşkiller konusunda birbirinden farklı metotlar

<sup>368</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 79.

<sup>369</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-fikr, y.s. 1983, I, 13.

<sup>370</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 21; Tirmîzî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 15.

<sup>371</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, s. 15.

izlemişlerdir<sup>372</sup>. Onlar, Kur'ân'ı, Kur'ân'la, sünnetle, kendi rey ve ictihatlarıyla tefsîr etmişlerdir. Kısaca ifâde edilmesi gerekirse Kur'ân'ın yorumu konusunda en yetkili kişiler sahâbîlerdir. Bu yüzden İslâm alimlerinin çoğu esbab-ı nüzûl, nâsih-mensûh, mübhemat ve gayb konusunda onların görüşlerinin bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir<sup>373</sup>.

Sahabenin güzide alimleri tefsîr ilmine çok büyük hizmetler yapmışlardır. Onlar, islâm dininin hükümran olduğu beldelerde, sahabenin güzide alimleri, tedris halkaları kuruyor ve etrafında toplanmış olan tabiinden öğrencilerine Kur'ân'dan anladıkları ve Hz. Peygamberden öğrendiklerini tefsîr ediyorlardı. Bilhassa müslümanların yaşadıkları birçok bölgede, fitnelerin zuhuruyla ihtilâfların artması, görüş ve kanaat farklılıkları neticesinde grupların ortaya çıkması, her gurubun haklılığını ispat etmek için Kur'ân'a sarılması, bazen yanlış ve bozuk te'vîllerle halkın yanıltılmaya çalışılması gibi sebepler sahabeden bazılarının yaptığı üzere, Kur'ân tefsîri hakkında ihtiyatla davranmak ve mesuliyetinden korunmak gayesiyle tabiundan bazılarının karşı çıkmasına rağmen Kur'ân'ın makul ve doğru bir şekilde tefsîr edilmesine şiddetle ihtiyaç duyuyorlardı. İşte bunun gibi sebeplerden dolayı sahabenin ileri gelenlerine müracaat sıklaşıyor ve onların çevrelerinde Kur'ân ve hadis tedris ediliyordu.

Netice olarak bir kelamın (tefsîre dair bir bilginin) ilk dönemlerden itibaren cumhurun veya müfessirlerin ortak görüşlerinin olması gerekmektedir. Çünkü tefsîre dair bir sözün çoğunluk tarafından benimsenmesi onun kabul edilmesini gerektirir<sup>374</sup>. Bu konuda da sahabeden sonra tabiilere bakmak gerekecektir. Diğer müfessirler onlardan sonra gelmektedir. Çünkü tabiilerin Hz. Peygambere yakınlıkları ve tefsîrde takip ettikleri metotlardan dolayı birçok alim onların tefsîrinin sahabe tefsîri gibi kaynak değeri taşıdığını ifâde etmektedirler. Çünkü onlara göre tabiiler her ne kadar Resûlullahı görmemiş olsalar ve vahye şahitlik etmemiş olsalar dahi öncelikle onların ilk hocaları sahabe efendilerimizdir. Mesala, Mücâhid (ö.104/722) Kur'ân'ı başından sonuna kadar üç defa, hatta otuz defa Abdullah b. Abbas'a arz etmiştir<sup>375</sup>. Otuz kere zaptının tamamı, tecvid ve onun okunuşu, üç defa ise tefsîr, sırlarının inceliği ve gizli manalar olabilir. İkrime (ö.107/725) tefsîre dair yaptığı nakillerin hepsini Abdullah b. Abbas'tan almış,

<sup>372</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, I, 54-57.

<sup>373</sup> Mennâu'l- Kattân, *Mebahis fi ulumi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-risale, y.s. s. 337.

<sup>374</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, s. 15.

<sup>375</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, I, 91-96; .

Katâde b. Diâme (ö.118/736) de Kur'ân'da birçok âyet hakkındaki rivayetlerin tamamına yakını sahabeden yapmıştır<sup>376</sup>. Bu durum daha sonraki dönemler için de geçerlidir.

#### 1.5.4. Tefsîr Usûlü Kuralları

Tefsîrde ihtilâflara düşülmemesi için öncelikle kırâat, i'râb, müşterek lafız, umûm-husûs, ıtlâk-takyîd, hakîkat-mecâz, izmâr-istiklâl, harfin zâid olması, takdîm-te'hîr, nâsih-mensûh gibi Kur'ân ilimlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bunlardan kır'âat, i'râb, müşterek lafız, umûm-husûs, ıtlâk-takyîd, hakîkat-mecâz, izmâr-istiklâl, harfin zâid olması, takdîm-te'hîr, siya-sibak vb. sebeplerden kaynaklanan ihtilâflar Kur'ân dilsel yapısından kaynaklananları oluşturduğu gibi dilcilerin bir kelimenin mânâsı konusundaki anlaşmazlıkları müfessir kaynaklı; Hadîsler, sebab-i nüzûl, isrâiliyyat, nâsih-mensûh, Resûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılıkları tali meselelerdeki ihtilâfları oluşturmaktadır. Müfessirlerden kaynaklanalar içinde bulunduğu kültürel, coğrafi, sosyal-siyasal olaylardan etkilenmeleri ve ferdi özellikleri de ilave edilebilmektedir.

- a) Metin merkezli ihtilâflarda ilk olarak yapılacak iş, Kur'ân'ın bazısının bazısını tefsîr ettiğinin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Kur'ân'dan bir yer başka bir yere delalet edip onu açıklıyorsa öncelikle burasının esas alınması gerekmektedir. Yukarıda ifâde edilen müteşâbihin muhkeme dayandırılması bu guruba girmektedir.
- b) Bir sözün sıhhatine siyak ve sibakın şahitlik etmesi veya lafzın önce ve sonrasının uygunluk arzetmesi gerekmektedir.
- c) Bir sözün zihne ilk gelen mânâsının tercih edilmesi gerekir. Çünkü bir kelamın zâhirî anlam ifâde etmesi tercih edilebilirliği için bir delildir<sup>377</sup>.
- d) Hakikat-mecaz durumunda hakikat tercih edilir çünkü usûlcüler lafzı hakîki mânâyâ tercih etmenin -bazı durumlarda bunun istisnaları olsa da- mecazdan daha evla olduğunu söylemişlerdir.

<sup>376</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, I, 98-115.

<sup>377</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, s. 15; Suyûtî, *İtkân* II, 251.

- e) Umûmîlik, tahsîsi gerektiren bir delil olmadıkça umûmîlik üzerine tercih edilir.
- f) Itlâk da takyîd üzerine mukayyedi gerektiren bir delil olmadıkça tercih edilmelidir. Bu durum istiklalin izmar üzerine tercih edilme konusunda da geçerlidir.
- g) Takdîm ve te'hîr durumlarında da kelamın mevcut tertiplere göre hamledilmesi gerekmektedir<sup>378</sup>.
- h) Çok anlamlılığa gelince bir kelimenin pekçok mânâyâ gelmesi bazen caiz olabilir. Caiz olmadığı durumlarda mânâların en uygununun tercih edilmesi gerekebilir. Caiz olduğu durumlarda ise ya âyetin iki defa nazil olduğu kabul edilerek birincisinde bir mânâsının, ikincisinde de diğèrinin kastedildiği farzedilir. Ya da lafzın müşterek olmasından dolayı her iki mânânın da aynı anda kastedildiği kabul edilir. Bu durum, Malikî, Şafîî, Hanbelî fukahasının çoğu ile kelimelerin ekserisi tarafından kabul edilmiştir. Ve yahut da lafız mutavâtî olur, husûsu gerektiren bir delil olmadıkça için de umûm üzere bırakılır<sup>379</sup>. Diğèr bir tabirle çok anlamlı kelimeler, en açık mânâsına hamledilir. Her iki mânâ da eşitse o zaman her ikisi de hakîki anlam olarak kabul edilir<sup>380</sup>. Bunlardan biri lügat, örfî ve şer'i mânâsında kullanıldığında aksi bir durum yoksa şer'i anlamında kullanılması daha uygundur. Lügat ve örfî anlam durumunda ise örfî mânânın tercih edilmesi daha uygundur<sup>381</sup>. Çok anlamlı kelimelerin mânâsı birbirine zıt değilse, belâğat ulâmasına göre, âyetin her iki anlama veya anlamlara hamli gerekir, fesahat ve belâğat bakımından bu daha belîğ olmaktadır. Eğer bunlardan birine delalet eden delil varsa mânânın hamli buna göre yapılır<sup>382</sup>.

Bazen de bir kelimenin mânâları kuru' kelimesinde olduğu gibi birbirine zıt olabilir. Kuru' kelimesi hem hayız hem de temizlik anlamlarına gelmektedir. Bunlardan

<sup>378</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, s. 15; Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 167; Suyûtî, *İtkân* IV, 190.

<sup>379</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 73.

<sup>380</sup> Suyûtî, *İtkân* IV, 190.

<sup>381</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 167; Suyûtî, *İtkân* IV, 190.

<sup>382</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 167; Suyûtî, *İtkân* IV, 190.



hangisinin tercih edileceği konusunda ciddi delillerin olması gerekmektedir. Bu yüzden müfessirler ve fakihler kendi delillerine uygun mânâyı tercih etmişlerdir<sup>383</sup>.

### 1.5.5. Arap Dili Kuralları

Kavlin sıhhatine lügat, i‘rab, tasrif ve iştikaka konularında Arapçaya uygun olup olmadıklarına dikkat edilmesi gerekmektedir<sup>384</sup>. Çünkü İslâmiyetten önce Araplar sanat olarak en çok edebiyet alanında öne çıkmışlardı. Edebiyat alanında ise en çok sevdikleri iş şiirle uğraşmaktı. Her ne kadar o günün şartlarında yazı yeterince gelişme bile geleneği ve sistemi oturmuş işlek bir şiir diline sahip idiler. Asırlar öncesi zor şartlar altında bedeviler denilen sıradan insanlar tarafından yazılan ve söylenen bu şiirler daha sonraları erbapları tarafından zor anlaşılmıştır. Araplar arasındaki bu şiir sanatı cahiliyye döneminde gelişimini tamamlamış İslâmiyetten sonra da varlığını devam ettirmiştir<sup>385</sup>. Söz konusu şiir, İslâmiyet’in ilk yıllarında sahâbîler tarafından Kur’ân tefsîri için kullanılır olmuştur. Abdullah b. Abbas ve bazı sahâbîler tefsîrde Arap şiirine başvurulmasını tavsiye etmişlerdir<sup>386</sup>.

---

<sup>383</sup> Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 167; Suyûtî, *İtkân* IV, 190.

<sup>384</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, s. 15.

<sup>385</sup> Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat Fak., Matbaası, İstanbul 1973, s. 1-5.

<sup>386</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve’l- müfessirûn*, I, 190,191.

## BÖLÜM 2. TEFSİRDE İHTİLÂF ÇEŞİTLERİ

### 2.1. Hakikati Yönünden İhtilâf Çeşitleri

Tefsîrde ihtilâflara ilk değinen kişi İmâm Şafî (ö. 204/819)'dir. Tefsîr ve fıkıh usûlünün ilk özel kaynağı olarak değerlendirilen “*Risâle*”sinde, İmâm Şafî, ihtilâfın iki türlü olduğunu bunlardan birincisinin haram; ikincisinin ise haram olmadığını ifade etmiştir<sup>387</sup>. Diğer konularda olduğu gibi ihtilâfları da tartışma konusu şeklinde soru cevap olarak ele alan Şafî, Allah’ın kitabı ve Resûlünün sünnetinde açıkça belirtilen konularda bunları bilenlerin yaptıkları ihtilâfların haram olduğunu; te’vîl edilmesi mümkün ve ancak kıyas yoluyla ulaşılabilecek konulardaki ihtilâfların da caiz olduğunu ve hiçbir mahzurunun olmayacağını ifade etmiştir<sup>388</sup>. Ona göre hakîki ihtilâf, Allah’ın kitabı ve Resûlün sünnetinde açıkça belirtildiği halde ve bile bile bunun zıddı savunulan ihtilâflardır. Şafî, Kur’ân ve sünnete muhalefet olan haram kılınmış ihtilâfların Âl-i İmrân<sup>389</sup> ve Beyyine<sup>390</sup> sûresindeki âyetlerle apaçık bir şekilde yasaklandığını ifade etmiştir<sup>391</sup>. Caiz olan ihtilâf ise, te’vîl edilmesi mümkün ve ancak kıyas yoluyla ulaşılabilecek konularda ortaya çıkanlardır ki bu tür ihtilâfların bir mahzuru yoktur. Boşama ve vefat durumunda geride kalan eşin iddet durumları ve miras payı gibi konularda zikredilen farklı görüşler, ictihada dayalı ihtilâflara girer ki bunlar caiz ihtilâflardır<sup>392</sup>.

Birçok ilimde temayüz etmiş bir müfessir olan Taberî, (ö.310/923) tefsîri için uzun ve geniş çaplı bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimesinde o, “Müfessirlerin ileri gelenlerinden bazılarının seleften rivâyet ettiği haberler” başlığı altında müfessirlerin hataya düşmemeleri için onların tefsîr konusunda nasıl hareket edeceklerine dair tavsiyelerde bulunmuştur. Daha sonra Taberî, tefsîr ilminin önemi ve şerefine değindikten sonra, iyi bir tefsîrin yapılması için Arap dilinin çok iyi bilinmesi

<sup>387</sup> Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle fî usûli’sheri*, Mustafa bâbeyi’l-halebî, Mısır 1940, s. 560.

<sup>388</sup> Şafî, *Risâle*, s. 560.

<sup>389</sup> {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الدِّينَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} Âl-i İmrân 3/105; “Kendilerine kesin delillerin gelmesinden sonra bölünüp ihtilafa düşenler gibi olmayın. Onlar için büyük bir azap vardır”.

<sup>390</sup> Beyyine 98/4. {وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الدِّينَةُ} Ehl-i kitap mensupları, o kesin delil gelinceye kadar bu konuda ihtilaf etmemişlerdi.

<sup>391</sup> Şafî, *Risâle*, s. 561.

<sup>392</sup> Geniş bilgi için Bkz. Şafî, *Risâle*, s. 561-598.

gerektiğini söylemiştir<sup>393</sup>. Tefsîrdeki ihtilâflara açık bir şekilde değinmeyen İmam Taberî, ihtilâflı konularda rivâyetlerin hepsini vermiş ve sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. Meselâ, İsrailoğullarının ölüye vurup da onun dirilmesi ile emredildiği sığırın belirlenmesi<sup>394</sup>, Hz. İsa'ya indirilen sofradaki yiyeceklerin neler olduğu<sup>395</sup>, şehrin uzak tarafından gelen adamın nasıl olduğu gibi<sup>396</sup> pekçok konuda ihtilâfin olduğunu ve bu konuyla ilgili rivâyetleri verdikten sonra kendisi de farklı değerlendirmeler yapmıştır.

Kurtûbî (ö. 671/1272) ise tefsîrdeki ihtilâfların iki sebepten kaynaklandığını ifade etmiştir. Bunlardan birincisi, kişinin kendi görüş ve maksadına delil getirmek için Kur'ân'ı, rey ve hevasına uygun olarak te'vîl etmesi; diğeri de kişinin Kur'ân'ın garipleri, mübhem lafızları, ihtisâr, hazf, izmâr, takdîm ve te'hîrle ilgili nakilleri bilmeden zâhirî Arapça'ya göre tefsîr yapmasıdır. Kim Kur'ân'ı zâhirî Arapça ile yorumlar ve mücerret Arapça bilgisi ile mânâlar vermeye çalışırsa çok hatalar yapar<sup>397</sup>, demiştir. Kurtûbî bu konudaki hataya en güzel örnek olarak da İsrâ sûresi 59. âyetini göstermiştir<sup>398</sup>.

Tefsîrin doğup gelişmesinden İbn Teymiyye'ye (ö.728/1327) kadar, tefsîrdeki ihtilâflar daha çok “*Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*”<sup>399</sup> veya “*Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse, isabet etse de hata yapmıştır*”<sup>400</sup> hadîslerine dayandırılarak, *tefsîrde sapma ve hatalar* şeklinde telakki edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye'yle birlikte tefsîrdeki ihtilâfların hem tanımı, hem de ihtilâfların ele alınması ve değerlendirilmesi değişmiştir. İlk defa İbn Teymiyye (ö.728/1327) başta tefsîri için yazdığı *Mukaddimesinde*, daha sonra *Mecmûu'l-fetâvâ* ve *İktidâü's-sıraâtü'l-müstakîm* adlı eserlerinde ihtilâfin tanımını tenevvü ve tezâd şeklinde

<sup>393</sup> Taberî, İbn Cerir Ebû Cafer, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fikr, Beyrut 1995, I, 63, 64.

<sup>394</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 478, 488.

<sup>395</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 173-182.

<sup>396</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 188-190.

<sup>397</sup> Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, Mısır 1967, I, 33, 34; Aydın, Muhammed, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme”, *SAÜ., İlah., Fak., Der.*, 4/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001, 113-144.

<sup>398</sup> Bu âyet-i kerimenin mânâsı “Biz Semud'a gerçeği gösteren bir mucize olarak dişi deveyi verdik, onun sebebiyle zalim oldular” iken Kur'ân'ın zâhirine göre tefsîr etmeye çalışan bir kısım kimseler mahzûf mevsuf olan (ayaten) lafzını itibara almadan “gören bir deve” şeklinde yorumlamışlardır.

<sup>399</sup> Tirmîzî, “Kitâbü't-tefsîr” 1.

<sup>400</sup> Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-İlm” 5.

çeşitlilik üzerinden yapmıştır<sup>401</sup>. Meşhur fıkıhçı Şatıbî (ö. 794/1392) de *Muvâfakât* adlı eserinde ihtilâf ve ihtilâf sebeplerine değinmiş o da İbn Teymiyye gibi ihtilâfin tanımını çeşitlilik üzerinden yapmış, ancak çeşitlerinin hakikî ve zahirî olarak isimlendirmiştir<sup>402</sup>. İkisinde de temel ayırım çeşitlilik üzerinden olmuştur. Tenevvü ihtilâfî, aynı âyetin farklı açılardan değişik yorumlarla tefsîr edilmesi; tezâd ihtilâfî ise âyetin maksadının dışında bir mânâ ile tefsîr edilmesidir. İlk dönem tefsîr çalışmalarına bakıldığında ihtilâfların daha ziyade tenevvü olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye bu durumu şöyle izah etmiştir;

“Selefin tefsîrdeki ihtilâfları çok az olmuştur. Onların hükümlerle ilgili konulardaki ihtilâfları tefsîrden daha çoktur. Ayrıca onlardan sahih olarak gelen ihtilâfların çoğu da, tezâd ihtilâfî olmayıp tenevvü ihtilâflarıdır”<sup>403</sup> demiş ve İbn Teymiyye şöyle devam etmiştir. “Tenevvü ihtilâfları Kur’ân’ı anlayamama, yanlış anlama veya Kur’ân’ın ruhuna ters düşen bir anlama değildir. Müfessirler arasında da birbirlerine zıt düşen açıklamalar da değildir. Bunlar sadece isim, sıfat, ibare ve ifâdelerde olan farklılıklardır”<sup>404</sup>.

İbn Kesîr, (ö.774/1373) tefsîrinin mukaddimesinde tefsîrdeki ihtilâflara değinirken meseleye üstâdı İbn Teymiyye’nin metoduyla yaklaşmış ve ihtilâfî tabiûn tefsîri üzerinden açıklamış;

“Tabiûn tefsîrinde lafızlarda birçok farklılıklar vardır. Bu konuda bilgisi olmayan kişi de bunları ihtilâf zannedebilir. Aslında durum onların zannettikleri gibi değildir. Çünkü tabiûndan bazıları bir âyeti mürâdifî, (nâzırı) bazıları da aynı lafızla (lâzımı) açıklamışlardır. Bir âyetteki kelimeler ister aynı lafızlarla açıklansın isterse de mürâdifleriyle açıklansın bunlar aynı mânâ ve maksadı ifâde ettikleri için hakîki ihtilâf sayılmazlar” demiştir<sup>405</sup>.

<sup>401</sup>Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 67; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l- fetâvâ*, Mektebetü’l-meârif, Ribat/Mağrib t.s. XIII, 381; İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sıraâtü’l-müstakîm*, (thk. Nasır bin Abdülkerim Akl), Şirketü’l-ubeykân, Riyad 1984, I, 128.

<sup>402</sup>Şâtıbî, Ebû İshak, *Muvâfakât fî usûli’s-şeria*, Matbatatü’r-Rahmâniyye, Mısır t.s. IV, 214, 215.

<sup>403</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 67.

<sup>404</sup>İbn Teymiyye, *Mecmûu’l- fetâvâ*, XIII, 381; İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, ve *Mecmûu’l-fetâvâ* adlı eserlerinde sadece tenevvü ihtilâflarını ele almıştır. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 67-92; *Mecmûu’l-fetâvâ*, XIII, 344-384. *İktidâü’s-sıraâtü’l-müstakîm* adlı eserinde ise tezâd ihtilâflarına da değinmiştir. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. *İktidâü’s-sıraâtü’l-müstakîm*, (thk. Nasır bin Abdülkerim Akl), Şirketü’l-ubeykân, Riyad 1984, I, 128-150.

<sup>405</sup>İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Müessesetü kütübi’s-sekâfiyye, Beyrut 1993, I, 4,5.

“İhtilâf; müfessirlerin âyetlerde ifâde edilen mânâları kendilerine ulaşan rivâyet ve kendi şahsî yapılarına göre farklı açılarla ve temsillerle açıklamalarıdır”<sup>406</sup> diyen Zerkeşî (ö.794/1392), daha sonra çeşitlerini ele almıştır. Onun tanımı İbn Teymiyye’nin tanımı ile örtüşmektedir. Zerkeşî, ihtilâfları *Burhân* adlı eserinin kırkbirinci bölümünde ele almıştır. Yine ulûmu’l-Kur’ân’ın üstadlarından olan ve *İtkân* sahibi Suyûtî (ö.911/1505) de tefsîrde ihtilâfları değişik açılardan irdelemiştir. Ona göre selef tefsîrinin ihtilâfları genellikle bir müfessirin âyetten anladığı mânâyı, hocasından farklı olarak ifâde etmesi ve umûmî mânâdaki bir kelimenin temsil yoluyla bir yönünü açıklaması, umûmî veya husûsî mânâsında herhangi bir sınırlamaya gidilmeksizin, muhataba sadece kelimenin mânâsının hatırlatılmasıdır<sup>407</sup>.

Osmanlı Devleti’nin son dönem usûlcülerinden Bergamalı Cevdet Bey (ö.1339/1925) de tefsîrdeki ihtilâflara *Tefsîr Tarihi*’nde yer vermiştir. Cevdet Bey’in ihtilâfları ele alış tarzı ve işleyişi de İbn Teymiyye ile birebir örtüşmekte hatta; örnekler tamamen İbn Teymiyye çizgisindedir. O, tenevvü ihtilâflarını, sûri; tezâd ihtilâflarını da hakîkî ihtilâflar olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir<sup>408</sup>. Ancak bazı ihtilâf sebeplerini ondan eksik almıştır<sup>409</sup>. Önemli Türk müfessirlerinden Ömer Nasuhî Bilmen (ö.1391/1975) de ihtilâf konusuna, *Tefsîr Tarihi*, *Büyük Tefsîr Tarihi* ve *Tabakâtü’l-müfessirîn* adlı eserlerinde değinmiş ve ihtilâfı “ittifâkın edilmemesi olarak tanımlamış, daha sonra o da ihtilâfı hakîkî ve zâhirî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bir konu hakkında iki sözün birbiriyle kökten zıt ve karşıt olmasını “hakîkî ihtilâf”, aslında değil de görünüş itibariyle iki sözün birbirleriyle zıt ve karşıt olmasını “zâhirî ihtilâf” olarak açıklamıştır”<sup>410</sup>. Bilmen’den sonra tefsîrde ihtilâflara değinen alimlerden biri de Mehmed Sofuoğlu (ö.1399/1987)’dur. Sofuoğlu’nun da ihtilâfları ele alış tarzı İbn Teymiyye ile çok benzerlik arz etmektedir<sup>411</sup>.

İbn Cüzeyy el-Kelbî, tefsîrde ittifak edilen konuların yanında ihtilâf edilenlerin de olduğunu ve bunların üçe ayrıldığını belirtmiştir. Bunlardan birincisi mânâ aynı olmakla beraber ibarede olan ihtilâf; ikincisi âyetin daha iyi anlaşılması için farklı örneklerin

<sup>406</sup> Bedreddin Muhammed Abdullah, Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabî, y.s. 1957, II, 159,160.

<sup>407</sup> Suyûtî, Celâluddin, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’t-turâb, Kahire 1985, III, 176-180.

<sup>408</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 41.

<sup>409</sup> Örnekler için Bkz. Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 41-49.

<sup>410</sup> Bilmen, *B.T.T. ve Tabakâtü’l-Müfessirîn*, I, 153; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 153.

<sup>411</sup> Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 198-201.

verilmesidir. İbn Cüzeyy el-Kelbî, bu ikisini hilâf olarak kabul etmemektedir. Üçüncüsü ise, bir âyetin mânâsında meydana gelen ihtilâflardır ki bunda müfessirlerin görüşleri arasından birinin tercih edilmesi söz konusudur. Tercih söz konusu olduğundan dolayı da asıl hilâf burada cerayan etmektedir<sup>412</sup>. İhtilâf sebepleri konusunda da ayrıntılarına girmeden ve örneklendirmeden oniki ihtilâf sebebi saymıştır. Bu ihtilâf sebepleri, kırâat, i'râb, diltelerin bir kelimenin mânâsı konusundaki anlaşmazlıkları, müşterek lafız, umûm-husûs, itlâk-takyîd hakikat-mecâz, izmâr-istiklâl, harfin zâid olması, takdîm-te'hîr, nâsih-mensûh ve Resûlullah'tan gelen rivâyet farklılığı gibi müfessirlerin âyetlerin tefsîri konusunda görüşlerini dayandırdıkları farklı tercih yollarıdır<sup>413</sup>.

Salih eş-Şâyi' de ihtilâf konusuna değinen başka bir tefsîr alimidir. O da tefsîrdeki ihtilâfları değerlendirirken meseleye tamamen İbn Teymiyye çizgisinde yaklaşmış, tenevvü ve tezâd üzerinden işlemiştir. Daha sonra ise tefsîrde meydana gelen ihtilâflarla ilgili pekçok misaller vermiştir<sup>414</sup>.

Mollaibrahimoğlu, ihtilâfın kelime mânâsını verdikten sonra tefsîr ilminde dostane şekilde meydana gelen ihtilâfların caiz; düşmanca ve tarafgir bir şekilde meydana gelen ihtilâfların ise mezzum olduğunu belirttikten sonra tefsîrdeki ihtilâfları bir başka açıdan da yüzeysel ve temel ihtilâflar şeklinde ikiye ayırmış ve bu konuda yüzeysel ihtilâflarla ilgili onüç sebep<sup>415</sup> gösterip bunları da örneklendirmiştir. Temel ihtilâflar konusunda da beş örnek vermekle yetinmiştir<sup>416</sup>. Mollaibrahimoğlu'nun ihtilâfları ele alış tarzında İbn Teymiyye'nin yanında Cevdet Bey ve Bilmen'in de etkileri görülmektedir.

Bazı araştırmacılar da ihtilâfları tezâd veya inhirâf ayrımı üzerinden değerlendirmişlerdir. Bunların başında ise İslâm dünyasında Tefsîr usûlüne dair yazdığı kitaplarla tanınan Hüseyin Zehebî gelmektedir. Onu ise Abdurrahmân el-Akk ve Abdülcélil Candan takip etmiştir.

---

<sup>412</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-kütübi'l-hadise, Kahire 1973, I, 11.

<sup>413</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, I, 15.

<sup>414</sup> Şâyi', *a.g.e.*, s. 16-26.

<sup>415</sup> Lafzın iki veya daha fazla mânâyâ gelmesi, kırâat, bir kelimenin özdeyişiyile değil de yakın lafızlarla tefsîr edilmesi, i'râb, hakikat-mecâz, umûm-husûs, mutlâk-mukayyed, kelimenin zaid olup olması, nuhkem-mensûh ihtimâli, rivâyet farklılığı, edatların atıf ve istinaf olup olmaması, hazifler ve takdîm-te'hîr. Bkz. Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 64-89.

<sup>416</sup> Rivâyetlerin doğruluk derecesini iyi araştırmamak, ulûmûl-Kur'ân easlarına dikkat etmemek, ahkâm âyetleri konusunda yetersiz araştırma, Arap dili kurallarına yeterince dikkat etmemek ve mehebî ideolojik tavırlar sergilemek. Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 95-106.

Hüseyin ez-Zehebî (ö.1399/1978), *el-İtticâhâtü'l-münharife* adlı eserinde daha çok tezâd ihtilâflarını ele almıştır. O, bu eserinde ihtilâfları ele alırken selefleri gibi davranmamış bütün ihtilâfları olumsuz/menfi yönden ele almış ve bunları çalışmasında değişik açılardan irdelemiştir. Onun için bu çalışmasına da *el-İtticâhâtü'l-münharife/YanlıŞ Yönelişler* ismini uygun görmüştür. Bu eserinde o, tefsîrde ihtilâfların biri mezhebî düşüncelere göre Kur'ân'ı tefsîr yapmaktan diğeri de Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu, Hz. Peygamber (s.a.s)'e indirildiğini ve nüzûl dönemi Arapçası ve Arap dili kurallarını iyi bilmeden, siyak ve sibakı gözetemeden sadece Arapça bilgisiyle yapılmaya çalışılan tefsîr sonucu oluştuğunu ifâde etmiştir<sup>417</sup>. Yukarıda ifâde edildiği gibi Hüseyin ez-Zehebî, tefsîrde tezâd ihtilâflarını/yanlıŞ yönelişleri işlerken meseleyi konularına göre değil de mezheplere ve fırkalara göre ele almıştır. Öncelikli olarak rivâyetler/ahbariyyün ve kıssalar konusundaki ihtilâfları, daha sonra nahivcileri, Mu'tezile'yi, Şia'yı Arapça'yı ve Arapça kaidelerini bilmeyenlerin ihtilâflarını yanlıŞ yönelişler adı altında birlikte işlemiş, daha sonra ise Mu'tezile ve Şia'nın tefsîrdeki ihtilâflarını ortaya koymuştur. Hâricîlerle de sûfileri bir başlık adı altında ele alan müellif, alt başlıklar halinde de bunları müstakil olarak incelemiştir. Zehebî, çalışmanın son bölümlerini ise ilmî tefsîre, ilmî tefsîrdeki tezâd ihtilâflarına/yanlıŞ yönelişlere, dindeki tecdid hareketlerine ve son asırda dinde reformu savunan müfessirlerin yanlıŞ görüş ve inhirâflarına yer vermiştir<sup>418</sup>.

Candan da Zehebî çizgisinden hareket ederek tefsîrdeki ihtilâfları tezâd ihtilâfını merkeze alarak işlemiş ve bunlara “Tefsîrdeki Hatalar” ismini vermiştir. Tefsîrdeki hataları da kendi aralarında ikiye ayıran Candan, birincisini müfessirlerin yeterli araştırma ve inceleme yaptıktan sonra doğruya ulaşmak için sarfettikleri gayretler sonucu gayr-i ihtiyârî olarak yapılanlar; ikincisini ise art niyetli kişiler, sapkın düşünce sahipleri, siyâsî çıkar ve din dışı akımların ortaya attıkları görüşler ve yorumlar olduğunu ifâde etmiştir. Tefsîrdeki hataların ekserisinin birinci türden olduğunu ve bunların fıkıh ilmindeki gibi icthad hataları olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş; ikinci tür hataların ise kişiyi günaha sokmaktan onu dinden çıkarmaya kadar götüren çeşitli derecelerinin olduğunu belirtmiştir<sup>419</sup>. Candan, tefsîrdeki tezâd ihtilâflarına dair yazdığı *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri* adlı eserini üç bölüm

<sup>417</sup> Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 20-22.

<sup>418</sup> Geniş bilgi için Bkz. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 1-110.

<sup>419</sup> Candan, Abdülcilil, *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000, 83, 84.

halinde işlemiştir. Eserinin birinci bölümünü, İslâmda yanlış düzeltmenin önemine ayıran yazar, ikinci bölümünü tefsîrde sapma sebeplerine, üçüncü bölümünü ise tefsîrde sapma alanlarına ayırmıştır<sup>420</sup>.

Yukarıdaki tanımlara bakılarak, genel bir ifâde ile Kur'ân lafızlarında herhangi bir ihtilâfın olması söz konusu değildir. İhtilâf, sadece rivâyet ve açıklamalardadır. İhtilâf gibi görülen ifâdeler ise bir konuda Cenab-ı Hakk'ın muradının ne olduğu konusunda âlimlerin beyân etmiş olduğu farklı görüşlerdir.

Tefsîrdeki ihtilâflar değişik açılardan farklı tasniflere tabi tutulabilmektedir. Meselâ ihtilâfın gerçekten olup olmaması açısından tenevvü/sûri/çeşitlilik ve tazad/hakîki/zıtlık olmak üzere ikiye ayrılabilir<sup>421</sup>. Bunun yanında ihtilâflar fayda ve zararlarına göre de ikiye ayrılabilir. Bir âyetin muhtemel mânâlarından herhangi birine işaret edip âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya faydalı/müsmir/memdûh ihtilâf denilirken bir âyetin maksad ve amacı dışında tefsîr ve te'vîl edilmesine de faydasız/akîm/mezmûm ihtilâf denilmektedir.

İhtilâflar konusu itibariyle de usûlî ve fer'î olmak üzere ikiye ayrılabilir. Usûlî ihtilâfları kelâmî ihtilâflar oluştururken fer'î ihtilâfları da fikhî ihtilâflar oluşturmaktadır. Bu çalışmada ise ihtilâflar konularına göre kelâmî ve fikhî olarak değil de sadece ulûmu'l-Kur'ân özelinde ihtilâfın hakikati yönünden önce tenevvü ve tezâd üzerinden yapılacaktır. Bunun akabinde tefsîrde ihtilâfın bütüncül bir şekilde görülebilmesi için dönemlere göre ihtilâf çeşitlerine değinilecektir. Daha sonra da ihtilâflar fayda ve zararlarına göre de üçüncü bir taksime tabi tutulacaktır.

### **2.1.1. Birbirinin Alternatifi Olan Farklı Yorumlar (Tenevvü İhtilâları)**

Birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar diğer bir ifâdeyle tenevvü ihtilâfları, hakikatte olmayıp, bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifâde edilmesinden ve muhatapların dikkatini konunun bir yönüne çekmek istenilmesinden kaynaklanan, konunun özü ile değil de ayrıntılarla ilgili farklı yorumlar veya değişik tefsîr

<sup>420</sup>Geniş bilgi için Bkz. Candan, *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, 1-352.

<sup>421</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67; Şatûbî, *Muvâfakât*, IV, 214, 215; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 41; Şarkâvî, "İhtilâf'ın müfessir'in esbâbühü ve davâbüdü", *Havliyyetü'l-küllîyye usûli'd-dîn ve'da've*, sayı 17, Kahire 2004, s. 6.



beyanlarıdır. Bu tür ihtilâflar müfessirler tarafından caiz kabul edilip övülmüştür<sup>422</sup>.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has yapısı, dil özellikleri ve üslubu vardır. Buna bir de yapıları, karakterleri, kapasiteleri ve eğitim düzeyleri farklı müfessirler eklenince bir takım değişik görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunlara bağlı olarak birden çok mânâya gelebilme ihtimali olan bazı âyetleri müfessirlerin farklı yorumlamaları tefsîr için hem bir çeşitlilik hem de birer zenginlik olmuştur. Bu tür ihtilâflar ilk devirlerde görüldüğü gibi günümüzde de görülmeye devam etmektedir.

Tenevvü ihtilâflarında Kur'ân'ın anlaşılabilmesi, yanlış anlaşılması ve Kur'ân'ın ruhuna ters düşen bir anlama problemi yoktur. Müfessirler arasında birbirlerine zıt düşen açıklamalar da yoktur. Bu ihtilâf çeşidinde sadece isim, sıfat, ibâre ve ifâdelerde olan bazı farklılıklar vardır. Genelde tâlî meselelerde meydana gelen bu tür ihtilâflar müslümanlar için bir rahmettir. Tenevvü ihtilâfî şeklinde sarfedilen her söz ve kelamın doğru olabilme ihtimali de çok yüksektir. Müfessirler arasında görülen bu tür ihtilâflar, sahabe ve tabiiler arasında görülen ihtilâflara benzemektedir.<sup>423</sup>

Tenevvü ihtilâflarını zâhirî ihtilâflar şeklinde adlandıran meşhur usulcü Şatîbî (ö.794/1392), şöyle demektedir.

“Zâhirî ihtilâflarda hakikatte her hangi bir çelişki yoktur. Kur'ân tefsîrinde ve sünnetin açıklamalarında müfessirler bazı lafızların mânâlarını açıklarlarken seleften bazı farklı rivâyetler kullanmışlar ve açıklamalar yapmışlardır. Ancak bu farklı rivâyet ve açıklamalar biraz tetkik edildiğinde bunlar arasında herhangi bir tenakuzun olmadığı aksine aynı mânânın farklı vechelerine işaret edidiği hemen ortaya çıkacaktır. Bunun için bu tür görüşleri, sahiplerinin hiçbirinin maksadını ihmal etmeksizin birleştirmek mümkündür. Bu durumda görüş ayrılığından bahsetmek ve bu tenevvü farklılıklarını çok önemli muhalif görüşler olarak değerlendirmek yanlıştır. Aynı durum sünnetin açıklamalarında, imamların fetvaları ve ilmî meselelerdeki görüşlerinde de görülmektedir. Bu anlaşılması gereken önemli bir konudur. Zira aslında görüş ayrılığı olmayan bir konuyu ihtilâflı olarak bildirmek tehlikelidir. Çünkü bu görüş ayrılığı bulunan bir konunun ittifâk edilmiş gibi

<sup>422</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtı'l-müstakîm.*, I,128-130; Şâyi', *a.g.e.*, s. 14.

<sup>423</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtı'l-müstakîm.*, I,128-130; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIII, 381. İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp sadece tenevvü ihtilâfını tefsîrde ihtilâflar olarak kabul ettiği için böyle demiştir. Bu çalışmada ise tefsîrde ihtilâfları tenevvü ve tezâd ihtilâfı olarak ele alınacağı için sahabe ve tabiin arasında Kur'ân-ı Kerîm'i anlama noktasında pek fazla görülmeyen daha sonraki devirlerde ortaya çıkan tezâd farklılıkları da ele alınacaktır. Gerçi İbn Teymiyye de tezâd ihtilâfını kavram olarak kullanmış ve bunu daha çok “İktidâü's-sırâtı'l-müstakîm” adlı eserinde işlemiştir.

gösterilmesi gibi ters bir şeydir”<sup>424</sup>. Tefsîrde ihtilâf konusuna değinen Zerkeşî (ö.794/1392) ise tenevvü için şöyle demektedir:

“Bir âyetin mânâsı ve yorumu konusunda müfessirlere ait farklı görüşler olabilir. Tefsîr yapan alimler de bu ifâdeleri farklı lafızlarla aktarabilirler. Tefsîr ilmine vukufiyetleri olmayanlar da bunları farklı değerlendirip değişik görüşler zannedebilir. Ancak durum hiç de onların zannettikleri gibi değildir. Zira her müfessir âyete, kendi açısından veya muhatabın sorusuna uygun gördüğü mânâyla cevap vermiştir. Bu tür açıklamalarda, müfessirlerin bazıları, aynı hakikatin lazım ve naziresinden bahsederken bazen de maksad ve semerelerinden bahseder. Her yorum genellikle âyetin farklı bir mânâsına işaret eder. Ancak maksad aynıdır. İhtilâfların ibarelerde değil de maksadların açıklanmasında olduğu iyi anlaşılmalıdır. Bu konu da şair ne de güzel söylemiş.

**“İbarelerimiz farklı farklı olsa da senin güzelliğin hep aynı güzelliğindir,**

**Senin için söylenen bu sözlerin hepsi senin o güzelliğine işaretlerdir”.**

Bu şiirde ifade edildiği gibi müfessirler âyetlerde ifade edilen mânâları kendilerine ulaşan rivâyet ve kendi şahsi yapılarına göre farklı açılarla ve temsillerle açıkladıkları için bazı insanlar tarafından bunlar ihtilâf olarak telakki edilmiştir”<sup>425</sup>.

Zerkeşî'nin dediği gibi gerçekten de kişilerin farklı yapıları ve özel durumları aynı hakikatin farklı algılanmasına sebep olmaktadır. Meselâ normal hayatta güzel bir akarsuyu seyreden insanlar bundan farklı mânâlar çıkartabilirler. Bir şair bu akarsudan dolayı hissiyatı galeyana gelip güzel bir şiir yazabilir. Bir ressam bu güzel manzarayı tuvale taşımaya çalışırken bir çiftçi de bu suyu tarlasına taşımanın hayallerini kurar. Bir baraj mühendisi de bu suyun arkasında muazzam bir barajı görüp ondan enerji ve sulamak için projeler düşünür<sup>426</sup>.

Tefsîrdeki ihtilâfları (tenevvü ihtilâflarını) Suyûtî (ö.911/1505) ise şöyle değerlendirmiştir.

“Selef uleması arasında, tefsîre dair ihtilâflar çok azdır. Aralarındaki ihtilâfların çoğu,

<sup>424</sup>Şâtîbî, Ebû İshâk, *Muvâfakât fi usûli 'ş-şeria*, Matbabatü'r-Rahmâniyye, Mısır t.s. IV,214, 215.

<sup>425</sup>Zerkeşî, *Burhân*, II,159,160; Bkz. Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 91; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 44. Eren, Şadi, “Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı”, *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 25. Bunun yanında Kur'ân âyetlerinin farklı seviyelere göre değişik algılanması için Bkz. Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 139-145.

Eren, Şadi, “Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı”, *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 25. Bunun yanında Kur'ân âyetlerinin farklı seviyelere göre değişik algılanması için Bkz. Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 139-145.

birbirine zıt ve karşıt olan ihtilâflar değil tenevvü ihtilâflarıdır. Tenevvü ihtilâfları da iki şekilde tezahür etmiştir. Tabiûn tefsîrinde ihtilâflar bir müfessirin âyetten anladığı mânâyı, hocasından farklı olarak ifâde etmesi sonucu oluşmuştur. Burada farklı bir mânâ vermekten ziyade aynı hakikatin değişik şekillerde açıklanması vardır<sup>427</sup>. Tabiûn tefsîrinde görülen bir diğer ihtilâf çeşidi de umûmi mânâdaki bir kelimenin temsil yoluyla bir yönünün açıklanması, umûmi ve ya husûsi mânâsında herhangi bir sınırlamaya gidilmeksizin, muhataba sadece kelimenin mânâsının hatırlatılması sonucu meydana gelmiştir<sup>428</sup>. Zahirde ihtilâf gibi görülen selef tefsîrinin ihtilâfları genellikle bu şekildedir. Her ne kadar bunların dışında da tefsîrde ihtilâflar görülmüşse de bunlar çoğunlukla tenevvü ihtilâflardır<sup>429</sup>.

Kısaca ifâde edilmesi gerekirse Kur'ân lafızları, sadece bir mânâyı değil pekçok mânâları ihtiva etmektedir. Kıyamete kadar bütün zamanlara ve dünyanın her tarafına gönderilmiş olan Kur'ân, insanların değişik kesim ve topluluklarına ayrı ayrı mânâları ifâde edecek bir usupla gelmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın mânâsı çok geniştir. Herbir müfessir, bu geniş ve külli mânâdan sadece anlayışına, bilgisine, mensubiyetine, üzerinde yaşadığı toprakların ilmi ve kültürel çevresine göre bir mânâyı tercih eder. Bundan dolayı Kur'ân'ın, birbirinin alternatifi olan farklı yorumlarla tefsîr edilmesi caizlikten de öte ilmi bir zarurettir.

İbn Teymiyye ve ondan sonra pekçok müfessir, tenevvü ihtilâflarının dört şekilde cereyan ettiğini ifâde etmişlerdir. Bunlar;

- 1- Esmâ ve sıfat çeşitliliği;
- 2- Müsemma ve kısımlarının farklı özelliklerle ele alınması veya örnekleme tefsîr tarzı;
- 3- Bir lafzın iki veya daha fazla mânâyâ gelmesi;
- 4- Bir mânânın yakın lafız veya müteradiflerle tefsîr edilmesidir<sup>430</sup>.

Bunlardan ilki birden fazla isim ve sıfatı olan bir lafız açıklanırken müfessirlerden bazıları bu lafzın herhangi bir isim ve sıfatlarını tercih ederlerken, başka müfessirler de

<sup>427</sup> Meselâ, الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ âyetini bazıları Kur'ân'a ittiba ile bazıları da sünnete ittiba ile açıklamışlardır. Bunların her ikisi de doğrudur. Kur'ân'a ittiba sünnete ittiba etmektir, sünnete ittiba etmek Kur'ân'a ittiba etmektir.

<sup>428</sup> Meselâ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا “Sonra kitabı kullarımız arasından seçtiklerimize miras kıldık...” âyeti bu şekildedir. Bu âyet müfessirler tarafından tenevvü ihtilâfi olarak değişik şekillerde tefsîr edilmiştir. Suyûtî, *İtkân*, III, 176-177.

<sup>429</sup> Suyûtî, *İtkân*, III, 177-180. Suyûtî, ihtilâfları işlerken önce ikiye ayırmış, daha sonrada değişik bir çok ihtilâf örnekleri vermiştir.

<sup>430</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67-69; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 382-385; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 155; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84; Şâyi', *a.g.e.*, s. 16, 17.

aynı anlama gelen veya yakın anlamlı diğer isim ve sıfatlarını tercih etmeleri sonucu oluşmuştur. Böyle durumlarda hakikatte ihtilâf yoktur, ihtilâf sadece o kavramın ifâde edilmiş tarzındadır. Çünkü müfessirlerden her biri, âyette yer alan bir hakikatin hep farklı vechelerine işaret etmişlerdir. Böylece ortaya çıkan farklılıklar sadece açıklama ve yorumlama tarzından meydana gelmektedir. Müsemma (adlandırılan) ve açıklanan şey aynı kalmaktadır. Böyle farklı ve değişik gibi görülen izahlarda hep aynı hakikat ifâde edilmiştir<sup>431</sup>. Meselâ, Fatiha sûresinde yer alan { الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ } “doğru yol”<sup>432</sup> lafzını Hz. Ali (ö.40/661), “Kurân”; Câbir b. Abdullah (ö.78/697)<sup>433</sup> ve Muhammed b. Hanefiyye, (ö.81/700), “İslâm dini”, İbn Abbâs (ö.68/687), “eğrisi olmayan dosdoru yol olan Allah’ın dini”; Hasan Basrî (ö.130/747) ve Ebu’l-Âliye (ö.90/708) de “Resûlullah, Âl-i beyti ve sahâbîler” şeklinde tefsîr ederlerken daha sonraki müfessirler tarafından bu “Kur’ân’a uyma, İslâm’ın emirlerini yerine getirme, İslâm milleti, ehl-i sünnet ve’l-cemaat, kulluk yolu, Allah ve Resûlüne itaat” şekillerinde tefsîr edilmiştir<sup>433</sup>. Bu farklı açıklama ve tefsîrler, ilk görünüşte çelişkiyi çağrışırsa da biraz tetkik ve tefekkür edildiğinde buradaki ihtilâfın sadece meseleyi ifâde tarzında olduğu açıkça anlaşılır<sup>434</sup>. Çünkü âyette belirtilen doğru yol hakka ulaşma, Allah’ın rızasını kazanma yoludur. Hakka ulaşma ve Allah’ın rızasını kazanma Kur’ân’a uymayla, İslâm’ın emirlerini sıkı sıkıya yerine getirmeyle, sünnete ittiba, Allah ve Resûlüne itaat şekillerinin hepsiyle mümkündür. Neticede bu tefsîr ve yorumlarda aynı hakikat ve mânâ kastedildiği için Tefsîr ilminde sadece tenevvü/çeşitlilik ihtilâfı oluşturmakta ve bu da müslümanlar için rahmet vesilesi sayılmaktadır<sup>435</sup>.

Tenevvü ihtilâfının cereyan ediş şekillerinden bir diğeri de müfessirlerin muhatapların dikkatlerini çekmek için bir lafzın farklı özelliklerini ele alarak tefsîr yapmalarınıdır<sup>436</sup>.

<sup>431</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 67-69; İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâtu’l-müstakîm*, I,128-130; Akk, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 84; Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 16, 17.

<sup>432</sup> Fatiha 1/6.

<sup>433</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 108-110; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 69; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 26,27; Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, I, 39, 40; Suyûtî, *İtkân*, II, 176, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, 41, 42; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirîn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 198, 199; Akk, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 190; Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 42, 43; Eren, Şadi, “Kur’ân’ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı” *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı, Ankara 1998, s. 25; Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>434</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 26; Şâtıbi, *Muvâfakât*, IV, 214; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 198, 199; Akk, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 190.

<sup>435</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 67; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XIII, 382; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 27; Suyûtî, *İtkân*, II, 176, 177; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirîn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 198, 199; Akk, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 190.

<sup>436</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâtu’l-müstakîm* I, 129; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XIII, 383,384; Suyûtî, *İtkân*, III, 176-180.

{ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْ بَدَأَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ} Meselâ, *Onlardan kimi, kendisine zulmeder, kimi orta yolu izler, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır*"<sup>437</sup>. Âyette geçen *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* kendisine zulmetmek ifâdesi, farzları terketmek, haramlara aldırış etmemek; *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ* orta yolu izlemek ifâdesi farzların yerine getirilmesi, haramlardan sakınılması; *وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayırlarda öne geçmek ise farzları yerine getirmekle birlikte hayır ve hasenatla Allah'a yakınlaşılması ve O'nun rızasının kazanılması şeklinde tefsîr edilmiştir<sup>438</sup>.

Aynı âyet başka müfessir tarafından zekat ve her türlü tesadduk ve sadakanın ihmal edildiği bir toplum için olsa gerek, zekat merkezli ele alınarak sırasıyla birincisi, *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* kendisine zulmetmek zekat vermemek; ikincisi, *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ* orta yolu izlemek zekat vermek; üçüncüsü *وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayırlarda öne geçmek de zekatın yanında sadaka vermek diye yorumlanmıştır<sup>439</sup>.

Yine aynı âyet bir başka müfessir tarafından namaza karşı gevşeklik ve ihmalkârlığın olduğu bir toplum için olsa gerek *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* kendisine zulmetmek namazı geciktirip vaktin sonunda kılmak; *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ* orta yolu izlemek namazı vaktin ortasında kılmak; *وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayırlarda öne geçmek ise namazı vaktin girmesiyle beraber hemen kılmak<sup>440</sup> olarak tefsîr edilmiştir\*.

Bakara sûresinde yer alan {وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} “*Ey Rabbimiz! Bize dünyada da bir hasene ahirette de bir hasene ver*”<sup>441</sup> âyetinde ihtilâflar olmuştur. Bu âyet-i kerîmede ifâde edilen *حَسَنَةً* hasene kelimesi Katâde

<sup>437</sup> Fâtır 35/32.

<sup>438</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 70; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 532-535; Suyutî, *İtkân*, II, 176, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s.157, 158; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43; Eren, Şadi, “Kur’ân’ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı” s, 26, 27; Şâyi‘, a.g.e, s. 19.

<sup>439</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 70; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 383,384; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 157, 58; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43; Şâyi‘, a.g.e, s. 19.

<sup>440</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 70; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 383,384; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 157, 158; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43; Şâyi‘, a.g.e, s. 19.

\*Bu âyete verilen bu üç anlam genelde usûl kitaplarında geçmektedir. Tefsîr kitaplarında ise bu âyetin muhtemel mânâları farklıdır. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 532-535.

<sup>441</sup> Bakara 2/201.

tarafından “sağlıklı beden ve yeterli miktarda rızık”; ahirete yönelik *hasene*’nin de sevap ve rahmet olarak tefsîr edilmiştir. Hz. Ali, dünyadaki *hasene*’yi salih bir kadın; ahiretteki *hasene*’yi de huriler şeklinde yorumlamışlardır. Hasan Basrî ve Sevrî (ö.161/778) tarafından birinci *hasene* “ilim ve hikmet”, ikinci *hasene* “cennet” olarak da tefsîr edilmiştir<sup>442</sup>.

Tevbe sûresindeki { اِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ } “(Ey müminler!) Gerek hafif, gerekse ağır olarak hep birlikte savaşa çıkın”<sup>443</sup> âyetinde geçen خِفَافًا وَثِقَالًا *hifaf* ve *sikal* kelimeleri Ali b. Ebî Talha (ö.130/747 veya 143 760), Hasan Basrî, Şa’bi (ö.109/727), İkrime (ö.105/723), Mücâhid (ö.103/721), Ebû Salih, İbn Zeyd tarafından “gençler ve ihtiyarlar”; İbn Abbâs tarafından “zenginler ve fakirler”; Zeyd b. Eslem (ö.136/753) tarafından da “bekarlar ve evliler” olarak tefsîr edilmiştir<sup>444</sup>. Kısaca ifade edilen bu görüşlerin yanı sıra bu âyete daha pekçok farklı anlamlar da verilmiştir<sup>445</sup>.

Tenevvü ihtilâflarının üçüncüsü çok anlamlılıktan yani bir lafzın iki veya daha fazla mânâyâ gelmesinden kaynaklanan tenevvü ihtilâflarıdır. Çünkü burada bir lafzın iki veya daha fazla mânâyâ gelmesi söz konusudur<sup>446</sup>. Meselâ “ayn” kelimesi Arapça’da göz, kaynak ve casus mânâlarına gelmektedir. Burada lafız tek ama mânâları farklı farklıdır. Kur’ân-Kerîm’den örnek verilecek olursa { فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ } “arslandan ürküüp kaçan yaban eşeği gibi kaçıyorlar”<sup>447</sup> buradaki قَسْوَرَةٍ “kasverah” kelimesi hem atıcı/avcı hem de aslan mânâlarına gelmektedir<sup>448</sup>. Yine gecenin hem gelmekte hem de gitmekte olduğunu ifâde eden { عَسَّسَ } “as’asa”<sup>449</sup> kelimesi de böyledir. Ancak Ferrâ, söz konusu kelimenin gecenin gitmekte olduğu mânâsı konusunda müfessirler arasında

<sup>442</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 409-412; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*, s. 73; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 231, 232; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42, 43.

<sup>443</sup>Tevbe 9/41.

<sup>444</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, X, 178-180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 260; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 150; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 343,344; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, X, 151; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 157; Abdülaziz, *Dirâsât* s. 143, 144.

<sup>445</sup>Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, X, 178-180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 260; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 150; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 343,344; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, X, 151.

<sup>446</sup>İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâti’l-müstakîm*, I,129.

<sup>447</sup>Müddessir 74/51; Geniş bilgi için Bkz., Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIX, 210-213; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*, s. 70; Suyutî, *İtkân*, II, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 43 Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Şâyi’, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>448</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*, s. 72, 73;Suyutî, *İtkân*, II, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 43; Rûmî., *Usûlü’t-tefsîr*, s. 43, 47; Şâyi’, *a.g.e.*, s. 21, 22.

<sup>449</sup>Tekvir 81/17; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXX, 97-99; Suyutî, *İtkân*, II, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 43; Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 43, 47..

ittifâkın olduğunu ifâde etmektedir<sup>450</sup>. Âlûsî'ye göre as'asa /عَسَسَ/ karanlığın gitmesi veya gelmesidir. Başta İbn Abbâs olmak üzere pekçok kişiden böyle rivâyet edilmiştir. İsfehânî'ye göre as'asa /عَسَسَ/ gecenin her iki tarafına işaret eden manevî müştereklerden, zıt anlamlı kelimelerden değildir<sup>451</sup>. Vehbi Efendi (ö.1273/1949) de mânânın her iki ihtimale şamil olduğunu ifâde ettikten sonra tercihini “gelmekten” yana kullanmıştır. {سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَعَشَىٰ وَجُوهُهُمْ النَّارُ} “Gömlekleri katrandandır, yüzlerini ise ateş kaplar”<sup>452</sup> âyetindeki ilaç ve erimiş demir mânâsına gelen قَطْرَانٍ “katırân” lafzı da böyledir. Bir de lafzın aynı olup mânâların farklı olduğu durumlar vardır. Meselâ Arapça'da “cevn” kelimesi, siyah ve beyaz mânâlarına gelmektedir<sup>453</sup>. Buna da misal vermek gerekirse {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ} {فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ} <sup>454</sup> âyetleridir. Burada iki şahıs veya iki şahıstan birinin kastedilmesi imkan dahilindedir. Dolayısıyla bu âyetteki ifâdeyle hem peygamber Efendimiz hem de Cibiril-i Emin kastedilmiştir<sup>455</sup>. Bunun yanında Fecr suresinin ilk âyetleri<sup>456</sup> de bu bağlamda değerlendirilebilir<sup>457</sup>.

Tenevvü ihtilâflarının dördüncüsü ise bir lafzın yakın anlamlılarıyla veya müteradifleriyle tefsîr edilmesi sonucu ortaya çıkan tenevvü ihtilâflarıdır<sup>458</sup>. Meselâ وَذَكَرْ <sup>459</sup> *Onlara nasihat et ki Allah'tan başka yardımcısı ve şefaathçisi bulunmayan hiçbir nefis, işlediği günahlar yüzünden helâke teslim edilmesin*” âyetinde yer alan ثُبَسَلَ “tübsele” lafzını Hasan Basrî, İkrime, Mücâhid ve Süddî ثَسَلَمَ “tüslme” teslim edilmek; Katâde (ö.117/735), نُحْبَسَ “tühbese” hapsedilmek; Ferrâ (ö.207/822) da ثُرَّ هَنَ “türhene”, rehin olmak mânâlarında tefsîr etmişlerdir. Her ne

<sup>450</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-mısriyye, Mısır, 1980, III, 242.

<sup>451</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 102.

<sup>452</sup> İbrahim 14/50; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 45.

<sup>453</sup> Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43, 47.

<sup>454</sup> Necm 53/8, 9; Taberî, Mâtürîdî ve bazı müfessirler bu âyet hakkında: “Sonra Cebrail Muhammed'e yaklaştı” dediklerini belirtmiş, kendisi ise “Âyette takdîm-te'hîr vardır; dolayısıyla تَدَلَّىٰ tedalla'nın 'sarktı' anlamı önce vukubulmuş olup; {ثُمَّ تَدَلَّىٰ فَدَنَا} Sümme tedalla fe denâ, sonra sarktı ve yaklaştı demektir. Dünüv (yaklaşma) tedelli (sarkma)'ya, tedelli dünüv'e delalet ettiği için böyle bir takdîm-te'hîr güzel düşmüştür. Tıpkı 'zerani fûlanün fe ehsene' 'falanca beni ziyaret etti' ve (bana) ihsanda bulundu. Bu cümlede 'ehsene ileyye fe zerani': 'Bana ihsanda bulundu ve beni ziyaret etti' şeklindeki kullanışı gibi. Bazı müfessirler tarafından aynı âyete “Sonra Rab Teala Muhammed'e yaklaştı” anlamını vermişlerdir. Geniş bilgi için Bkz. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, XXVI, 59, 60; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 604.

<sup>455</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 72, 73; Suyutî, *İtkân*, II, 177; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 47; Şâyi', *a.g.e.*, s. 21, 22.

<sup>456</sup> Fecr 89/2, 3.

<sup>457</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 73; Suyutî, *İtkân*, II, 177; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 47; Şâyi', *a.g.e.*, s. 22.

<sup>458</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtu'l-müstakîm*, I, 128, 129.

<sup>459</sup> En'am 6/70.

kadar bunlar birbirleriyle alakasız gibi görünseler de bunları birbirine yakın yorumlar şeklinde değerlendirmek mümkündür<sup>460</sup>.

İbn Teymiyye ve onu takip eden müfessirlerin ihtilâfları bu dört sebebe hasretmeleri veya İbn Cüzeyy el-Kelbî ve onu izleyenler gibi alt alta değişik sebepleri sıralamak yetersiz görülmektedir. Çünkü ihtilâfları muhatıb, muhatab, metin ve harici unsurlar olmak üzere değişik başlıklar altında incelemenin en uygun yol olduğu düşünülmektedir. Metnin sahibi Yüce Allah olduğu için o muradını tam ve eksiksiz olarak anlatmıştır, ancak ilahî bir metnin beşerî bir varlık olan insan tarafından anlaşılmasında bazı problemler ortaya çıkmıştır. Bunların da başında metnin dil yapısı ve Kur'ân'ın müfessirler tarafından farklı anlaşılması gelmektedir.

Kur'ân'ın dil özelliklerinden kaynaklanan ihtilâfları, kırâatler, gramatik görüşler, anlamın açıklığı, kapalılığı, genişliği, darlığı, hakîki-yananamlılık ve çok anlamlılık gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Müfessirlerden kaynaklananların başında onların fitrî yapıları, ilmi seviyeleri, mensûbiyetleri, gereksiz ayrıntılara dalmaları, içinde yaşadıkları zaman dilimi, içinde buldukları coğrafi ve kültürel şartları ile sosyal ve siyâsal hâdiselerden etkilenmeleri gelmektedir. Bunların dışında bir de tâlî meseleler vardır ki bunların başında hadîsler, sebep-i nüzûl, seleften gelen rivâyetlerin farklılığı, nâsîh mensûh ve isrâiliyyat gelmektedir.

#### **2.1.1.1. Rivâyet Tefsîrinde Birbirine Alternatif Olan Farklı Yorumlar**

Kur'ân tefsîrinde görülen bazı ihtilâflar farklı rivâyetlerden kaynaklanmıştır. Bu ihtilâflardan bazıları tenevvü ihtilâflarını oluştururken bazılarını da tezâd ihtilâfları oluşturmaktadır. Tezâd ihtilâfları yerine göre tefsîr için bir inhirâf ve sapma ifade ederken tenevvü ihtilâfları ise kişiyi yeni mânâ ufuklarına götürür. Zirâ, bu tür ihtilâfların hepsinin doğru olma ihtimalinin yanında bir âyetin farklı vechelerine işâret ederek tefsîrde anlam zenginliği de oluşturmaktadır. Taberî, farklı rivâyetler hakkında;

---

<sup>460</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 75; Suyutî, *İtkân*, II, 178; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 44; Şâyi', *a.g.e.*, s. 23, 24.



“Daha önce yaşamış ve sonra gelenlere dair haber ve olayların her biri, bunlara şahit olmayan ve onları yaşamamış olanlara, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri veya nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikirle bilinmez” demektedir<sup>461</sup>.

Dolayısıyla tefsîr hakkındaki rivâyetler birbiriyle ya da tarihî gerçeklerle çelişmiyor ve Kur’ân’ın ruhuna da ters değilse, bunları tefsîre almanın hiçbir mahzuru yoktur. Bilakis âyetin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.

Meselâ, Bakara sûresinde {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} “Kendilerine verdiğimiz kitabı, lââyık olduğu şekilde okuyup izleyenler var ya, işte onlardır onu tasdik edenler. Kim onu inkâr ederse, işte onlar hüsrana uğrayacakların ta kendileridir”<sup>462</sup> âyetindeki حَقَّ تِلَاوَتِهِ kitabı lââyık olduğu şekilde okuyup izleyenler var ya ifâdesiyle kimlerin kastedildiği noktada tefsîrde ihtilâflar meydana gelmiştir. Bazı müfessirler İbn Abbâs’tan rivâyetle bunun Ca’fer b. Ebî Talib’le beraber Habeşistana hicret eden kırk müslümanla ilgili olduğunu söylerlerken<sup>463</sup>, Dahhâk ve Katâde’den rivâyetle bu âyetin Yahûdilerden iman edenler hakkında olduğunu<sup>464</sup>, İkrime’den rivâyetle de Hz. Peygamberin ashabını kasteddiğini ifâde etmişlerdir<sup>465</sup>. Taberî, Katâde’nin bundan kastedilenin yahûdî ve hıristiyan oldukları görüşünü tercih etmiştir. Ona göre bu âyetin siyak ve sibakında ehl-i kitaptan bahsedilmekte, Hz. Peygamberin ashabından bahsedilmemektedir<sup>466</sup>. Ebussuud da Taberî gibi tercihini ehl-i kitaptan yana kullanmıştır<sup>467</sup>. Şevkânî ve İbn Aşûr, söz konusu ibarenin tefsîrinin iki anlama geldiğini ifâde etmişler, daha sonra Şevkânî, bunların dinin emir ve hükümlerini kabul edip kitabı yaşayanların olduğunu söylemiştir<sup>468</sup>. Âlûsî, hem Hz. Peygamber’in ashabını hem de Ehl-i kitap’tan müslüman olanları kapsamasının imkan dahilinde olduğunu ifâde etmiştir<sup>469</sup>. Bu rivâyetlerden hepsinin âyetin mânâ alanına girdiği için başta Cafer b. Ebî Talib ve beraberinde Habeşistan’dan, bir gemi ile gelip Ashab-ı seffine denilen (32’si Habeşistanlı, 8’i Şam

<sup>461</sup> Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, (thk. Ebu’l-Fadl İbrahim), Dâru’l-ma’rife, Kahire t.s. I, 7.

<sup>462</sup> Bakara 2/121.

<sup>463</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 724; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 155.

<sup>464</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 724; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 155.

<sup>465</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 724, 725; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 155, 156; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, I, 272.

<sup>466</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 723.

<sup>467</sup> Ebussuud, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, I, 153.

<sup>468</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 173, 174; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 697.

<sup>469</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, I, 587.

rahiplerinden olan) kırk kişiyi, Abdullah b. Selam gibi, hem Tevrat'ı hem de Kur'ân'ı ve son Peygamberi tasdik eden zevatı, Hz. Peygamberin ashabını ve müslümanların genelini kapsamayı imkan dahilindedir.

Bakara sûresinde yer alan {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} “Allah yolunda malınızı harcayın da, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın ve hep güzel davranın. Çünkü Allah güzel hareket edenleri sever”<sup>470</sup> âyetindeki *kendinizi tehlikeye atmayın* ibaresi “cihadı terketmek, tek başına yüz kişiyle savaşmak, Allah'ın rahmetinden ümidi kesmek, nafaka vermemek veya bunu malın kötüsünden vermek ve sahip olunan malın hepsini verip sonra insanlara el avuç açmak” gibi mânâlara geldiği rivâyet edilmiştir<sup>471</sup>. Müfessirler, Ebû Eyyüb el-Ensârî, İbn Abbâs, Huzeyfe, Hasan Basrî, Katâde, Mücâhid ve Dahhâk'tan bunun “mallarınızın başında durup, onları islah ile uğraşırken cihadı terketmek” anlamlarına geldiğini söylemişlerdir. Bera b. Âzib ve Ubeyde es-Selmânî'den rivâyetle de “günah işlemekle mağfiretten ümidi kesmek” Bunun infak karinesiyle bağlantılı olarak da “Harcamada israf edip, yiyecek, içecek bulamayacak derecede düşkün olma” mânâları verilmiştir<sup>472</sup>. İbn Cerîr, bunlar arasından infak kelimesinden yola çıkarak başkalarına muhtaç olacak şekilde harcamada bulunmak olarak tefsîr etmiştir<sup>473</sup>. Ebussuud, Âlûsî ve İbn Aşûr, bir kişinin kendi kendisini tehlikeye atması, mallarını israf ederek, geçimini daraltmak, düşmanın güçlenmesine karşılık savaş ve savaşla ilgili işlere önem vermeyip zayıflamak ve Allah yolunda harcamaktan kaçınıp, dünya malını fazla sevmek şeklinde üç şekilde olacağını ifâde etmiştir<sup>474</sup>. Şevkânî, bu konudaki farklı görüşlere de değinerek, bunun Allah yolunda infak, dolayısıyla da cihad mânâlarına geldiğini ifâde etmiştir<sup>475</sup>. Sebebin husûsiliği hükmün genel oluşuna engel olmayacağından ve bu mânâların hiçbirinde çelişki ve terslik bulunmadığı müddetçe âyetin tamamına şamil olmasında hiçbir mahzur yoktur.

<sup>470</sup> Bakara 2/195.

<sup>471</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 280; Suyûtî, *İtkân* II, 150.

<sup>472</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 273-281; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 217, 218; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I, 499, 500; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 40.

<sup>473</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 280.

<sup>474</sup> Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 205; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 117; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 212, 216.

<sup>475</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 245, 247.

Kasas sûresindeki { وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا } “Allah’ın sana ihsan ettiği bu servetle ebedî ahiret yurdunu mâmur etmeye gayret göster, ama dünyadan da nasibini unutma! (ihtiyacına yetecek kadarını sakla)”<sup>476</sup> âyetinde müfessirler değişik görüşler sunmuşlardır. الدُّنْيَا مِنَ النَّصِيبِ “Dünyadan nasibini unutma” ifâdesi müfessirler tarafından “Allah’ın mübah kıldığı yiyecek, içecek, elbise, ev, evlilik gibi şeylerdir” olarak bildirilmiştir<sup>477</sup>. Bazı müfessirlere göre, “Dünyadan sana yetecek miktar alıp, dünya ile Ahireti elde etmek”<sup>478</sup>; İbn Abbâs’a göre, “kişinin ahirette karşılığını görebileceği hayırlı işler, çünkü Allah yolunda işlenen amel, kişinin ahirette karşılığını göreceği dünyadan nasibi; Katâde’ye göre “hayırlı işlerin yanında dünyanın helal nimetleri birer nasiptir”<sup>479</sup>. Taberî, bu mânâların hepsinin ihtimal dahilinde olduğunu ifâde etmiştir<sup>480</sup>. Ebussuud, Allah’ın sana verdiği zenginliği onun yolunda kullanmak, dünyalıklarla ahireti kazanmaya çalışmak ve nimetleri karşısında da şükür ve ihsanda bulunmak olarak yorumlamıştır<sup>481</sup>.

#### 2.1.1.2. Dirâyet Tefsîrinde Birbirine Alternatif Olan Farklı Yorumlar

Dirayet tefsîri yapan müfessirler yalnızca rivayete bağlı kalmayıp Kur’ân nasları dil, edebiyat ve çeşitli ilimlere ve kişisel becerilerine dayanarak Kur’â’nı yorumlamaya çalışmaktadırlar. Dirâyet tefsîrinde de rivâyetler vardır, fakat bu tefsîr çeşidinde rivâyet tefsîrinde uzun uzadıya anlatılan nakiller üzerinde müfessirlerin aklî ve istidlâlî tasarruflarda bulunup yeni mânâ alanlarına ulaşma çabaları vardır.

Buna mukabil hemen her dönemde aklî tefsîri caiz görmeyip ona karşı çıkanlar olmuştur. İşte dirayet tefsîrinin yanında yer alma veya ona karşı çıkma olgusu, tefsîr geleneğinde doğal olarak farklı yorumların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bu, daha baştan itibaren bir taraftan farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vererek rü’yetullah örneğinde olduğu gibi çeşitli itikâdi ve fikhî mezheplerin doğmasına yol açmış, diğer taraftan da aynı mezhep içerisinde yer alan âlimlerin farklı tercihlere yönelmeleri sonucunu ortaya çıkarmıştır.

<sup>476</sup> Kasas 28/77.

<sup>477</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru ’l-Kur’âni ’l-Azîm*, III, 385

<sup>478</sup> Ebussuud, *İrşâdü ’l-akli’s-selîm*, VII, 25.

<sup>479</sup> Taberî, *Câmiu ’l-beyân*, XIX, 136; Suyûtî, *ed-Dürrü ’l-mensûr*, VI, 439, 440.

<sup>480</sup> Taberî, *Câmiu ’l-beyân*, XIX, 137.

<sup>481</sup> Ebussuud, *İrşâdü ’l-akli’s-selîm*, VII, 25.

{وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً} Ra'd sûresindeki {وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أَوْلِيكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ} “Onlar, sırf Rab’lerinin rızasını kazanmak için sabreder, namazı tam gerektiği şekilde kılarlar. Kendilerine ihsan ettiğimiz rızıklardan gerek gizli, gerek açık bir tarzda bağışta bulunur ve kötülüğe iyilikle mukabele ederler. İşte onlardır dünya diyarının güzel âkıbetini kazananlar!”<sup>482</sup> âyetinde geçen وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ “Onlar kötülüğe iyilikle mukabele eder”<sup>483</sup> ifadesi müfessirler tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. Said b. Cübeyr, bu ifâdeyi “onlar kötülüğü iyilikle def ediyorlar”; İbn Zeyd, “şerri hayır ile”; Dahhâk, “fuhşu selametle”; Cüveybir, “zulmü afla” İbn İsâ, “cahillik belasını hilm, af ve musamaha ile”; İbn Şecere “günahı tevbe ile” ve bazıları da “masiyeti taat ile def ediyorlar” şeklinde tefsîr etmişlerdir<sup>484</sup>. Taberî, burada görüşünü açıkça beyan etmese de İbn Zeyd’in görüşünü benimsediği görülmektedir<sup>485</sup>. Ebussuud, “Onlar kötülüğü iyilikle savar, kendilerine yapılan kötülüğe hoş görüyle bakıp iyilik eder, yahut işledikleri kötülükten hemen sonra iyilik yaparlar” diye tefsîr etmiştir. Akabinde Ebussuud, İbn Abbâs’dan başkalarından gelecek kötülüğü güzel sözlerle savmak, ikinci olarak kendilerini mahrum bırakanlara verirler, zulmü affederler, başkaları onlara yapmasalar bile sılah-ı rahimi yaparlar, İbn Keysân’dan günah işledikleri zaman tövbe ederler ve dördüncü olarak dinen yasak olan şeyleri düzeltmek için çaba harcarlar görüşlerini nakletmiştir<sup>486</sup>. Şevkânî ve İbn Aşûr bu kelimelerin mânâsı konusunda Mü’ninûn 96. ile Fussilet 34. âyetlerinin açıklamalarını delil getirerek yorumlamaya çalışmışlar bunu neticesinde İbn Aşûr, kötülüklerle karşı iyilikle muamele edilmesi gerektiğini ifâde ederken Şevkânî “أو/veya” yoluyla sahabe ve tabiinin bu konudaki bütün görüşlerini vermeye çalışmıştır<sup>487</sup>. Âlûsî de bu konudaki görüşleri cem ederek âyeti tefsîr etmeye çalışmıştır<sup>488</sup>. Yukarıdaki yorumlara bakıldığında وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ ifâdesinin takribi ve birbiriyle yakın anlamda kullanılan kelimelerle açıklandıkları görülmektedir. Bu örnekte görüldüğü gibi âyetin tefsîrine dair rivâyetleri kullanan Taberî, Ebussuud, Şevkânî ve Âlûsî yeni tasarruflarda bulunmuşlardır.

<sup>482</sup> Ra'd 13/22.

<sup>483</sup> Ra'd 13/22; Kasas 28/54.

<sup>484</sup> Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn tefsîri'l-Mâverdi*, Müessetü kütübî's-sakafîyye, Beyrut 1992, III, 109; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi' lmi't-tefsîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1994, IV, 248.

<sup>485</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 184.

<sup>486</sup> Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 17.

<sup>487</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 99; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII, 130.

<sup>488</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIII, 204.

Ra'd sûresindeki {سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ} “Öyle ki melekler de her kapıdan yanlarına varıp: “Sabretmenize karşılık size selamlar, selametler! Dünya diyarının ne güzel âkıbetidir bu!” diyecekler”<sup>489</sup> âyetindeki {سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ} “Sabretmenize karşılık size selamlar, selametler!” ifâdesi müfessirler tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. Said b. Cübeyr, “Allah’ın emrine sabretmek”; Ebû İmrân el-Cevnî, “dünyada fakirliğe sabretmek”; İbn Ömer, “Allah yolunda yapılan cihada sabretmek” Hasan Basrî, “dünyanın boş ve faydasız şeylerine sabretmek”; İbn Zeyd ve bazı müfessirler de “şehvi arzulara karşı sabretmek” olarak tefsîr etmişlerdir<sup>490</sup>. Taberî bu konuda görüşünü açıkça belirtmemiş sadece bu konudaki rivâyetleri vermekle yetinmiştir<sup>491</sup>. Ebussuud, burada sabrı hiçbir kayıtle sınırlandırmayıp genel olarak ele alırken<sup>492</sup> Âlûsî, bu konuda Ebû İmrân, Hasan Basrî ve Said b. Cübeyr’in görüşlerine yer verse de sabrın genel mânâsının kullanılmasının daha evlâ olduğunu belirtmiştir<sup>493</sup>. İbn Aşûr da Allah’ın emirlerini yerine getirmeye sabır, can ve malla bu yoldaki meşakkatlere katlanma olarak tefsîr etmiştir<sup>494</sup>. Burada konunun herhangi bir türünü ele alan her görüş, âyetin kapsamı içerisindedir. Bunlar âyetin anlaşılması için birer misaldirler, çünkü örnekle anlatım tanımla anlatımdan daha kolay olmakta ve daha iyi anlaşılacaktır. Burada herbir müfessir, âyetin mânâsından bir ciheti zikrettikleri yani anlamı daralttıkları için Ebussuud, Âlûsî ve İbn Aşûr sabrın kapsamını daha geniş tutmaya çalışmışlardır.

Bu durum Ahzâb sûresindeki {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} “Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. Zira sorumluluğundan korktular, ama onu insan yükledi. İnsan (bu emanetin hakkını gözetmediğinden) cidden çok zalim, çok cahildir”<sup>495</sup> âyeti için de geçerlidir. Bu âyette geçen “emânet” müfessirler tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. Müfessirler genelde emânete “mükellefiyet, kusurları telafi etme, tevbe etme ve iman etme mânâlarını vermişlerdir<sup>496</sup>. Taberî, emaneti dinin bütün mükellefiyetlerinin yanı sıra insana verilen her türlü maddi-mânevî

<sup>489</sup> Ra'd 13/24.

<sup>490</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, III, 109; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 249.

<sup>491</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 187.

<sup>492</sup> Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 18.

<sup>493</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIII, 208.

<sup>494</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII, 132.

<sup>495</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>496</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 66-70.

sorumluluklara işaret ettiğini ifade etmiştir<sup>497</sup>. İsfehânî, Râzî ve İbn Aşûr emâneti, “tevhid kelimesi ve inancı, adalet, okuma-yazma, akıl, yükümlü olma kabiliyeti ve bir şeye tevdi edilen herhangi bir şey” olarak tefsîr etmişlerdir<sup>498</sup>. İsmail Hakkı Bursevî de emâneti, “dinin mükellef kıldığı şeyler, muhabbet aşk, inzicab-ı ilahi ve vasıtasız feyz-i ilâhi olarak açıklamıştır”<sup>499</sup>. Ebussuud, emânetleri mükellefiyet olarak ele almıştır<sup>500</sup>. Dinin mükellef kıldığı şeylerin başında akıl ve azalar gelmektedir. Bunun dışında ruhlar aleminde insandan alınan misak ve ahitler hep emânettirler ve bunların hakkının verilmesi gerekmektedir. Muhabbet, aşk ve inzicab-ı ilahi ise dinin mükellef kıldığı şeylerin neticesidir. İnsan bu gibi özellikleriyle meleklerle üstün gelir. Her ne kadar meleklerde muhabbet olsa da onların muhabbeti insanlar gibi ilerlemeye sebep olan mihnet, bela ve zor teklifler üzerine bina edilmemiştir. Gerçek terakki sadece insan için vardır. Vasıtasız feyz-i ilâhi ise vücudî perdelerden çıkmakla elde edilir. Âlûsî, emâneti Allah’ın emrettiği ve yasakladığı şeylerin tümü olarak tefsîr etmiştir<sup>501</sup>.

### 2.1.2. Yanlış Yöneliş Şeklindeki Farklı Yorumlar (Tezâd İhtilâfları)

Tefsîrde tezâd/karşıtlık ihtilâfı, tenevvü ihtilâfı gibi bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifade edilmesi ve müfessirlerin muhatapların dikkatlerini, bir konunun önemine çekme amaçlarının olmadığı ihtilâflardır. Bu tür ihtilâflar tenevvü ihtilâfları gibi tâlî meselelerde meydana gelen ayrıntılarla ilgili ihtilâflar olmayıp, meselenin iç yüzünde ve temelinde olan ihtilâflar ve farklılıklardır. Bunlar, birbirine zıt veya birbirleriyle çelişen farklı açıklamalardır<sup>502</sup>. Bunlardan bir kısmı, müfessirlerin yeterli araştırma ve inceleme yaptıktan sonra doğruya ulaşmak için sarfettikleri gayretler sonucu âyete doğru mânâ veremeyip gayr-i ihtiyârî olarak ortaya çıkan ihtilâflardır. Bu durumda olan müfessirler, halis niyetli ve doğruya ulaşmak için bütün imkanlarını seferber ettikleri için bunlar mâzur sayılırlar. Kur’ân’ı anlamak için herhangi bir art niyeti olmayan ve sağlam yöntemlere baş vurup doğruya isabet edemeyen müfessirlerin yaptıkları yanlışlıklar bu grupta ve hata olarak değerlendirilmelidir.

<sup>497</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 71.

<sup>498</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 25, 26; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXV, 236; İbn Aşûr, *Tefsîr*, XXII, 126.

<sup>499</sup> Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-meânî*, Matbaatü Osmaniyye, Dersaadet r. 1331, VII, 249, 250.

<sup>500</sup> Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VII, 118, 119.

<sup>501</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXII, 139-141.

<sup>502</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtı'l-müstakîm*, I, 130; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 75; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 153; Şâyi', *a.g.e.*, s. 23, 24.

Kur’ân tefsîrinde bu tür ihtilâflar daha çok rivâyet tefsîrinden dirâyet tefsîrine geçildikten sonra görülmeye başlamıştır. Bu tür ihtilâflar, hataların dışında genellikle hevaya uyma, mezhep taassubu, sapık fikirler, eksik ilim ve bozuk bir itikattan kaynaklanmaktadır<sup>503</sup>.

Cevdet Bey, yanlış yönelişlerin, “batıl ve bozuk bir mezhebi yaymak, ilahî kelâmı ona tabi kılmaya çalışmak; tefsîr için gerekli ilimleri bilmemek; mutlâk müteşâbihler konusunda kesin hüküm vermeye çalışmak; delili olmadan Allah’ın muradı hakkında kesin söz söylemek ile âyetlerin hevâ ve arzuya göre yorumlanması”ndan kaynaklandığını ifade etmiştir<sup>504</sup>.

Bilmen ve Mollaibrahimoğlu tezâd ihtilâflarının beş sebepten kaynaklandığını ifâde etmişler, bunları da;

- 1- Müfessirlerin rivâyetlerin sahihini bırakıp zayıf olanlarına müracaat etmesi;
- 2- İctihad ve istinbat gerektiren konularda müfessirin bu konudaki kurallara riâyet etmemesi;
- 3- Müfessirlerin siyâk-sibâk, sebab-i nüzûl, nâsîh-mensûh gibi Kur’ân ilimlerini dikkate almayıp kelime ve terkiplerini sırf Arapça bilgileriyle açıklamaya çalışmaları;
- 4- Müfessirlerin, âyetlerin lügat mânâlarını, hakiki medlullerini dikkate almaması, siyâk-sibâka önem vermemesi ve rivâyetleri terkedip kendisini felsefî veya tasavvufî bir akıma kaptırması;
- 5- Müfessirin ehl-i bidattan olup âyetleri mücerret olarak kendi mezheplerini terviç ederek te’vîle cüret etmesi şeklinde sınıflandırmışlardır<sup>505</sup>.

Bunlardan birincisi olan “müfessirlerin rivâyetlerin sahihini bırakıp zayıf olanlarına müracaat etmesi”ne örnek, Süleyman (a.s)’ın tahtından ayrılıp tekrar tahtına dönmesinden bahseden âyette görülmüştür. Söz konusu âyette, *﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾* “Biz Süleyman’ı denemeye tâbi tuttuk ve tahtının üzerine bir cesed

<sup>503</sup> Şâyi‘, *a.g.e*, s. 16, 17. Şâyi‘ burada bunları tezâd ihtilâfı için ifâde etmiş. Bu çalışmada ise eksik ilim ve mezhep taassubu dışındakiler inhirâf ihtilâfları içerisinde değerlendirilmiştir.

<sup>504</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 50.

<sup>505</sup> Bilmen, *B.T.T. ve Tabakâtü’l-müfessirîn*, 155, 156; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e*, s 95-106.

*bıraktık. Sonra o, Allah'a sığınıp tekrar tahtına döndü*"<sup>506</sup> buyrulmuştur. Bu âyetin tefsîriyle ilgili olarak müfessirlerden bazıları "kastedilen imtihanın" putperest bir hanımından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre Hz. Süleyman'ın ihtiyaç gidermek için dışarı çıktığı bir sırada yüzüğünü hanımına verdiği; Said b. Müseyyeb'e göre yatağının altına koyduğu; Mücâhide göre şeytanın hilesini öğrenmek için Hz. Süleyman'ın kendisinin verdiği ve bu durumdan istifade eden bir cinnin de Hz. Süleyman'ın kılığına girerek yüzüğü alıp onun tahtına oturduğu ifade edilmektedir<sup>507</sup>. Kurtûbî, bu konuda Hz. Süleyman'ın yaklaşık altı yüz tahtının olduğunu ve kendisinin bu tahtlar içinde en yükseğinde oturduğunu ve diğer insanların ve cinlerin de onun aşağısında oturduğundan bahseder<sup>508</sup>. Netice olarak denilebilir ki bir peygamberin putperest bir kadınla evlenmesi ihtimal dahilinde görülmediği gibi onun pekçok tahtının da olması ihtimal dahilinde değildir. Ancak bir devlet reisinin saltanat sahibi olmasından dolayı onun yardımcıları olan devlet kademelerindeki diğer makamlardaki koltuklar da mecazen onun olabilir. Kurtûbî'nin ifade ettiği o altı yüz koltuk onun vali ve kaymakamlarının olabilir. Çünkü vali ve kaymakamlık koltuğu devlet başkanı koltuğundan daha aşağıdadır. Nitekim Kurtûbî de onun koltuğu en yukarı demektir. Çünkü onun koltuğu idare ve hükmetme açısından en yukarıdadır. Elmalılı ise bu konuda şöyle demektedir: Hz.Süleyman (a.s.) Mescid-i Aksa'yı yaptırdığı sırada, getirttiği sanatkarlar içinde, sanatların hilelerini bilen birtakım şeytanların kurdukları bir ihtilal yüzünden bir süre nüfuzunu kaybetmiş, yahud tahtından ayrı kalmış, böylece tahtında ya kendisi güçsüz bir cesed halinde hükümsüz kalmış, yahut tahtı da işgal edilip ona kırk gün kadar, heykel gibi birisi oturtulmuştu<sup>509</sup>. Suat Yıldırım da Elmalılı'nın yorumunu tercih edip şöyle demiştir. Doğrusu, bu âyet, tefsîri en zor olan nadir yerlerdendir. Gerçeği her yönü ile yalnız Allah bilir<sup>510</sup>.

Tezâd ihtilâflarının ikincisi, "ictihad ve istinbat gerektiren konularda müfessirin bu konudaki kurallara riâyet etmemesi" sonucu oluşmuştur. Meselâ, {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ} "Eğer koca eşini ikinci talaktan sonra üçüncü defa boşarsa, artık

<sup>506</sup> Sâd 38/34.

<sup>507</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmu 'l-Kur'an*, XV, 191.

<sup>508</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmu 'l-Kur'an*, XV, 198, 199.

<sup>509</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 470.

<sup>510</sup> Yıldırım, *Meâl*, 454.



*başka bir kocaya varıp ondan boşanmadıkça, o kadın ilk kocasına helâl olmaz*”<sup>511</sup> âyeti ile ilgili olarak Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), birinci eşinden boşanan bir kadının bir başka erkekle evlendikten sonra onunla birleşme bile eski eşiyle yeniden evlenebileceği hükmüne varmıştır<sup>512</sup>. Oysa ki bu hüküm her şeyden önce sahih hadîslere ters düşmektedir. Niteki Hz. Peygamber (s.a.s), birinci eşinden boşanıp ikincisiyle evlendikten sonra birleşme olmadan tekrar tekrar ilk eşine dönemeyeceğini ifade etmişlerdir<sup>513</sup>.

Üçüncüsü, “müfessirlerin Kur’ân ilimlerini dikkate almayıp kelime ve terkiplerini sırf Arapça bilgileriyle açıklamaya çalışmaları” sonucu oluşmuştur. Bu konuyla ilgili olarak {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} “*İşte bu, sizin ellerinizle işlediğiniz günahların karşılığıdır. Çünkü Allah kullarına haksızlık edecek değildir*”<sup>514</sup> âyetinde ihtilâflar meydana gelmiştir. Âyette geçen بظلام lafzı mübalağa ism-i faili, bazı müfessirler tarafından “Allah’ın zulmünün çok şiddetli olacağı” şeklinde tercüme edilirken bazı müfessirler tarafından da mefhumu muhalifi dikkate alınarak az zulmedeceği şeklinde yorumlanmıştır<sup>515</sup>. Netice olarak denilebilir ki bu âyette her ne kadar “zulüm” kelimesi mübalağa sıgasında çokluk ifade etse de Allah’ın çok zulmetmesi az zulmetmesini gerektirmez. Eğer Allah’ın zulmünün çokluğuna ifade eder denilirse de bu böyle değildir. Arapça da “bezzar, attar” gibi faal vezninin her zaman mübalağa manası vermediği bilinen bir gerçektir<sup>516</sup>.

Dördüncüsü, “müfessirlerin, âyetlerin lügat mânâlarını, hakiki medlullerini dikkate almadan rivâyetleri terkedip kendisini felsefî veya tasavvufî bir akıma kaptırması” sonucu oluşmuştur. Meselâ, {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} “*Böylece Âdem Rabbine karşı geldi de şaştı kaldı*”<sup>517</sup> âyetinde ihtilâflar meydana gelmiştir. Mu‘tezile’den bazı müfessirler, âyette geçen غَوَى “ğave” kelimesine “fazla süt içmek” mânâsını vermiş ve âyeti de “*Böylece Âdem Rabbine karşı geldi de fazla yemek içmekten bitkin hale düştü*” anlamını vermişlerdir<sup>518</sup>.

<sup>511</sup> Bakara 2/230.

<sup>512</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 262.

<sup>513</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 3; “Talâk” 4; Ebû Dâvûd “Talâk” 49; Tirmîzî, “Nikâh” 27.

<sup>514</sup> Âl-i İmrân 3/182; Bakara 2/ 95.

<sup>515</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IV, 224, 225.

<sup>516</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, y.s., 1957, IV, 1053.

<sup>517</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>518</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 48.

Beşincisi ise, “ehl-i bid’a müntesibi bazı gruplar âyetleri mücerret olarak kendi mezheplerini terviç ederek te’vîle cüret etmişler ve ihtilâfa düşmüşlerdir. Meselâ, Gulat-ı Şia, {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ} “Onların her ikisinden inci ve mercan çıkar”<sup>519</sup> âyetinin tefsîrinde هُمَا “hümâ” zamirinden kasdın Hz. Ali ve Fatima olduğu, “inci ile mercan” ifadesinin de Hz. Hasan ve Hüseyin’e işâret ettiğini söylemişlerdir<sup>520</sup>.

Bilmen ve Mollaibrahimoğlu’nun yukarıda ifâde edilen tezâd ihtilâflarının sebepleri konusundaki tasniflerinin yeterli olmadığı görülmektedir. Çünkü yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlarla yani tezâd ihtilâflarıyla tenevvülerin sebeplerinin aynı olduğu düşünülmektedir. Tenevvü ihtilâfları bölümünde ifâde edildiği üzere tezâd ihtilâfları da muhatıb, muhatab, metin ve tâlî unsurlar olmak üzere değişik sebeplerden kaynaklanmıştır. Ancak bu tür yorumlarda âyetin hamlini aşan ifâdeler vardır. Meselâ, mütevâtir bir kırâate göre tefsîrde bir farklılık varsa bunlar tenevvü, şaz ve mevzû kırâatler tercih edilerek yapılan yorumlar da tezâd ihtilâfını oluşturmaktadır. Müfessirlerden kaynaklananlar konusunda ise ihtilâfa medar olan bir müfessirin mensûbiyeti Ehl-i sünnet arasında ve tali bir meselede olursa bu tenevvü, Ehl-i sünnet arasında esaslı bir meselede ya da Mu‘tezile ve Hâricîler gibi Kur’ân ve sünnete muhalif olan yorumlar da tezâd ihtilâflarını oluşturmaktadır<sup>521</sup>. Bu ihtilâf sebepleri tenevvü ve tezâd için müşterektirler.

### 2.1.2.1. Rivâyet Tefsîrinde Yanlış Yönelişler Şeklindeki Farklı Yorumlar

Tefsîr ilminde nakle dayalı tezâd ihtilâfları genelde herhangi bir kıssa ile ilgili meselelerde maksad-ı ilâhînin kapsamı dışında ilmî değeri olmayan bazı konulara aşırı dalma şeklinde tezahür etmiştir. Bunlar hadîslerin tercih edilme kriteri, sebab-i nüzûl, rivâyet farklılığı ve isrâiliyyat gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Tefsîrde isrâiliyyat, günümüzde ciddi bir eleştiriye maruz kalsa da geçmişte tefsîr gündemini ve bazı müslümanları bir hayli meşgul etmiştir. İsrâiliyyattan kaynaklanan ihtilâflar, daha çok Kur’ân-ı Kerîm ve Ahd-i Atîk’te geçen müşterek kıssalarda görülmektedir. Kur’ân’ın mücmel ve özet şeklinde ele aldığı bazı kıssalar, Ahd-i Atîk’teki kıssalarla hem doldurulmuş hem de tamamlanmaya çalışılmıştır. Genelde bu tür ihtilâflar tefsîrde İsrailî rivâyetlerin kullanılması sonucu meydana gelmiştir. Meselâ “Bakara

<sup>519</sup> Rahmân 55/22.

<sup>520</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 49.

<sup>521</sup> Şarkâvî, “İhtilâfü’l-müfessirîn esbâbühü ve davâbütü”, s. 6.

kıssası”nda<sup>522</sup> ineğin kesilmesindeki asıl amaç, söz konusu millete ve o bölgeye yerleşmiş olan sığıra tapma geleneğini bozma ve bir insanın diriltilmesi ile de Allah’ın gücünün her şeye kadir olduğunu göstermektir<sup>523</sup>. Ancak bazı müfessirler bu maksattan uzaklaşmış, “maktüle ineğin hangi uzvuyla vurulmuştur?” gibi farklı mülâhazalara kapılmışlar ve bu konu üzerinde farklı farklı görüşler serdererek ihtilâfa düşmüşlerdir. Yine Ashâb-ı Kehf’le anlatılmak istenen asıl maksad, bir mü’minin onlar gibi her şart ve her halükarda haktan dönmemesi gerektiği, maddî imkanlardan çok Allah’a dayanmanın gerekliliği ve Allah’ın ölüleri diriltmeye kadir olduğudur<sup>524</sup>. Ancak bazı müfessirler “onların isimlerinin ne olduğu ve bu mağaranın nerede bulunduğu?” gibi asıl maksattan çok uzak pekçok ayrıntıya girmişlerdir. Yine “Hz. Nûh’un gemisinin uzunluğu ne kadardı?” “Hz. Âdem’e hangi ağaç yasaklandı?” Bu vb. konular nakle dayalı temel ihtilâflardan sayılmaktadır<sup>525</sup>. Taberî, tarihi rivâyetleri akıl ve fikirle bilinmemesinden dolayı;

“Daha önce yaşamış insanların bazılarında dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve gerçek bulmayıp inkar edenler veya çirkin sayanlar bilsinler ki bunları ben uydurmadım. Bunlar bize ravilerce bildirilmiştir. Bize nakledildiği şekilde ben de aynen dercediyorum” demiştir<sup>526</sup>.

Bu büyük ölçüde doğru olsa da bir âyet açıklanırken her önüne gelen rivâyetin alınmasının bazı sakıncalarının olduğu, bunların birtakım tetkik ve kriterlere tabi tutulmasının gerekli olduğu düşünülmektedir. Ehl-i kitab’ın tahriflerinin bir vechesini, yorumla sapıtma oluşturduğu için Kur’ân’ın lafzıyla beraber delaletleri konusunda da hassas olunması gerektiği düşünülmektedir.

İhtilâfları tenevvü ve tezâd şeklinde ikiye ayıran<sup>527</sup> İbn Teymiyye (ö.728/1224) bunları rivâyet ve dirâyet ihtilâfları olmak üzere tefsîr çeşitleri yönünden de ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi sadece naklî metodu kullanarak tefsîr edenler, diğeri de naklî

<sup>522</sup> Bakara 2/67-73.

<sup>523</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 323,324. Yıldırım, *Meâl*, s. 10.

<sup>524</sup> Dihlevî, Şah Veliyullah, *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1987, s. 42, 43. Yıldırım, *Meâl*, s. 295.

<sup>525</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 76; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l- fetâvâ*, Mektebetü’l-meârif, Ribat/Mağrib ts. XIII, 345; Suyutî, *İtkân*, II, 178, 179; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 45; Zehebî, *el-İtticâhâtü’l-münharife*, s. 27, 28.

<sup>526</sup> Taberî, *Târihu’t-Taberî*, I, 8.

<sup>527</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 67.

kullanmadan sadece aklî yolla, yani istidlâlî metot kullanarak tefsîr yapanlardır<sup>528</sup>. İbn Teymiyye'ye göre aklî yani istidlâlî metodu kullananlar, Kur'ân'ı kendi düşünceleri doğrultusunda, Allah'ın ve Resûlünün maksadını dikkate almadan sadece dile dayalı olarak yorumlar yapmışlar ve bir çok yanılığa düşmüşlerdir<sup>529</sup>. İbn Teymiyye bu konuyu:

“Nakli metodu kullananlar da rivâyeti ilk başta Hz. Peygamber'e ondan sonra sahabeye ve tabiine, bunlardan sonra da herhangi bir şahsa dayandırmışlardır. Ancak bu haberlerin bir kısmı sahihtir bir kısmı da sahih değildir. Eğer bir haberin sahih olduğu biliniyorsa o zaman bir problem yoktur. Sahih olan alınır, sahih olmayan ise alınmaz. Asıl sorun bir haberin sahih olup olmadığının bilinemesindedir. Eğer böyle durumda bir rivâyet, önce Ehl-i Kitaptan olup daha sonra müslüman olanların birisinden geliyorsa bunun doğruluğunun tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Çünkü Rasulullah, “Ehl-i Kitaptan birisi size bir şey söylediği zaman onları ne doğrulayın ne de yalanlayın”<sup>530</sup> buyurmuştur. Bu tür rivâyetler aklî kriterlerle tam ölçülemediği için müfessirin hataya düşme ihtimali çok yüksektir. Tabiiere dayandırılan rivâyetler de Ehl-i Kitap'tan gelen rivâyetler gibidir. Çünkü tabiieler birbirine tercih edilmezler. Ancak bu rivâyetlerden herhangi birini, sahâbeden gelen bir rivâyet destekliyorsa o zaman tercih etmek mümkündür. Zira sahâbenin doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Peygamberden bilgi edinme ihtimalleri her zaman mümkün görülmektedir”<sup>531</sup> şeklinde izah etmiştir.

Rivâyet tefsîrinde görülen yanlış yönelişlerin bir kısmı da mezhep mensuplarının kendi görüşlerini peygamberî bir nassla delillendirmek için hadîs uydurmalarıdır. Meselâ, birtakım Hz. Ali taraftarları kendilerinin haklılığını göstermek için Hz. Peygambere ve Hz. Ali'ye nisbet edip bunları tefsîre sokmuşlardır. Bazı kimseler de çıkar ve menfaatlerini korumak, saltanatın nimetlerinden yararlanmak için pekçok haber uydurmuşlardır<sup>532</sup>. Bunlara Kur'ân okumayı teşvik maksadıyla sûrelerin fazileteine yönelik uydurulan hadîsler ile İslâm dışı ekollerin dine zarar vermek için uydurdukları rivâyetler de ilave edilebilir.

### 2.1.2.2. Dirâyet Tefsîrinde Yanlış Yönelişler Şeklindeki Farklı Yorumlar

<sup>528</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 76; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 344; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 200; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84, 86.

<sup>529</sup>İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 355; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 200; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84.

<sup>530</sup>Buhârî, “Tefsîr-u Sûrâti'l-Bakara”, 11; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 77; Zehebî, *İtticâhâtü'l-münharife*, s. 27.

<sup>531</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 77; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 345-346; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 200; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84, 86; Şâyi', *a.g.e*, s. 27-33

<sup>532</sup>Subhi Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstihlaları*, (Yaşar Kandemir) İfav yay., İstanbul 1996, s. 229.

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsîrinde ihtilâf ve hatalara düşülmemesi için öncelikle rivâyet ve dirâyet tefsîrinin iyi bilinmesi gerekir. Çünkü Kur'ân'ın temel incelik ve sırlarına ancak bu yolla ulaşmak mümkündür. Bunların yanında bir de müfessirin bilmesi gereken bazı ilim dalları vardır<sup>533</sup> ki aksi halde müfessirin Kur'ân'ı anlama şansı azalır ve müfessirin birçok hataya düşmesi an meselesi olur. Bunun yanında müfessir kendisi hata yapmakla kalmaz, insanları da birtakım yanlış anlamalara ve yollara sürükler.

Dirâyet tefsîrinde görülen en büyük hatalardan birincisi, müfessirin birtakım inanç ve kanaatlere sahip olması, akabinde de Kur'ân lafızlarını bu inanç ve kanaatlerine göre yorumlamış<sup>534</sup> veya rivâyeti terkederek kendisini, felsefî bir cereyana ve ideolojiye kaptırması sonucu oluşmuştur. Bunun sonucunda âyetler bihakkın tefsîr edilememiş ve Kur'ân'ın asıl maksadı aşılmış, dolayısıyla bir takım te'vîllere girilerek ihtilâflar oluşmuştur<sup>535</sup>. Bunun yanında müfessirlerin bazıları, tefsîrini batıl inanç ve esaslara dayandırmışlar; böylece hem delil hem de medlüllerinde hata yaparak büyük yanlışlara düşmüşlerdir<sup>536</sup>.

Kur'ân'ı kendi inanç ve kanaatlerine göre açıklayan bazı müfessirler, bazen de Kur'ân lafızlarının delalet ettikleri mânâları ve bu lafızlardan murad olunan mefhumları hem soyup almışlar hem de reddetmişlerdir. Bazıları da herhangi bir lafza, ona delâlet etmeyen ve ondan murad olunmayan pekçok mânâ yüklemişlerdir. Her iki durumda da, hataları hem delil hem de medlulde olmuştur. Bunun sonucunda da red veya kabul ettikleri mânâlar yanlış veya bâtil olmuştur. Kur'ân lafızlarına yüklenen mânâlar doğru olsa bile, bu durumda lafızdan kastedilen mânânın o olmaması sebebiyle delilde hatalar olmuştur. Kur'ân'ı aklî/dirâyet tefsîr metoduyla yorumlamaya çalışan müfessirler arasında bu tür hatalar çok görülmüştür<sup>537</sup>. Bunlara müfessirlerin fitrî yapıları, ilmî seviyeleri, gereksiz ayrıntılara dalmaları, âyetleri hevâ ve arzuya göre yorumlamaları, içinde buldukları kültürel çevreleri ve anlama-yorumlama farklılıkları da ilave edilmelidir.

<sup>533</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 15-18; Suyûtî, *İtkân*, IV, 185; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 229, 234; Aydın, Muhammed, "Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme", *SAÜ., İlah., Fak., Der.*, 4/2001, SAÜ., Rektörlük Basımevi, Adapazarı 2001. 113-144.

<sup>534</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86; Zehebî, *et-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 20.

<sup>535</sup>Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 241.

<sup>536</sup>İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIII, 355,356; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 85,86; Suyûtî, *İtkân*, IV,178,179; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 241,242; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 85.

<sup>537</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86; Zehebî, *et-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 20-24; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 228.

Tefsîrde akla dayalı tezâd ihtilâflarının bir diğeri de Kur'ân-ı Kerîm'in kim tarafından kime indirildiği, muhataplarının kim olduğu, Kur'ân'ın ne gibi fitrî gaye ve maksadlar gözettiği bilinmeden, kelâmın siyak-sibakı ve sebab-i nüzûlü araştırılmadan sadece Arapça kaide ve kurallarıyla tefsîr yapmaya kalkışmaktan kaynaklanmıştır<sup>538</sup>. Aynı zamanda dil bakımından lafzın hangi mânâyâ geldiği konusunda da pekçok yanlışlara düşülmüştür<sup>539</sup>.

Kur'ân'ın mânâsının tam olarak anlaşılması için sadece Arapçanın iyi bir şekilde bilinmesi yeterli değildir. Usûl-i tefsîrin daha geniş ifâdesiyle Ulûmûl-Kur'ân denilen kırâat, muhkem-müteşâbih, müşkil-müfesser, umûm-husûs, itlâk-takyîd, mücmel-mübeyyen vb. ilimlerin bilinmesi gerekmektedir. Bununla birlikte teşri tarihinin, âyetlerin indiği özel şartların yani sebab-i nüzûlünün, nâsih-mensûhunun ve Mekkî-Medenî olması gibi bazı öneme haiz konuların da çok iyi bilinmesi gerekir. Bunu yanında Hz. Peygamberden, ashâbından ve tabîilerden nakladilen tefsîre dair rivâyetlerin bilinmemesi de hata ve inhirâflara sebep olan amillerdendir<sup>540</sup>.

Meselâ, İslâm'da bazı müfessirler Kur'ân'a bütüncül bakamadıkları için veya bazı hadîsleri ihmal ettikleri için bir veya birkaç âyetten hüküm çıkarmaya kalkışmışlar neticede görüş ayrılığına yol açan farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslâm dairesinde kabul ettiğimiz Mu'tezile ve Hâricî gibi fırkalar genelde bu noktalarda yanılmışlardır. {وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} “Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse başkasının yerine birşey ödeyemez, kimseden şefaât kabul edilmez, hiç kimseden fidiye alınmaz, hem onlara yardım da edilmez”<sup>541</sup> âyetine bakıldığında şefaatin olmadığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile bu ve benzeri âyetlerden yola çıkarak şefaati inkar etmiştir. Oysa Kur'ân'a bütüncül bir şekilde bakıldığında şefaati nefy eden âyetlerin kafirlerle alakalı olduğu görülmektedir. {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} “İzni olmadan huzurunda şefaât etmek kimin haddine?”<sup>542</sup> ile {وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى} “Nitekim göklerde nice melaike var ki, Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimseler hakkında geçerli olması için izin çıkmadıkça,

<sup>538</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86; Zehebî, *el-İtticahâtü'l-münharife*, s. 23; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, I, 241,242; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 228.

<sup>539</sup> Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86.

<sup>540</sup> Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 93; Aydın, Muhammed, “Kur'ân Âyetlerinde Çelişki Görülen Âyetler ve Giderilmesi”, *SAÜ., İlah., Fak., Der.*, 3/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001, s.119-136.

<sup>541</sup> Bakara 2/48.

<sup>542</sup> Bakara 2/255.

*onların şefaati asla fayda vermez*<sup>543</sup> âyetleri şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğunu ifâde etmektedir. Böyle bir şey olmasaydı elbette izin de zikrolunmazdı. Şefaât Allah'ın iznine bağlıdır. Allah'ın tasarrufu pekçok şeyde sebepler dairesinde tezahür etmektedir. Allah, peygamberler, melekler ve bazı sevgili kullarının vasıtasıyla pekçok günahkarları affedecektir. Hz. Peygamber de bu hususa “Şefaâtim, ümmetimin kebâir ehlinedir”<sup>544</sup> ve “Her peygamberin kendine has kabul olunan bir duası vardır ve onu kullanmıştır. Fakat ben duamı, ahirette şefaât etmek için kullanacağım”<sup>545</sup> buyurmuşlardır.

Hz. Peygamberin ümmeti için özel şefaatinin yanında bir de şafaât-ı uzmâsı vardır ki bu özetle, Kıyâmet gününde güneş insanlara o kadar yaklaşır ki; herkesin teri kulaklarına kadar insanı içine alır. İşte insanlar zorda kaldığı bu durumda Hz. Âdem'den şefaât dilerler. O, “Ben buna ehil değilim” der. Aynı durum ulü'l-azm peygamberler olan Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve İsâ için de geçerlidir. Nihayet insanlar, Hz. Peygamberden yardım isterler. Bunun üzerine Hz. Peygamber secdeye kapanıp uzun bir süre kaldıktan sonra Allah, “Kaldır başını; iste verilecek, konuş dinlenecek, şefaât dile şefaât hakkı verilecek” der. Bunun üzerine Resûlullah, “Rabbime hamdederek başımı secdeden kaldırır ve cehennemlikleri buldukları yerden çıkarır Cennete sokarım der” şeklinde rivâyet edilmiştir<sup>546</sup>.

İslâm mezhepleri arasında görülen ihtilâflardan bir tanesi de günah meselesi hakkındadır. { وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى } “Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez”<sup>547</sup> âyetine bakıldığında suçun şahsîliği ön plana çıkmaktadır. Oysaki meseleye Kur’ân ve sünnet bütünlüğü içerisinde bakıldığında başkasının günaha girmesine, dalalete düşmesine sebep olanlar, veballerinin karşılığını ödeyeceklerdir. Nitekim bu konuda Yüce Allah, { وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُم مِّنَ آسَاطِيرِ الْأُولَىٰ } {لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ} “Onlara: “Rabbiniz ne gönderdi?” denildiğinde “Öncekilerin masallarını!” derler. Böylece kıyamet günü kendi günahlarını tastamam yüklenmelerinden başka, bilgisizlikleri sebebiyle

<sup>543</sup> Necm 53/26.

<sup>544</sup> Ebû Dâvûd “Sünne” 21; Tirmîzî “Kıyâme” 11; İbn Mâce “Zühd” 37.

<sup>545</sup> Buhârî, “Daavât” 1; Müslim “İmân” 86.

<sup>546</sup> Buhârî, “Zekât” 52; “Rikâk” 51.

<sup>547</sup> En’âm 6/164; İsrâ 15/15; Zümer 39/7; Necm 53/38.

*saptırdıkları kimselerin günahlarının epey bir kısmını da yüklenmeleri için böyle derler. Bak! Ne fena bir yük yükleniyorlar!” buyurmaktadır<sup>548</sup>.*

## **2.2. Dönemlere Göre İhtilâf Çeşitleri**

Tefsîr tarihi “Hz. Peygamber (s.a.s) ve Sahâbe Dönemi”, “Tabiinden Hicrî 7. Asra Kadar Olan Dönem” “Hicrî 7. Asırdan 14. Asra Kadar Olan Dönem” ve Hicrî 14. Asırdan Günümüze Kadar Olan Dönem” olmak üzere dörde ayrılacak olursa ihtilâfların en yoğun yaşandığı dönemler kuşkusuz ki müslümanların diğer milletlerle karşılaşmaları ve sosyal-kültürel alış-verişleri sonucu oluşmuştur. Bu karşılaşmaların da en yoğunu “Tabiinden Hicrî 7. Asra Kadar Olan Dönem” ile Hicrî 14. Asırdan Günümüze Kadar Olan Dönem”i kapsamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahâbe döneminde ihtilâflar çok az olmuştur. Bu dönem ittifaklarla dolu olduğu için birlik ve beraberlikle öne çıkmıştır. Sahâbe asrı, onların imanın sarsılmazlığı, hayatlarının cihad endeksli olup yaşamlarını bu uğurda harcamaları, kendilerini Kur’ân ve sünneti anlamaya çalışmaları, onların ittifak halinde olmalarını sağlamıştır. Yine “Hicrî 7. Asırdan 14. Asra Kadar Olan Dönem” müslümanların Batı karşısında üstünlüğü ile fakat kendi aralarında bazı problemler içerisinde geçtiği için tefsîrde de fazla bir hareketlilik yaşanmamış daha çok tefsîrlere şerh ve haşiyeler yazılmıştır.

“Tabiinden Hicrî 7. Asra Kadar Olan Dönem” incelendiğinde ise sahâbenin muttasıf olduğu özellikler yitirilmiş, ihtilâflar da artmaya başlamıştır. Zamanın geçmesi, sınırların genişlemesi, nesillerin peygamber nurundan uzaklaşması ve nüfusun artması, bir konu hakkındaki farklı rivâyetlerin çoğalması ve değişik din ve kültürlerden gelen fikirlerin etkisiyle tefsîrde ihtilâflar had safhaya gelmiştir. Onun için bu dönemlerde fırkalar artmaya başlamış ve her fırka kendilerinin haklı olduğunu göstermek için Kur’ân’a sarılmış, diğerlerini de reddetme yoluna gitmiştir. Bu durum son asırlar için de geçerlidir. Tabiin dönemi sonlarında görülen keşmekeşlik ve karmaşalıklar tekrar tefsîr gündeminde oturmuş ve bazı müfessirler müslümanların geri kalmışlığını Kur’ân’ın anlaşılabilmesi veya çağın ihtiyaçlarına göre yorumlanamamasına bağlamışlardır. Bu dönemde yenilik ve teceddüd hareketlerine ağırlık verilmiş ancak pekçok müfessir metod ve uygulamada hata edip yanlış yorumlarda bulunmuşlardır. İşte bu bölümde ihtilâflar açısından tefsîr tarihi incelenmeye çalışılmıştır.

---

<sup>548</sup> Nahl 14724, 25.



### 2.2.1. Hz. Peygamber ve Sahâbe Dönemi

Kur'ân-ı Kerim'in pekçok âyetinde Hz. Peygamber (s.a.s)'in aynı zamanda Kur'ân'ı tebyînle yani açıklamak ve yorumlamakla görevli olduğu ifâde edilmektedir. {بِالْبَيِّنَاتِ} وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} “Evet, belgeler, mucizeler ve kitaplarla gönderdik onları. Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirilene insanlara açıklayasın. Umulur ki düşünüp anlarlar”<sup>549</sup>. Bu âyette geçen الذِّكْرَ zikir kelimesi Kur'ân-ı Kerîm veya Sünnet-i Nebeviye olarak tefsîr edilmektedir. Müfessirler arasında ikinci tefsîr pek tercih edilmemekle beraber daha tutarlıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s) “**Bana kitapla beraber, bir misli de verildi**” buyurmaktadır<sup>550</sup>. Zira indirilen Kur'ân'ı Hz. Peygamber (s.a.s)'in açıklaması, yine ona indirilen bu الذِّكْرَ zikir sayesinde olmaktadır. Bu âyet, Kur'ân'ın Sünnet ile açıklanması gerektiğine en kuvvetli delillerdendir. Son dönem bazı tefsîrciler, “Dinin tek kaynağı Kur'ân'dır” diyenlerin delillerini; a) Peygamber(s.a.s)'in görevi sadece tebliğdir. b) Bugün için sadece Kitap gereklidir, zira Peygamber (s.a.s)'in açıklaması olarak rivâyet edilen bilgiler gerekliliğini yitirmiştir. c) Peygamber (s.a.s)'e mâl edilen rivâyetler güvenilir yolla ulaşmamıştır, şeklinde sıralamaktadırlar<sup>551</sup>.

İslâm âlimleri, bunların her üçünün de bâtil olduğunu ifâde edip sözlerine mücmelen şöyle devam etmişlerdir. a) Allah'ın muradı sırf mesajı ulaştırmak olsaydı onu melekle veya başka bir tarzda gönderirdi. İnsanlardan bir resûl ile gönderdiğine göre, birçok âyette açıkça bildirdiği üzere, ona açıklama ve uygulama görevi vermiştir. b) Hz. Peygamber'(s.a.s)'in Kur'ân'ı tebliğ vazifesinden başka tebyin (açıklama) ve tatbik görevi de vardır. c) Kur'ân'ın birçok hükmünü hatta namaz<sup>552</sup> hac<sup>553</sup> ve zekât gibi en kesin emirlerini Sünnetin açıklaması olmaksızın uygulamak mümkün değildir. d) Hz. Peygamber (s.a.s)'den sahih sûrette nakledilen çok hadîs vardır. Bunları inkâr edenin tarihi de inkâr etmesi gerekir<sup>554</sup>. Kısaca ifâde edilmesi gerekirse sünnet, Kur'ân-ı

<sup>549</sup> Nahl 16/44; Yakın anlamlı âyetler için Bkz. İsrâ 17/ 93, 94; Kehf 18/110;Enbiyâ 21/8; Furkân 25/20.

<sup>550</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131; Ebû Davûd, “Sünnet” 6; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 93.

<sup>551</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 40, 41, 53-56; Yıldırım, *Meâl*, s. 271; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 69-74.

<sup>552</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 161;

<sup>553</sup> Ebû Davûd, “Menâsik” 27; İbn Mâce, “Menâsik” 16; Tirmîzî, “Hac” 14.

<sup>554</sup> Şafîî, *Risâle*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Mustafa'l-babeyi'l-halebî, Mısır 1940, s. 52; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-hadîs, Kahire 1992, I, 114; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 65-67; Zehebî, *et-Tefsîr-u ve'l-müfessirûn*, I, 43.

Kerîm'i iki şekilde beyân eder. Bunlardan birincisi mücmeli beyan ikincisi ise Kitap'ta olmayan bir konuda hüküm koyar.

Hiz. Peygamber (s.a.s), Kur'ân'ın tamamını veya bir kısmını tefsîr ettiğine dair ihtilâflar olsa da<sup>555</sup> O'nun hal, tavır ve sözleriyle Kur'ân-ı Kerîm arasında herhangi bir ihtilâfın söz konusu olmadığı gibi Hiz. Peygamber (s.a.s)'in Kur'ân'ı tefsîrlerinde de herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Çünkü Hiz. Peygamber (s.a.s) Kur'ân'ın ahlakıyla ahlaklanmış ve ilâhî bir eğitime tâbi tutulmuştur. Onun bu özelliği {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ} {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} "O, kötü arzularına göre konuşmaz, O, kensine vahyadilenden başka bir şeyle konuşmaz"<sup>556</sup> âyetiyle ifâde edilmiştir. Bu cümleden olarak Hiz. Peygamber (s.a.s)'in Kur'ân'a ters düşmesi, fikir, düşünce, açıklama ve beyânlarıyla yani sünnetiyle ona muhâlif olması asla düşünülemez.

Cumhur-u ulemâ sünnetin kısmen vahye kısmen de Resûlullah (s.a.s)'ın ichtihadına dayandığını iddia ederlerken, İbn Hibbân, (ö. 354/ 965)<sup>557</sup>, İbn Hazm (ö. 456/ 1063)<sup>558</sup>, Afzalur Rahmân, Muhammed Tâkî<sup>559</sup> ve Muhammed Hamidullah<sup>560</sup> gibi alimler de sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu söylemişlerdir.

Hiz. Peygamber, " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ " *Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın*"<sup>561</sup> âyetinin bir gereği olarak Kur'ân'ı, Kur'ân, mücmeli beyân, mânâyı te'kît, umûmu tahsîs, mutlâkı takyît, müşkili tavsif, mübhemi, neshi beyân, ameli olarak, lügavî îzâhlarda bulunarak, tavsif ederek ve temsillerle açıklama şeklinde tefsîrler yapmıştır<sup>562</sup>. Hiz. Peygamber (s.a.s), bu konulardaki açıklamalarını değişik vesilerle yerine getirmiştir. Bunların en başında tebliğ maksadıyla okuyarak veya kırâat esnasında ya da hutbe irad ederken açıklamıştır. Bazen kendisi bizzat merak uyandırmak için soru sorarak, bazen sözü delillendirmek maksadıyla bazen de sahâbîlerin soruları veya aralarında vuku bulan ihtilâfları gidermek

<sup>555</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 65-67; Zehebî, *et-Tefsîr-u ve'l-müfessirîn*, I, 44-52; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* s. 199.

<sup>556</sup> Necm 53/3, 4; Buhârî "Bed'u'l-halk" 6; Müslim "Hayz" 34; "İmân" 264; İbn Mâce, *Mukaddime* 2; Ebû Davûd, "Menâsik" 94; "Salât" 2; Sünnet" 9; Tirmîzî "Hac" 14. .

<sup>557</sup> İbn Hibbân, *El-İhsân fî takrîbi sahihî İbn Hibbân* (mür. Ali b. Belbân), Müessetü'r-risâle, Beyrut 1988, I, 189.

<sup>558</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 189.

<sup>559</sup> Kırbaoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1993, s. 263.

<sup>560</sup> Hamidullah, Muhammed, "Sünnet" *İA*, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI, 243.

<sup>561</sup> Nahl 16/44; Yakın anlamlı âyetler için Bkz. İsrâ 17/ 93, 94; Kehf 18/110;Enbiyâ 21/8; Furkân 25/20.

<sup>562</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, I, 33-53.

ve onlara yol göstermek için tefsîr yapmıştır<sup>563</sup>.

Dikkate şayan bir tevafuktur ki Hz. Peygamber'(s.a.s)'in vefatının akabinde tefsîrde meydana gelen ihtilâfların neredeyse tamamına yakını Hz. Peygamber'(s.a.s)'in tefsîr ettiği âyetlerdeki müşkillerle paralellik arz etmiştir. Yani tefsîrdeki ihtilâf sebepleri mücmel-mübeyyen, umûm-husûs, mutlâk-takyît, müşkil-tavzif, mübhem-beyân, nâsih-mensûh, kırâatler, ir'âb ve bir kelimenin mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfları gibi konularda olmuştur. İşin en doğrusunu Allah'ın bilmesiyle beraber Hz. Peygamber, geleceğe yönelik olarak ümmetine tefsîrde örnek olmuş, Kur'ân'ı anlamak için önce Kur'ân'a müracaat edin, daha sonra da mücmel-mübeyyen, umûm-husûs, mutlâk-takyît, müşkil-tavzif, mübhem-beyân, nâsih-mensûh, kırâatler, i'râb ve bir kelimenin mânâsı konusunda ihtilâflara düşerseniz benim yolumu takip ederek, bu meseleleri halledin demek istemiştir. Nitekim tarih de şahittir ki müfessirler Hz. Peygamber (s.a.s)'in yolunu takip ederek ondan en başta Kur'ân'ın muhâfazasını öğrendikten sonra hem tefsîr usûlünü, hem tezâd ve inhirâf ihtilâflarını çürüterek tefsîri de her türlü tahrîf, tahrip ve tebdilden korumuşlardır.

Sahabenin kendi aralarında az da olsa bazı ihtilâflar görülmüştür<sup>564</sup>. Çünkü sahâbîler, Hz. Peygamber (s.a.s)'den istifâde imkanı bulmuşlar, ilâhî vahye şahit olup dinî ana kaynağından öğrenmişlerdir. Onlar vahye ve nübüvvet nuruna yakınlıklarının sebebiyle dinî ve dünyevî konularda çok hassas davranmışlardır. Bu yüzden onlar, Kur'ân ve sünnete muhâlefet etmeyi bir yana bırakarak, bütün sây-ü gayretlerini ona ittibâ etmek için harcamışlardır<sup>565</sup>.

Sahâbîler, Kur'ân'ın zâhirî mânâlarını ve ondan çıkan hükümleri Arapça bilgileri veya Hz. Peygamber (s.a.s)'e sormak suretiyle öğrenmişlerdir. Sahâbîlerin Hz. Peygambere yakınlıkları, kabiliyetleri, idrak ve anlayışları muhtelif olduğu için bazı âyetlerin tafsili durumundaki gizli mânâ ve hakikatleri her zaman mücerret Arapça bilgileriyle anlamaları mümkün olmamıştır. Bu durumda onlar Hz. Peygamber (s.a.s)'e müracaat edip mânâsı kapalı olan yerleri hemen öğrenmişlerdir. Yani, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber tarafından açıklanması gereken muhkem ve muteşâbihleri bizzat

<sup>563</sup> Bkz. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri*, I, 99-140.

<sup>564</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 66.

<sup>565</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 65-67; Şâyi'a.g.e, s. 7.

efendilerinden öğrenmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s) de sahâbenin her türlü müşkil ve problemlerini halletmiştir<sup>566</sup>.

Tefsîr literatürüne bakıldığı zaman kısmen de olsa sahâbe tefsîrleri arasında tefsîre zenginlik kazandıran türden bazı tenevvü ihtilâfların olduğu görülmektedir. Bunların da daha çok anlayış farklılığı ve farklı değerlendirmelerden kaynaklanan ihtilâflar olduğu müşâhade edilmektir. Aslına bakılırsa bunlara ihtilâflar demek bile doğru değildir. Çünkü bunlar aynı hakîkatin farklı tezâhürleri ve değişik tefsîr beyânlarıdır. Bunlar tefsîr için bir olumsuzluk değil aksine birer zenginliktir.

Yapılan araştırmalar neticesinde sahâbenin tefsîr konusundaki ihtilâfları daha çok kültürel yapılarından, anlayış farklılıklarından, Hz. Peygamberin yanında devamlı bulunup bulunamamadan, Ehl-i Kitap hakkındaki malumâtlarından ve cahiliyye devrindeki adetleri tam olarak bilip bilmeme gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Çünkü sahâbe döneminde Araplar arasında, Yahûdî ve Hıristiyan tarih ve âdetlerini bilenlerin yaptıkları tefsîrler önemli bulunmakta idi<sup>567</sup>.

Kur'ân'ın Arapça indirilmesine rağmen sahâbîlerin her âyeti eşit olarak anladıklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü hayatın farklı olması ve insanların değişik fitrat ve kabiliyette yaratılmalarının bir sonucu olarak aralarında çok ciddi kültür ve anlayış farklılıkları vardı<sup>568</sup>. Sahâbîlerden Hz. Peygamber (s.a.s)'in duâsına mazhar olan "Tercümânü'l-Kur'ân" ünvanını alan İbn Abbâs gibi derin anlayış sahibi, Arap lügat ve edebiyatına vakıf olup şiirlerden istişhad yapan çok az sahâbe bulunuyordu. Sahâbîler, Kur'ân'ın garip lafızlarına değişik mânâlar vermekle birlikte müteferrik konularda hataya düşmemek için genelde sessiz kalmayı tercih ediyorlardı. Bazen de sukut etmeyip de yaptıkları bu tefsîrlerinde yanıldıkları oluyordu.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in vefatının hemen akabinde sahâbîler yeni çıkan durumlar karşısında kendi anlayış ve kabiliyetleri ile tefsîr yaptıkları için yavaş yavaş ihtilâflar baş göstermeye başlamıştır. Nakledildiğine göre Hz. Ömer Kudema b. Me'zûn'u Bahreyn'e vali olarak tayin ettiğinde Cerud, Hz. Ömer'in huzuruna gelmiş ve

---

<sup>566</sup>Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 33-36 ; Duman, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1992, s. 181.

<sup>567</sup>Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 34-36, 56, 57; Okiç, Tayyip, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Meseleleri*, s. 14.

<sup>568</sup>Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 34-36.

Kudema'nın şarap içip sarhoş olduğunu söylediğinde Hz. Ömer ona; şahid var mı? demiştir. Cerud da Ebu Hureyre'nin şahit olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer Kudema'yı çağırıp "Sana celd tatbik edeceğim" demiştir. Bu durum karşısında da Kudema "Allah'a yemin olsun ki onların dediği gibi içmiş de olsam senin bana celd cezası vermene hakkın yoktur" demiştir. Hz. Ömer de Kudema'ya niçin ceza veremeyecek olmasınınin sebebini sorunca Kudema "Kur'ân-ı Kerîm'de *لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ* {*İman edip iyi ve yararlı işler yapanlara, bundan böyle Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve imânlarında sebat ile iyi ve yararlı işlerine devam ettikleri, sonra takvâları ve imânları tam sağlamlaşıp kökleştiği, daha sonra da bu takvâ ile beraber, başkalarına iyilik eden ve her yaptığı güzel yapan ihsan mertebesine erdikleri takdirde, daha önce yeyip içtiklerinden dolayı kendilerine bir vebal yoktur. Allah da böyle güzel davrananları sever*"<sup>569</sup> âyetini okuyup "Ben de bundan böyle Allah'a karşı gelmekten de sakınıyor ve imân edip iyi ve yararlı işler yapıyorum. Daha önce de Bedir, Uhud, Hendek ve daha pekçok savaş'ta Resûlullah'la beraber muharabe ettim. Bunca yapmış olduğum iyilikten sonra benim tatmış olduğum şeyler bana zarar vermez" demiştir. Bu cevap üzerine Hz. Ömer "Aranızda onun bu sözlerini çürütecek kimse yok mu?" dediğinde İbn Abbâs, "Bu âyet geçmişte içenlere özür, sonrakilere de hüccet olarak nazil olmuştur. Çünkü Yüce Allah başka bir âyet-i kerimede de *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* {*Ey imân edenler! Şarap, kumar, putlara kurban kesilen sunaklar, fal okları, şeytana ait murdar işlerden başka bir şey değildir. Bunlardan geri durun ki felah bulasınız*"<sup>570</sup> âyeti ile kesinlikle içki içmeyi yasaklamıştır, senin bu sözlerinin hiçbir değeri yoktur demiştir". Hz. Ömer de İbn Abbâs'ın bu görüşünü kabul etmiştir<sup>571</sup>. Bu âyet-i kerimede görüldüğü gibi sahâbîler anlayış ve kültür farkından dolayı âyeti farklı farklı yorumlamışlardır.

Sahâbîlerin Hz. Peygamber (s.a.s)'le daha sık görüşüp görüşmemeleri de bazı ihtilâflara sebep olmuştur. Ashabın bir kısmı her zaman Resûlullahın yanında bulunma imkanına sahip olurken bir kısmı da bu şanstın her zaman istifâde edememiştir. Hz. Peygamber (s.a.s)'in devamlı yanında bulunma fırsatını yakalamış olan sahâbîler, âyetlerin nüzûl sebeplerine vakıf olmuşlar, âyetin nazil olduğu şart ve ortamı yakinen tanımış

<sup>569</sup> Mâide 5/93.

<sup>570</sup> Mâide 5/90.

<sup>571</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 44, 45; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, s.182.

olurlarken bir kısmı da günlük işleriyle meşguliyetlerinden dolayı bunlardan habersiz kalmışlardır. Örnek verilecek olursa Hz. Ömer, bu gibi durumların telâfi etmek maksadıyla komşusuyla nöbetleşerek Hz. Peygamber (s.a.s)’den istifâde yoluna gitmiştir. Tabii ki bu durumdan da her sahâbî yararlanamamıştır. Onun için Hz. Peygamber (s.a.s)’in sürekli yanında bulunup bulunmama tefsîrde de kendisini hissettirmiş, Kur’ân’ı anlama noktasında birtakım ihtilâfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır<sup>572</sup>.

Bir gün sahâbeden birisi İbn Mes’ûd’a gelerek, mescitte adamın birisinin {فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ} “O halde sen göğün, bütün insanları saracak olan aşikâr bir duman çıkaracağı günü gözle. Bu, gâyet acı bir azaptır”<sup>573</sup> âyetini tefsîr ederken “Kıyâmet günü insanları bir duman kaplayacak, nefeslerini sıkıştıracak ve zakkuma yakalanmış gibi bir hal alacak” demiştir. İbn Mes’ûd da nüzûl sebebine vukufiyetinden dolayı “Bir şey bilen konuşsun, bilmeyen de işin en iyisini Allah bilir desin. Bu âyet Kureyş’in Resûlullah (s.a.s)’a isyanları sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.s)’in onlara beddua ettiğini ve onların da Hz. Yûsuf peygamber zamanındaki gibi kıtlıklara maruz kalıp aşırı açlık çektiklerini ve onların gökyüzüne bakıp havayı dumanlı olarak görmelerini tasvir eder” demiştir<sup>574</sup>.

Sahâbe döneminde meydana gelen ihtilâfların bir kısmı da Yahûdî ve Hıristiyan ahkâmında tahrîf edilmiş hükümlerle ilgilidir. Bu âyetlerin doğru ve amacına uygun olarak anlaşılabilmesi için nüzûl sebeplerinin yanında onların din, âdet ve kültürlerini de bilmek gerekmektedir. Çünkü bu âyetlerde onların yaptıkları işlere işâret ve değiştirdikleri hükümlere de red vardır. Hz. Peygamber Mekke’den Medine’ye hicret ettikten bir müddet sonra, Yahûdîlerden bir şahsın elinin yüzünün siyaha boyanıp bir eşeğe bindirilip şehirde dolaştırıldığını gördüğünde bu durumu Yahûdîlerin önde gelenlerinden birine sormuştur. O da “bizde zina edenlere bu ceza verilir” cevabını vermiştir. Bu cevaptan mutmain olmayan Hz. Peygamber (s.a.s), “Allah aşkına! Sizin kitabınızda zina edenlere cezasının bu şekilde mi verileceği yazıyor” dediğinde Yahûdî “Allah aşkına dediğin için sana gerçeği söyleyeceğim. Aslında bizim kitabımızda zinanın karşılığı recm cezasıdır. Fakat bizler daha sonraları eşrafımız için bu cezayı

<sup>572</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, I, 34; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, s.182.

<sup>573</sup> Duhân 44/10.

<sup>574</sup> Şâtubî, *Muvâfakât*, III, 201.

uygulamaya başladık. Ancak güçsüz ve zayıf bir kimse olursa ona yine recm cezası uyguluyoruz”<sup>575</sup> demiştir. Bu hâdisi üzerine *إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوُا اللَّهَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ* {*İçinde hidâyet ve nûr olan Tevratı Biz indirdik. Kendilerini Hakka teslim eden nebîler, Yahudilerle ilgili meselelerde onunla hükmederlerdi. Alimler ve müritler de Allah'ın kitabını koruma ile görevlendirilmeleri sebebiyle yine onunla hüküm verirlerdi. Hepsi de kitabın hak olduğunun şahitleri idiler. O halde ey hakimler, insanlardan korkmayın, Benden korkun. Âyetlerimi az bir menfaat karşılığında satmayın. Kim Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmezse işte onlar tam kâfirdirler*”<sup>576</sup> âyeti nazil olmuştur.

Sahâbe arasında meydana gelen bir diğer ihtilâf çeşidi de cahiliyye devri âdetlerini tam olarak bilme ile bunları bilmemeden kaynaklanmıştır. Meselâ, Araplar cahiliyye döneminde Hac ve tavaflardan dönerlerken evlerine kapıdan değil de arka taraftan bir yerden girmeyi âdet edinip bunu da ibadet maksadıyla yapar olmuşlardı. Bu durumla ilgili olarak *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنْ* {*Sana hilâlleri sorarlar. De ki: Onlar insanlar için; özellikle hac için vakit ölçüleridir. Evlere arka taraftan girmeniz fazilet değildir. Asıl fazilet, haramlardan sakınan insanın gösterdiği fazilettir. Öyleyse evlere kapılardan girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki umduğunuza kavuşasınız*”<sup>577</sup>, âyeti nazil olmuştur<sup>578</sup>. Bu durumu bilmeyen bir çok sahabe bu âyetin tefsîri konusunda farklı yorumlar yapmışlardır.

### 2.2.2. Tabiinden Hicri 7. Asra Kadar Olan Dönem

Tefsîr zaman ve mekanla birlikte değişime uğramıştır. Tefsîr, doğup gelişmesinden günümüze kadar pekçok merhaleler geçirdiği gibi müfessirlerin kişisel kabiliyet, yetenek ve bilgi seviyelerinden de etkilenmiştir. Bunun yanında coğrafi ve kültürel özellikler de tefsîri etkileyen bir diğer unsurdur. Malum olduğu üzere Medine tefsîr medresesiyle Kufe tefsîr medresesi arasındaki bazı farklar gözardı edilmemelidir. Hal böyle olunca Türkistan'la Endülüs arasında birtakım farkların olması çok doğaldır.

<sup>575</sup> KM, Tesniye 22/13-29; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, III, 105-111.

<sup>576</sup> Mâide 5/44.

<sup>577</sup> Bakara 2/189.

<sup>578</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 24; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, s. 184.

İslâmiyetin ilk devirlerinde tefsîr edilen âyetlerin sayısı hem çok az olmuş hem de bu tefsîr sebab-i nüzûl ve garipleri bilmekten ibaret olmuştur. Zamanın geçmesiyle insan tefekkürü, düşüncesi geliştikçe ve hâdiseler çoğaldıkça tefsîr de genişlemiş ve gelişmiştir. Naklî tefsîrin yanında zamanla aklî tefsîr de gelişmeye başlamıştır. İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle diğer din ve kültürlerle içiçe olununca Kur'ân'ın anlaşılma ve yorumlanma noktasında bazı problemler kendini hissettirmeye başlamıştır. Bundan dolayı Kur'ân'ın doğru anlaşılması için öncelikle tefsîr ameliyesine yer verilmiştir. Mekke, Medine ve Kûfe başta olmak üzere tefsîr dersi halkaları oluşturulmuştur<sup>579</sup>.

Bu tefsîr medreselerinin ilk muallimlerini sahâbe oluştururken onların vefat etmeleri sonucu yerlerini mevali denilen Arap olmayan unsurlar almaya başlamıştır. Meselâ, meşhur tâbiî müfessirlerden İkrime, İbn Abbâs'ın mevlâsı olurken Nâfi (ö.117/735) de İbn Ömer'in mevlâsıdır<sup>580</sup>. Zeyd b. Eslem'in rivâyetine göre Ebâdile vefat ettiğinde (tefsîr ve) fıkıh tamamen mevâlinin eline geçmiştir. Meselâ, Mekke'de Atâ b. Ebî Rebah, Yemen'de Tâvus (ö.106/724), Yemâme'de Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/746), Basra'da Hasan Basrî, Kûfe'de İbrahim en-Nehâî (ö. 95/713-714), Şam'da Mekhûl (ö. 133/750) gibi meşhur müfessirlerin hepsi mevâliden olup sadece Medine'de bulunan Said b. Müseyyeb Kureyş'tendir<sup>581</sup>.

Tabiîn müfessirleri sahâbîler gibi kırâat, nasih mensuh ve sebab-i nüzûl gibi konularla ilgilenmiş olup ihtilâflar biraz daha artmıştır. Meselâ, Mekke ekolünden İbn Abbâs'ın talebesi olan Mücâhid (ö. 103/721), Kıyâme sûresi {إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} “O güzel ve Yüce Rab'lerine bakakalır”<sup>582</sup> âyetini tefsîr ederken Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürerken<sup>583</sup>, Atiyye el-Avfî (ö. 111/729) de Allah'ı azametinden dolayı görülemeyeceğini söylemiştir<sup>584</sup>. Yine Mücâhid Bakara sûresi {وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} “İçinizden cumartesi günü haddi aşanları elbette bilirsiniz. Biz böyle yapanlara “Aşağılık maymun olun!” dedik”<sup>585</sup> âyetini tefsîr ederken onların şekil ve sûret olarak değil de kalp, gönül ve ahlak olarak maymuna

<sup>579</sup>Geniş bilgi için Bkz. Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, I, 59-80.

<sup>580</sup>Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 155.

<sup>581</sup>Yâkut er-Rûmî, *Mu'cemü'l-buldân*, Dâru sadr, Beyrut 1955, II, 354.

<sup>582</sup>Kıyâme 75/23.

<sup>583</sup>Taberî, *Câmu'l-beyân*, XXIX, 192.

<sup>584</sup>Taberî, *Câmu'l-beyân*, XXIX, 192.

<sup>585</sup>Bakara 2/65.



benzediklerini ifâde etmiştir<sup>586</sup>. Said b. Cübeyr (ö. 95/753) de Hac sûresi 53. âyeti tefsîr ederken gerekli gereksiz geniş bir şekilde Garanik olayına yer vermiştir<sup>587</sup>.

İbn Mes'ûd'un Kûfe'de kurduğu tefsîr medresesi beldenin kültürel yapısına bağlı olarak daha çok rasyonel temeller üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı bu medrese ictihadi hareketlerin ilk nüvesi olarak kabul edilip rey medresesi olarak isimlendirilmiştir<sup>588</sup>. Bu tefsîr medresesi pekçok tabiin müfessir yetiştirmekle beraber<sup>589</sup> en meşhurları Katâde ve Hasan Basrî (ö.110/728)'dir. Hatta Hasan Basrî'nin meclisinde vuku bulan bir hâdise sonucu kelâm ilmi zuhur etmeye başlamıştır. Mu'tezile kelâmının doğuşundan yaklaşık bir asır sonra da Ehl-i sünnet ulemâsı arasından Kullâb el-Basrî (ö. 240/854), Haris el-Muhâsibî (ö.243/857), Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.260/874) ve Ebû Mansûr el-Matürîdî (ö.333/944) gibi şahsiyetler ihtiyaca binâen kelâm ilmine ilgi duymaya başladılar. İmâm-ı Eş'arî'den sonra Eş'arîliğin en önemli temsilcisi Bakıllânî (ö.403/1013)<sup>590</sup> olurken Matürîdîliğin ise en önemli temsilcisi Hâkim es-Semerkindî (ö. 342/953) ve Ebû Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100)<sup>591</sup> olmuştur. Gazzâlî (ö.505/1111) ve Râzî (ö.606/1210)<sup>592</sup> ile birlikte ise kelâm, felsefe ve mantıkla meczedilip yeni bir döneme girmiş ve tekâmülünü tamamlamıştır. Bu dönemde müfessirlerin bir kısmının aynı zamanda birer kelamcı olmaları, kelamcı olmayan müfessirlerin de mütekellimlerden ve Mu'tezileden etkilenerek fikir hürriyeti gibi konulara ağırlık vermeleri sonucu tefsîrde yeni çığırar açılmıştır. Hicrî ikinci asrın başlarında başlayıp sonralarına doğru tamamen tefsîri etkisi altına almaya başlayan bu kelâmî tartışmalar hicrî sekizinci asırlara gelindiğinde tekâmülünü tamamlamış ve sükûnete ermiştir.

Diğer taraftan da müellifler aynı konudan bahseden değişik hadîsleri toplamaya, tafsil etmeye ve değişik bablara ayırmaya başlamışlardır. Meselâ, Malik b. Enes (ö. 179/795) ahkâmla ilgili hadîsleri bâblara ayırarak "Muvatta" adlı eserini oluşturmuştur. Bu ahkâm bâblarını da tasnif ederken Kur'ân'ın ahkâm âyetlerinden ve onların sahâbe

<sup>586</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, III, 119.

<sup>587</sup> Taberî, *Câmu'l-beyân*, XVII, 247, 248.

<sup>588</sup> Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 339; Duman, "Tabiin Döneminde Tefsîr Faaliyetleri" *EÜİFD*, Kayseri 1987, s. 225 .

<sup>589</sup> Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 339.

<sup>590</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1996, s. 22-26.

<sup>591</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.129.

<sup>592</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 28-33.

tarafından yapılmış tefsîrlerinden de istifâde etmiştir. Bu bakımdan o, tefsîri ilk toplayan kimse olarak da addedilebilir<sup>593</sup>.

Malik b. Enes (ö. 179/795) ahkâmla ilgili hadîsleri bâblara ayırarak tedvîn etmeye başlamasıyla birlikte fikhî fırkalar şekillenmeye başlamış, her fırka kendisi için lazım gelen hükmü ilk önce Kur'ân'da bulmaya çalışmıştır. Bulamayanlar da icthatla hüküm vermeye başlamışlardır. Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabe'nin herhangi bir konudaki sözüne ulaşanlar ondan istifâde ederlerken, ulaşamayanlar da kendi görüşlerine göre izâh etmişlerdir<sup>594</sup>. Bu durumda bazı uygunsuz te'vîl ve tefsîrin de olduğu görülmüştür.

Sahâbîlerin değişik şehirlere dağılması ile birlikte ilim de onlarla beraber tabiîler tarafından söz konusu şehirlerde teallüm edilmiştir. Tebe-i tabiîn ise başta sahâbe olmak üzere tabiînin değişik şehirlerdeki ilimleri kaybolur endişesiyle tedvin etmeye başlamışlardır. Öncelikle hadîs toplamaya başlayan bu ameliyyede, tefsîrle alakalı bilgiler de derlenmeye başlanmıştır. Onun için ilk dönem tefsîrlerini toplayanlar aynı zaman da birer hadîscidir de. Meselâ hicrî ikinci asırda Ali b. Ebî Talha (ö.143/760) ve ikinci asrın başlarında yaşamış olan Mukatil b. Süleymân (ö.150/767), Şu'be b. Haccâc (ö.160/776), Süfyan es-Sevrî (ö.161/777), Veki' b. Cerrah, (ö.196/811), Yahya b. Sellâm (ö.200/815), Abrürrezzâk b. Hemmâm (ö.211/828), Sufyân b. Uyeyne (ö.198/813), ve İshâk b. Râyuha (ö.238/852) bu sahada önemli roller oynamaya başlamışlardır. Dördüncü asırda Taberî (ö.310/923), İbn Ebî Hatim (ö.327/940), İbn Hibbân (ö.354/965), Ebu'l-Leys (ö.383), beşinci asırda Sa'lebî (ö. 427/1035) altıncı asırda Beğavî (ö.510/1116) ve İbn Atıyye (ö. 546/1151) gibi rivâyet tefsîrinde ün yapmış müfessirler yetişmiştir.

Rivâyet tefsîrinin değişen şartlar neticesinde müslümanlara kâfi gelmemesinden dolayı yeni arayışlara gidilmiştir. Hicrî dördüncü asırda İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından ilk defa geniş çaplı müstakil bir dirâyet tefsîri kaleme alınmış daha sonra da altıncı asırda bu tarz tefsîr Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile zirveye çıkmış ve gelişimini tamamlamıştır.

<sup>593</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 7.

<sup>594</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu.....*, s. 111.

Yine hicrî ikinci asrın sonlarına doğru tefsîr hadîsten ayrı olarak müslümanların ibâdet ve muâmelatlarını ta'yîn edecek şekilde Kur'ân'daki ahkâm âyetlerinden istinbatlar yaparak fikhî bâblara göre ahkâm âyetlerinin tefsîri mâhiyetinde Şâfiî (ö.204/819) "*Ahkâmu'l- Kur'ân*" adında bir eser kaleme almıştır. Yine aynı yüzyılda Şâfiî'yi Ali b. Hacer (ö.224/858) ve İsmail b. İshâk (ö. 282/895) takip etmiştir. Bunların dışında Dâvûd ez-Zâhirî (ö.270/883), Tahavî (ö.321/933), Cessâs (ö.370/980), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), ve Kurtûbî (ö.671/1273) gibi müfessirler "*Ahkâmu'l-Kur'ân*" adı altında olgun ve mütekâmil eserler telif etmişlerdir.

Yine hicrî ikinci asır sekizinci asır aralarında siyâsî, sosyal ve hâricî sebeplerden etkilenip bir doktrin oluşturan Mu'tezile, Şia ve Hâricîler gibi bazı fırkalar da kendi düşünceleri ekseninde değişik tefsîrler meydana getirmişlerdir. Bu konuda Mu'tezile'nin en meşhur müfessirleri, Ebû Bekir el-A'sâm, (ö.236/850), Ali el-Cübbâî (ö.321/933) , Ebû Müslim Bahr el-İsfehânî (ö.322/934), Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1024), Ebu'l-Hasan er-Rummânî (ö.384/994) ve Zemahşerî (ö.538/1143)'dir. Bunlar arasında da en meşhurları Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1024) Tûsî (ö.460/1068) Tabatabâî (ö.1401/1981) ve Zemahşerî (ö.538/1143)'dir. Şia'nın kendi zaviyesinden ele aldığı pekçok tefsîrleri olsa da bugün elde mevcut olan en eski tefsîr Kummî (ö.370/970)'ye aittir. Bundan sonra ise hicri 6'ncı asır alimlerinden Tabersî (ö.548/1153)'nin tefsîri gelmektedir.

Diğer fırkalarda olduğu gibi Hâricîler de kendi görüşlerini savundukları bazı tefsîrler meydana getirmişlerdir. Hâricîlerin kollarından biri ve aynı zamanda günümüze ulaşan tek kolu olan İbâdiyye'nin tefsîrleri arasında şunlar sayılabilir<sup>595</sup>. Hicrî üçüncü asırda "Tefsîr-i Fârisî", dördüncü asırda "Tefsîr-i Huvârî", ile altıncı asırda "Tefsîr-i Ebî Ya'kûb" adlı tefsîrlerdir.

Tefsîrin doğuşu, tedvîvi, müslümanlar arasındaki sosyal-siyasal çatışmalar ile diğer din ve kültürlerle etkileşim bu döneme rastlasdığı için tefsîr de bundan büyük ölçü de etkilenmiştir. Etkileri günümüze kadar devam eden mümin-kafir tartışmaları ile itikâdî âyetlerin yorumlamasından doğan tevhid, adalet, vaad-vaîd, mürtekeb-i kebîre, husun-kubuh, istitaat, sıfatlar ve halku'l-Kur'ân tartışmaları hep bu dönemde yaşanmıştır. Abdest, nikah, zekat, miras gibi ahkâm âyetlerindeki ihtilâflar da âkidevî âyetlerden geri değildir. Dolayısıyla bu dönem ihtilâflar açısından çok hareketli geçmiştir.

<sup>595</sup>Zehabî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, I, 274, 275.

### 2.2.3. Hicri 7. Asırdan 14. Asra Kadar Olan Dönem

Bu dönemde Ehl-i sünnet İslâm dünyasına hâkim olmuş, Mu‘tezile ve Hâricîler gibi bazı fırkalar ya tamamen sahneden silinmiş ya da çok etkisiz kalmışlardır. Şia ise değişik kol ve varyantlarıyla devam etse de eski konumunu büyük ölçüde yitirmiştir. Kökleri ve temelleri tabiîn dönemine kadar uzayan rey ile tefsîr tartışmaları büyük ölçüde Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) gibi zevat sayesinde rayına oturmuş, siyâsî ve sosyal bunalımlar bir ölçüde eski konum ve hararetini yitirmiş, sınırların genişlemesiyle karşılaşılan yabancı din ve kültürler de müslümanlar karşısındaki önemlerini büyük ölçüde yitirmişlerdir. Bunun için her ne kadar hicrî 14. asra kadar bir çok tefsîr yazılsa da bunlar ilk dönem tefsîrleri gibi ne tamamen orijinal olabilmişler ne de Mu‘tezile, Hâricî, Fıkıh, Lügat ve Tasavvufî tefsîrler gibi ses getirebilmişlerdir.

Hicrî beşinci asırda haclı seferleri ve altıncı asırda Moğol istilaları İslâm dünyasında önemli çözümlere sebep olmuş, huzursuzluk ve tedirginlik baş göstermiştir. Bu nedenle ilimde duraklama, ardından taklit ve şerh dönemleri başlamıştır. Müfessirler yeni ve orijinal eserler ortaya koymaktan ziyade kendisinden önceki tefsîrlere şerh ve haşiyeler yazıp kendi mezheplerinin haklılıklarını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Meselâ, yazılması bu dönemlere rastlayan ve çok meşhur olan Beydâvî (ö.685/1286)’nin tefsîri, itizâli görüşler çıkarıldıktan sonra Zemahşerî (ö.538/1143)’nin tefsîrinin muhtasarı gibi durmakta hatta yer yer İsfahânî (ö.503/1109) ve Râzî (ö.606/1209) den de istifâde ettiği görülmektedir. Neseî (ö. 710/1310) de tefsîrini, Zemahşerî ve Beydâvî’nin tefsîrlerinden istifâde ederek hazırlamıştır. Suyûtî (ö. 911/1505)’nin tefsîri de kendisinden önceki tefsîrlerde yer alan rivâyetlerin derlenmesi şeklindedir. Yine bu dönemlerin meşhur tefsîrlerinden olan Hâzîn (ö.741/1340) tefsîri, Beğâvî (ö.516/1122) tefsîrinin muhtasarı gibidir. Beydâvî (ö.685/1286)’nin tefsîrinin bizzat kendisi, Zemahşerî, Râgıb el-İsfahânî’den ve Râzî’nin tefsîrlerinden istifâde edilerek yazılmasına rağmen Osmanlı döneminde bu tefsîre yüzlerce şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu yüzden bu metod pekçok müfessir şiddetle eleştirilmiştir<sup>596</sup>.

<sup>596</sup> Şimşek ,Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2004, s. 46.

İlk dönem kadar olmasa bile bu dönemde de çok önemli müfessirler ve tefsîrler vardır. Bunların başında rivâyet tefsîrinde, İbn Kesîr, Feyrûzabâdî, Alaaddin es-Semarkandî, Sealebî, ve Suyûtî gibi müfessirler gelmektedir. Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210'nin başarısının etkisiyle olsa gerek bu dönemdeki dirâyet tefsîrleri rivâyet tefsîrlerinden daha çoktur. Bunların başında da Nesefî (ö.710/1310), Hâzin (ö.741/1340), Ebu Hayyân el-Endülisî (ö.754/1353), Molla Gürânî (ö.813/1420), Celaleddin Mahallî (ö.864/1460), Suyûtî (ö.911/1505), İbn Kemal (ö.940/1598), Hatib Şirbînî (ö.977/1570), Ebussuud Efendi (ö.982/1374), Şevkânî (ö.1250/1834) ve Âlûsî (ö.1270/1854) gibi müfessirler yetişmiştir.

#### **2.2.4. Hicri 14. Asırdan Günümüze Kadar Olan Dönem**

Hicri 14. asra gelindiğinde ise modernizm, İslâm toplumunu entellektüel, bilimsel ve sosyopolitik kimliği ile etkisi altına almıştır. Bazı müslüman âlimler klasik modernizm denilen bir akımı temsil ederek, Batı'nın tesiriyle İslâm toplumunda meydana gelen ilmî, entellektüel ve sosyolojik problemlere cevaplar vermek zorunda hissetmişlerdir kendilerini <sup>597</sup>. Bu dönemin en önemli müfessirleri, Muhammed Abduh (1845-1905), Reşid Rızâ (ö.1935), Mustafa Merağî (ö. 1945) ve Seyyid Ahmed Han (1817-1898) dir. Bu şahıslar daha önce Osmanlı devleti tarafından yürürlüğe konulan ıslahatlardan etkilenecek farklı bir içerik ve yeni bir mesajla faaliyetlerini yürütmeye koyulmuşlardır. Bu düşünürlerin tefsîr ve yazılarında takip ettikleri ve onları diğer müfessirlerden ayıran en büyük özellikleri İslâm dünyasının yaşadığı, ilmî, ictimâî, siyâsî ve ekonomik sorunları ele almış olmaları, canlılığın, değişimin ve müslümanlar arasında yeniden farklılığın ve muhalefetin sembolü olmalarıdır. Bunlar arasında özellikle Muhammed Abduh, tefsîrin gelişip tekamüle ermesinden sonra tefsîr dünyasında pek görülmeyen aykırılık, radikal görüşler ortaya koyan şahıs olarak İctimaî-Edebi Tefsîr akımının kurucusu olmuştur.

Batı'nın ilmi gelişmelerinden etkilenen ve müslümanların geri kalmışlığının sebebini cehalete ve Kur'ân'ın hakkıyla anlaşılmasına veren Cevherî Tantavî de bütün ilmi ve bilimsel verileri kullanarak Kur'ân'ı ilmî tefsîr metoduyla açıklamaya ve yorumlamaya çalışan son dönem müfessirlerdendir.

---

<sup>597</sup> Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul 2005, 31.

Pakistan asıllı âlim Fazlur Rahmân da Batı'dan ve Batı'nın başta ilmi ve kültürel metinlere daha sonra da kutsal kitaplara uyguladıkları anlama metodunu Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanmaya çalışan bu noktada yeni anlama metotları geliştiren ve gelenekten çok farklı söylemlerde bulunan önemli isimlerden biridir.

### **2.3. Fayda ve Zararlarına Göre İhtilâf Çeşitleri**

#### **2.3.1. Alternatif Yorumların Tefsîre Faydaları**

İhtilâfların pekçok sebebi vardır. Bunların başında insanın fitrî yapısı ve kişisel özellikleri gelmektedir. Allah, bütün varlığı kendisinin esma ve tecellilerini göstermek için yaratmıştır. Esmâ ve tecellilerini daha bir belirgin şekilde göstermek için ise ona ruhundan üfleyerek onu ehsan-i takvîm suretinde ve birbirlerin farklı yaratmıştır. Bu farklılıklar da en çok onun düşünce dünyasında tezâhür etmiş ve bu fikri ihtilâflar yerinde kullanıldığı zaman insanlık ve alem için bir kazanç olmuştur. İnsanlığın ilerlemesi, tekâmül etmesi daha çok farklı görüş ve ihtilâflara izin verildiği dönemlerle sağlanmıştır. Dolayısıyla insanoğlunun gerçekleştirmeye çalıştığı her medeniyet projesinde ihtilâflar artmış ve bunun sonucunda da ortaya felsefî, ictimâî ve itikâdî mezhepler çıkmıştır.

Diğer yandan insanların irâdeli, akıllı ve düşünen bir varlık olması ihtilâf ve farklılıkları zorunlu kılmaktadır. Bu farklı eğilimler insanlar arasında pekçok konuda ihtisaslaşmaya vesile olmuş, bu sayede insanoğlu, Allah'ın kainatta yarattığı pekçok sırları açığa çıkarıp, onun büyüklüğünü gözler önüne sermiştir. Bunun sonucunda da insanoğlu hem yaşamını kolaylaştırmış, hem de bu kainatta pekçok varlıktan istifâde imkanı yakalamıştır<sup>598</sup>.

#### **2.3.1.1. Yorum Farklılıklarının Rahmet Olması**

Tefsîrdeki yorumların kahir ekseriyeti birbirine alternatif veya birbirinin tamamlayıcısı yorumlar olduğu için tefsîr için rahmet olmuştur. İlk dönem tefsîrlerinde bu yorumlar bazen meselenin bir yönünü ele alan veya örnekleme tefsîr tarzı şeklinde âyetin mânâ şumülünü daraltan açıklamalardır. Müteahirin dönemi müfessirleri de genellikle bir veya

---

<sup>598</sup> Reşid Rızâ, *Menâr*, VI, 281.

bir-iki anlamla iktifa etmeyip bütün görüşleri cem etmeyi tercih etmişlerdir. Bunun yanında kendi görüşlerini katarak tefsîr ilmine faydalı olmuşlardır.

Yüce Allah, ihtilâfın olumlu yönleri için Kur’ân-ı Kerîm’inde şöyle buyurmuştur. {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ} “O’nun varlığının ve kudretinin delillerinden biri de: Gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin farklı olmasıdır. Elbette bunda bilen ve anlayan kimseler için ibretler vardır”<sup>599</sup> âyetinde ifâde edilen ihtilâflar, insanlar arasındaki üslup ve ifâde farklılıklarını insana verilen düşünme ve muhakeme yeteneğinin verimliliğini, ilim, fikir ve sanat hayatının geliştirilmesindeki etkileri hatta medeniyetlerin temelinde bu farklılıkların yattığını ifâde etmektedir. Bunun yanında insanların dil ve renk husûsiyetleri temeline dayalı bilim dallarının alt disiplinlere ayrılması bu âyette dikkat çekilen olgu üzerinde düşünmenin önemini teyit ettiği gibi, bu alanlarda yapılacak yeni araştırmaların, konunun inceliklerine daha çok ışık tutan verilerin tespitine imkân sağlayacağı muhakkaktır<sup>600</sup>.

Yine başka bir âyette {الْم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ} {وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ بِيضٍ وَحُمْرٍ مُّخْتَلِفٍ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ} “Görmez misin ki Allah gökten bir su indirir. Onunla rengârenk, çeşitli meyveler yetiştiririz. Dağlardan da beyaz, kırmızı, siyah ve türlü türlü renklerde yollar var etmişizdir. İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan yine böyle türlü renklerde olanlar vardır. Kulları içinde ancak âlimler, Allah’ı lâzım geldiği tarzda tazim ederler. Muhakkak ki Allah, azîz ve gafurdur (mutlâk galiptir, çok affedicidir)”<sup>601</sup> buyurarak, Allah Teâlâ, ihtilâfların birer ibret ve rahmet olduğunu bildirmiştir.

“Ümmetimin ihtilâfında rahmet vardır”<sup>602</sup>, hadîsini de bu bağlamda ele almak daha isabetli görünmektedir. Bu hadîste ele alınan ihtilâf, müsbet ihtilâflardır. Yani tenevvü ihtilâflarında müfessirler, âyetin muhtevî olduğu mânâlardan birini tercih ederek misal göstermişlerdir. Çünkü onlar, Kur’ân’ı saptırma şöyle dursun, aksine Kur’ân’ın

<sup>599</sup> Rûm 30/22.

<sup>600</sup> Aldemir, *Kur’ân’a Göre İhtilaf*, s. 247.

<sup>601</sup> Fâtır 35/27, 28.

<sup>602</sup> “İhtilâfü ümmetî rahmetün” ; Ebû Dâvud, “Akziye” 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 230-236; Suyûtî, *el-Fethu’l-kebîr*, I, 61; Aclûnî, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ*, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabiyye, Beyrut, h., 1351, I, 64.

anlaşılması için çalışırlar. Bu tür ihtilâflarda mesele, Kur’ân’ın daha iyi anlaşılmasıdır. Bu da hangi müfessir tarafından ortaya konulursa konulsun müslümanlar için övünç vesilesidir. Amaç ve gaye hakkın ortaya çıkması ve onun kabullenilip benimsenmesi olduğu için bu tür ihtilâflar Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından övülmüş ve teşvik edilmiştir. Zaten tefsîrde meydana gelen ihtilâfların da çoğunluğu bu şekilde oluşmuş farklı görüşlerdir. Bu tür ihtilâflara mücade edilmeseydi, dini hükümlerin pekçoğunu bihakkın anlamak çok zor olurdu. Bunun yanında insanın irâdesine, aklına ve mantığına değer verilmemiş olunur; bunun sonucunda da; metin ve nakillerin sağlam ile çürüğünün ayırt edilmesi mümkün olmazdı<sup>603</sup>.

### 2.3.1.2. İhtilâflar Arasında Tercih Hakkı Vermesi

Kur’ân-ı Kerîmde, ihtilâf kavramının yanında bazen bu kavram kullanılmadan da bazı ihtilâf çeşitlerine değinilmiştir. Meselâ Hz. Dâvûd ile oğlu Hz. Süleyman arasında vukubulan hâdisede Yüce Allah *وَ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ* { فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُنَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَعَلَّمْنَا سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ } “*Davud ile Süleymanı da... Hani bir defasında onlar bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Şöyle ki: Geceleyin bir grup insanın koyun sürüsü ekin tarlasına yayılmış, zarar vermişti. Biz de onların bu hükümlerine tanık oluyorduk . Biz çözümü ihtiva eden hükmü Süleyman’a bildirdik. Bununla beraber, her birine bir hüküm ve bir ilim verdik. Dağları ve kuşları Davud’un emrine verdik. Onunla beraber takdis ve ibadet ederlerdi. Biz dilediğimiz her şeyi yapma kudretine sahibiz*”<sup>604</sup> buyurmaktadır. Bu âyette bahsi geçen hüküm hakkında Hz. Dâvûd, davarın kıymeti, zararın miktarına eşit olduğu için, onun tazminat olarak tarla sahibine verilmesine hükmetmiş, oğlu Hz. Süleyman ise, tarlanın davar sahibine verilip eski haline gelinceye kadar ona bakmasını, davarın da tarla sahibine teslim edilip tarla önceki haline gelinceye kadar sütünden, yavrularından, tüylerinden faydalanmasını taraflar için daha uygun bulmuştu. Babası da onun bu içtihadını beğenmiştir. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’ın bir konu hakkında farklı hüküm ve değerlendirmeleri o meselenin en iyi şekilde çözülmesine sebep olduğu gibi bu farklı hüküm ve değerlendirmeler tercih ve seçim hakkında sahip olmayı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla tenevvü/müsbet/olumlu ihtilâflar çoğu zaman söz konusu mesele hakkında en doğru ve en uygun hükmün verilmesini sağlamaktadır.

<sup>603</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 39.

<sup>604</sup> Enbiyâ 21/78-79; Sebe’ 34/10; Sâd 38/18, 19; KM, Mezmurlar 148/7-10.



Onun için İslâm şûrâ müessesinin üzerinde hassasiyetle durmuş ve bu konuda ümmete işlerini istişare ile yapmalarını emretmiştir<sup>605</sup>. Çünkü istişare sırasındaki ihtilâflar, farklı görüşler, zihinleri geliştirme ve fikirleri aşılama görevini yerine getirmektedir. Böylece farklı seviyelerdeki akılların vardığı sonuçlar, bu birliktelik ve işbirliği sayesinde en mükemmele ulaşmaya hem zemin hazırlamakta hem de buna imkan sağlamaktadır. Çünkü ihtilâflar, düşünceyi geliştirmekte, meseleyi derinlemesine araştırmaya itmekte ve üzerinde ihtilâf edilen konunun çeşitli yönlerine muttali olma imkânını vermektedir<sup>606</sup>.

Tefsîr ihtilâflarının ekserisi tenevvü şeklinde tezahür ettiği için neredeyse bunların hepsi hakikatte ihtilâf olmayıp, bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifade edilmesinden veya muhatapların dikkatlerinin bir konunun farklı vechelerine çekilmek istenilmesinden kaynaklanan, farklı görüşler ve değişik tefsîr beyanlarıdır. Bu tür ihtilâflar caiz kabul edilmiş ve övülmüştür<sup>607</sup>.

Bu konuyla ilgili bir örnek de { أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً } "...Veya ihtiyaç gidermekten gelmiş yahut hanımlarınızla yatmış olur da gusledecek su bulamazsanız,..."<sup>608</sup> âyetidir. Nisâ ve Mâide surelerinde geçen لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ibaresi hem "el ile dokunmak hem de cinsel ilişki" olarak tefsîr edilmiştir<sup>609</sup>. "El ile normal olarak dokunma" şeklinde tefsîr edenler Hamza ve Kisâf'den elifsiz olarak gelen sülâsiden لَمَسْتُمُ şeklinde okunan kırâatı esas almış, "cinsel ilişki kurmak" olarak tefsîr eden Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir ise bu iki kârînin dışındakilerin okuduğu müfâale babından لَمَسْتُمُ kırâatini esas almışlardır<sup>610</sup>. Birinci kırâate göre لَمَسْتُمُ fiili tek kişide cereyan etmektedir. Başta İbn Ömer olmak üzere İbn Mes'ud, Said b. Cübeyr, İbrahim Nehâi ve Zührî bu fiilin elle dokunma anlamına geldiğini söylemişlerdir<sup>611</sup>. Hamza ve

<sup>605</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 327.

<sup>606</sup> Taha Cabir, *Edebü'l-ihtilâf fi'l-İslâm*, el-Ma'hedü'l-âlem, Riyad 1992, s.11; Aldemir, *Kur'an'a Göre İhtilâf*, s. 244.

<sup>607</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm.*, I,128-130; Şâyi', *a.g.e.*, s. 14.

<sup>608</sup> Nisâ 4/43, Mâide 6/5.

<sup>609</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 187, 188; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 476-478.

<sup>610</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-Kirâati's-seb'*, (thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-risâle, Dimeşk 1394/1974, I, 391, 392; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-Kirâati's-seb'*, s. 96; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-aşr*, II, 250; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, V, 223; Suyûtî, *İtkân*, II, 226; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 44; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tesiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, II, 440.

<sup>611</sup> İbnü'z-Zencele, *Huccetü'l-Kirâat*, (thk. Sa'idü'l-Afgânî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1979, s. 204-206; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-Kirâati's-seb'*, I, 391; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 86, 87; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 45, 46.

Kisâi'nin dışındakilere göre ise fiil müfâale babından gelip karşılıklı ilişkiyi ifâde ettiği için meydana gelen olayın iki kişi arasında vuku bulunduğunu göstermektedir. Hz. Ali, İbn Abbâs, Hasan Basrî, Katâde ve Mücâhid'in tercih ettiği bu görüşe göre لَامَسْتُمْ fiili cinsel ilişki anlamına gelmektedir<sup>612</sup>.

Bu iki farklı kırâatten hareketle fakihler hüküm olarak değişik sonuçlara varmışlardır. İmam-ı A'zâm لَامَسْتُمْ kırâatini esas alarak söz konusu kelimenin cinsel ilişki anlamına geldiği ve normal dokunmaların abdesti bozmayacağını ileri sürmüştür<sup>613</sup>. Her ne kadar bazı âlimler لَامَسْتُمْ ifâdesinin de elle dokunma mânâsına gelebileceğini söyleseler de O, bu görüşü kabul etmeyip bunun cima olduğunda ısrar etmektedir<sup>614</sup>. Şafî mezhebi ve Zâhirîler ise لَمَسْتُمْ kırâatını tercih ederek, nikahın ebedi olarak yasaklandığı mahremlerin dışında herhangi bir kadına dokunmanın abdesti bozacağı kanaatine varmıştır<sup>615</sup>. Hanefîler bu konuda hafifletme yolunu seçerlerken Şafiiler ise işi sağlama bağlamaya ve ihtiyata riâyet etmişlerdir<sup>616</sup>. İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel de mutlâk anlamdaki dokunma fiilini iki şekilde algılayarak, şehvetli dokunmanın abdesti bozacağını, şehvetsiz dokunmanın ise abdesti bozmayacağını savunmuşlardır<sup>617</sup>. Zeccâc, âyetin bu bölümüne hiç değinmemiştir<sup>618</sup>. Mâtürîdî; İbn Abbâs, Ubeyd ve Atâ'dan rivâyetle bu kelimenin cimadan kinaye cinsel ilişki olduğunu ifâde etmiştir<sup>619</sup>. Şevkânî de tefsîrinde bu konuda ihtilâfların meydana geldiğini ve söz konusu âyetin hem cinsel ilişki hem de elle dokunma olarak tefsîr edilebileceğini belirtmiştir<sup>620</sup>.

Bu konuda en meşhur âyetlerden bir tanesi kadınların boşanması durumunda beklemesi gereken قُرُوءَ /kurû'in kelimesinde meydana gelmiştir. Bakara sûresinde geçen {وَالْمُطَلَّاتُ} *Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç âdet beklesinler*<sup>621</sup> âyetindeki قُرُوءَ kelimesi, قُرء kelimesinin çoğuludur. قُرء

<sup>612</sup> İbnu'z-Zencele, *Huccetü'l- Kırâat*, s. 204-206; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-Kırâati's-seb'*, I, 391; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 86, 87; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 45, 46.

<sup>613</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 369, 370; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 223; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 599; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 564.

<sup>614</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 223.

<sup>615</sup> Ateş, *Çağdaş Tesir*, II, 291, 292.

<sup>616</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 564.

<sup>617</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 142- 151; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 223; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tesiri*, II, 292; Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, s. 176.

<sup>618</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 54-56.

<sup>619</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 428.

<sup>620</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 599.

<sup>621</sup> Bakara 2/228; Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessrîn*, s. 100.

ise hem temizlik hem de hayız halinin adıdır<sup>622</sup>. İki anlama gelen bu kelime ile âyetin mânâsı üzerinde ihtilâf edilmiştir. İmam Malik ile Şafî, Hz. Aişe, İbn Ömer ve Zührî'nin yolundan giderek tuhur mânâsını tercih etmişlerdir. Hz. Aişe'den rivâyet edilen "Cariyenin boşanması iki kez ve iddeti iki hayız"<sup>623</sup> hadîsine ve İbn Ömer'den nakledilen bazı haberlere göre iddetten hayızın kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira hür kadın ile cariye'nin iddetlerinde bazı konularda farklılıklar olsa bile bu konuda her ikisi de aynı özelliklere sahiptir. Âyetin siyak ve sibakı da buradaki kasdın hayza işaret ettiğini göstermektedir. Çünkü rahmin temizliği ancak hayızla anlaşılabilir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî âlimleri de bu kanâate sahip olmuşlardır. Aynı zamanda bu görüş sahabenin de kahir ekseriyetinin görüşüdür<sup>624</sup>. Mâtürîdî, bu kelimenin her iki anlama geldiğini ifâde ettikten sonra tuhur mânâsının daha uygun olacağını ifâde etmiştir<sup>625</sup>. Tabersî de bu kelimenin hem tuhur hem de hayız anlamına geldiğini bazı şiiirlerden iştişad yaparak açıklamaya çalışmıştır<sup>626</sup>. Şevkânî, bu âyetin Talâk sûresi 4. âyetiyle neshedildiğini ifâde ettikten sonra, söz konusu kelime ile alakalı olarak ortaya konulan değişik görüşleri aktarmıştır<sup>627</sup>. İbn Aşûr da bu kelimenin hem tuhur hem de hayız anlamına geldiğini ifâde etmiş ve konudaki görüşleri tefsîrinde ayrıntılı olarak aktarmıştır<sup>628</sup>.

Tefsîrdeki bu ihtilâflar, farklı düşünceleri yansıtmaktadır. Bu da kendiliğinden ortaya çeşitliliği çıkarmaktadır. Bu durum da sosyalpsikolojide çatışmanın/ihtilâfın, farklı düşüncelerin gelişmesi ve bunların ifâde edilmesi sonucuyla yeniliğe ve yaratıcılığa katkıda bulunması şeklinde izah edilmiştir.

### 2.3.1.3. Tefsîrde Anlam Zenginliği Oluşturması

Kur'ân bitmez tükenmez bir hazinedir. Tarihin belli bir zaman ve mekanında nazil olmasına rağmen zaman ve mekanlar üstü bir kitaptır. Bundan dolayı asr-ı saadet

<sup>622</sup> Cevherî, *Sıhah*, I, 64, 65; İsfehânî, *Müfredât*, s. 402; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 131; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 298, 300; Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessrîn*, s. 100; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>623</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk" 6; Tirmîzî, "Talâk" 7; İbn Mâce "Talâk" 30; Dârimî, "Talâk" 17, 18.

<sup>624</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 604, 605; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 105, 106; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 158; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43; Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessrîn*, s. 100, 101; Şâyi', *a.g.e.*, s. 82; Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 361, 362.

<sup>625</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 178.

<sup>626</sup> Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, I,II, 421.

<sup>627</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 300.

<sup>628</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 390, 391.

döneminden beri bütün insanlık ondan hissesini aldığı gibi kıyamete kadar hatta kıyametten sonra da O'ndan hissesini alacaklardır. Hal böyle olmakla beraber hiç kimse Kur'ân-ı Kerîm'i tam anladığını iddia edemez. Ancak asırların geçmesi ve zamanların başkalaşması, ilim ve teknolojinin gelişmesiyle O'nun ortaya koyduğu gerçekler daha da iyi anlaşılmaktadır.

Bir söz veya kelamın güzelliği, derinliği ve cezaleti genelde şu dört özelliğe bağlıdır. Bunlar, başta mütakellim olmak üzere muhatap, maksad ve makamdır. Yani bir kelamın mükemmelliği sözün kim tarafından kime, niçin ve hangi makamda söylendiği çok önemlidir. Bu cümleden olarak Kur'ân-ı Kerîm'in eşsizliği ve mucizliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü O'nun mütakellimi Yüce Allah'tır. İşte Yüce Allah tarafından vahiy yoluyla insanların en güzel ve en mükemmeli olan bir zatın şahsında bütün insanlığa indirilmiş olan bu ilahi kelamın da eşi benzeri olmayacaktır. Bundan dolayı Kur'ân'ın bu inceliklerine vakıf olmak için asırlarca, binlerce ve kütüphaneler dolusu tefsîrler meydana getirilmiştir.

İlk dönemlerde tefsîr sadece sebab-i nüzûl ve garipleri bilmekten ibaret iken daha sonra rivâyetlerin tedvin edilme işlemine girilmiştir. Daha sonra bu rivâyetin yanında bir de dirâyet tefsîri oluşturulmuştur. Kur'ân sadece bir mânâyı değil pekçok mânâları ifâde ettiği için Ferrâ ve İbn Kuteybe gibi müfessirler tarafından lügavi ve edebi tefsîrler, dinin ahkamlarıyla ilgili konularına ihtiyaç duyulduğunda ahkam tefsîrleri<sup>629</sup>, toplumsal yönüne ağırlık veren ictimâî, belli bir konunun eni konunun incelenmesi için konulu tefsîrler oluşturulmuştur.

Tefsîrde son zamanlarda meydana gelen ihtilâflardan ve tefsîrde anlam zenginliği oluşturan farklı görüşlerden bir tanesi kadının örtünmesi konusundaki ihtilâflardır. Örtüyle alakalı olan bir âyet-i kerîme de şöyle ifâde edilmiştir. *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا* {*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mümin kadınlara söyle: Ev dışına çıktıkları zaman dış elbiselerini üzerlerine salıversinler. Böyle yapmaları onların iffetli tanınmaları ve kendilerine sarkıntılık edilerek incitilmemeleri yönünden en uygun bir davranıştır. Allah gafurdur, rahîmdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur)*}<sup>630</sup>. Özellikle son

<sup>629</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 209-232; 463-522.

<sup>630</sup> Ahzâb 33/59; KM, I Korintos 11/ 5-6.

dönem müfessirleri bu âyette geçen جَلَابِيهً “celâbîhin” (m. cilbâb)’in ne olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazı müfessirler bununla kastedilenin başörtüsü olduğunu söylerlerken bazıları da baştan aşağıya uzanan normal elbiselerin üzerine giyilen dış elbisesi olduğunu ifâde etmişlerdir. Bu konuda Yıldırım şöyle demektedir. “Cahiliye Araplarında kadınlar örtünmeye dikkat etmezlerdi. Erkeklerin dikkatlerini çekecek tarzda açılıp saçılan kadınlar fazla idi. Böyle kadınlar erkeklere ümit verdiklerinden, onlar tarafından ilgi görürlerdi. İslâm kadının haysiyetini yüceltmek ve ahlâksız erkekler tarafından rahatsız edilmelerini önlemek için, iffetlerinin bir alameti olarak örtünmelerini emretti. Cilbab (dış elbise) gözler açık olsa da yüzün büyük kısmını, gerdanı ve bütün bedeni örten elbisedir<sup>631</sup>. Şimşek de Yıldırım’la aynı görüşü benimseyip bunun dış elbise olduğunu söylemiştir<sup>632</sup>.

Müfessirlerin belirttiklerine göre bu âyette ifâde edilen أَنْ يُعْرَفْنَ “tanınmaları için” ibaresini hür kadınların cariyelerden ayrı olduğunun anlaşılması içindir. Böyle düşünen müfessirlere göre müslüman kadınların cilbab giymelerinin sebebi onların tanınmalarıdır. Ancak kadının bu cilbabı sadece onların tanınmaları yani cariyelerden ayrılmaları ve farkedilmeleri için denilirse birtakım yanlış te’villere yol açabilir. Çünkü âyette geçen “tanınmaları için” den sonra hemen فَلَا يُؤْتَيْنَ “incitilmemeleri” ifâdesi gelmektedir. O halde kadınların üzerine giydikleri bu cilbâb hem onların tanınmalarını hem de onların incitilmemelerini sağlayacaktır.

Yine konuyla alakalı olarak Yüce Allah وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُعْرَفْنَ إِلَّا بِذِيئِهِنَّ إِلَّا لِمَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ { *“Mümin kadınlara da bakışlarını kısımlarını ve edep yerlerini günahattan korumalarını söyle! Yine söyle ki mecburen görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerini kapatacak şekilde örtsünler...”*<sup>633</sup> şeklinde buyurmuştur. Cahiliyye döneminde kadınlar başörtülerinin uçlarını arka taraftan sarkıtır, ön taraf ve boyunları açık kalmakta idi. Onun için âyet-i kerîme ön tarafların

<sup>631</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 425.

<sup>632</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s. 329. Bkz. Cebeci, Lutfullah, *Kur’ân’a Göre Takvâ*, Seha Neşriyat, İstanbul 1985, s. 179-182.

<sup>633</sup> Nûr 24/31.

yani göğüslerinin üzerine doğru örtünün sarkıtılmak suretiyle örtünmelerini emretmektedir<sup>634</sup>.

Yine müfessirler bu âyet-i kerîmede ifade edilen “ زَيْنَتُهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ” süsten kendiliğinden görünen kısımlar”la neyin kastedildiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Burada “süsten görüneneler kısmı” bazı müfessirler yaratılıştan gelen süsleri yani el yüz gibi güzellikleri derken, bazıları da süs mahalleri demiştir<sup>635</sup>. İbn Mes’ûd, bir kadının süs mahalleri, el, yüz ile birlikte gözlere sürülen sürme, yanaklara sürülen allık, ellere yakılan kına ve parmaklara takılan yüzük ve kollara takılan bileziktir demiştir<sup>636</sup>. Diğer bazıları da rüzgar ve herhangi bir sebepten dolayı istek dışı açılan uzuvlardır demişlerdir. Bazı müfessirler de bundan maksad kadının eli yüzü dahil tüm bedenidir. “Görünen”den maksad da elbisenin dış süsüdür demişlerdir<sup>637</sup>. Elmalılı, doğal güzelliklere daha çok “cemal” denilmesine rağmen Âl-i İmrân 3/14 âyetinde olduğu gibi zinet denilmektedir” demektedir. Dolayısıyla “zinet” kelimesinin doğal güzellikler için de kullanıldığını ifade etmiştir<sup>638</sup>. Hasan Basrî, zinetin elbise<sup>639</sup>; görünenlere İbn Mes’ûd, rida, İbn Abbâs, sürme ve yüzük; Said b. Cübeyr ve Atâ, yüz ve el, Katâde, sürme, bilezik ve yüzük<sup>640</sup> İbn Abbâs ise, yüz, sürme, göz, ayak ve yüzüktür şeklinde değerlendirmişlerdir<sup>641</sup>.

İmâm Taberî bu konuda adeti olduğu üzere kendisinden önceki rivâyetleri verdikten sonra bu rivâyetlerin içerisinde en uygunun eller ve yüzün kastedilmiş olacağını ifade etmiştir. Böyle olunca da bu organlarla alakalı olarak sürme, yüzük, bilezik ve ellere yakılan kınanın da bu kapsama dahil olacağını belirtmiştir. Ona göre bir kadının namaz kılarken avret yerleri olarak yüz ve elleri dışında bütün vücudunun kabul edildiğini söylemiştir. Hal böyle olunca bir kadının yüz ve ellerini açık bırakmasının bir sakıncası olmayıp bu âyet ellerle yüzü kastetmektedir demiştir<sup>642</sup>.

<sup>634</sup>İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, X, 106; Gönenç, Halil, *el-Mevsuâtü'l-fıkhiyye el-müeyyessere*, İstanbul 1992, I, 137.

<sup>635</sup>İbnü'l-Arabî *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 1356.

<sup>636</sup>İbnü'l-Arabî *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 1356.

<sup>637</sup>Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII, 206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 274, 275; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 13, 14.

<sup>638</sup>Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 14.

<sup>639</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 156.

<sup>640</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 156.

<sup>641</sup>Geniş bilgi için Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 156-162.

<sup>642</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 159.

Cessâs da Taberî gibi kendisinden önceki bütün rivâyetleri serdettikten sonra müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü şöyle ifâde etmiştir. “Mezhebimize göre âyette kastedilen yüz ve ellerdir. Çünkü sürme yüzün, kına ve yüzük de ellerin süsüdür. Yüz ve ellerin süsüne bakmak caiz olunca ellere de bakmak caiz olur. Kadının yüz ve ellerinin açık olması da bunların avret olmadıklarının bir göstergesidir. Eğer yüz ve eller avret olsaydı kadının namazında bunların kapatılması gerekirdi. O halde şehvetsiz olarak bir erkek kadının yüz ve ellerine bakabilir. Hatta evlenme niyeti ve durumunda o kadına şehvetle bakmasında bile bir sakınca yoktur” demiştir<sup>643</sup>.

Ebu Bekr İbnü'l-Arabî tarafından “görünen süs” konusunda üç görüş ileri sürülmüştür. İbn Mes'ûd'dan bununla kastedilen sadece elbiseler; İbn Abbâs'dan, sürme ve yüzüktür, buna bilezikleri de dahil edenler vardır. Üçüncü görüş olarak da bununla kastedilen yüz ve ellerdir. Bu görüşle sürme ve yüzük kastedildiğini söyleyen ikinci görüş bir ölçüde birbirleriyle örtüşmektedir. Diğer yandan ise bu iki görüş arasında bazı farklar da vardır. Çünkü el ve yüzleri kastedenler süs olarak sadece bunları kabul etmekte sürme ile yüzüğü bunun dışında tutmaktadırlar. Böyle olunca elde yüzük gözde de sürme olunca bunların da örtülmesi gerekmektedir. Çünkü sürme ve yüzük gizli süs kapsamına girmektedir. Bilezikler konusunda ise ihtilâf edilmiştir. Hz. Aîşe bilezikleri kollara takıldığı için görünen kısma dahil ederken Mücâhid ise onları süs kapsamına dahil etmektedir. Çünkü bilezikler ellere değil kollara takılmaktadır. Sahih olan görüş her nereden bakılırsa bakılsın yüz ve eller görünen süs kapsamındadır. Çünkü ibadet olarak yapılan namaz ve hac da bunlar açıkta kalmakta, zaten uygulama olarak da bunlar görünmektedir<sup>644</sup>.

Fahrüddîn er-Râzî de bu konudaki değişik görüşleri ifâde ettikten sonra İslâm şeriatının hanif, kolay ve musamahakar olduğunu ve bunların açılmasının zaruret olduğundan dolayı (yüz ve ellerin avret olmadığı noktasında) ittifâkın olduğunu belirtmiştir<sup>645</sup>. İbn Kesîr de görünen kısımların cumhura göre yüz ve eller olduğunu belirtmiştir<sup>646</sup>. Bunun yanında müfessirler ayakların ve sesin de avret olup olmayacağı konusunda ihtilâf

<sup>643</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut t.s. III, 315, 316.

<sup>644</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1356, 1357.

<sup>645</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII, 207.

<sup>646</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 274, 275.

etmişlerdir. Râzî'ye göre kadınları ayakları avret iken sesleri avret değildir. Çünkü Hz. Peygamberin eşleri erkeklere hadîs rivâyet etmişlerdir<sup>647</sup>.

Elmalılı ise bu konuda şöyle demektedir. “Ancak zahir olan başka; o süslerden dışa gelenler örtülse bile görünmesi tabii olanlar bu hükümden ziyade başka bir hükme tabiidirler. Bunlar ise yüz ve ellerle örtünün dış taraflarıdır. Çünkü örtünün kendisi de kadının bir zinetidir. Bunun dışının görülmesi de mecburidir. El ve yüzün de namaz da görülmesi adettendir. Ebû Dâvûd da zikredilen bir hadîste Hz. Peygamber Hz. Esmâ'ya “Yâ Esmâ! Kadın bülüğa erince ondan görülebilecek ancak şudur demiş kendi yüz ve ellerine işaret etmiştir”. Çünkü bir kadın iş yaparken, zaruri ihtiyaçlarını taşıırken hatta örtmesi gereken bir şeyi örtmek için ve görme ve nefes alma gibi durumlarda da yüz örtüldüğü takdirde pekçok zorluklar vardır. Bir de şahitlikte, mahkemede ve nikahta yüzün açılmasına ihtiyaç vardır. Bunların dışındakilerin açılması, görünmesi, bakılması haram ve namahramden de korunmak için örtülmesi gerekmektedir.<sup>648</sup>

#### **2.3.1.4. Kur'ân'ın Daha İyi Anlaşılmasını Sağlaması**

İslâm ilim tarihi ve medeniyeti içerisinde tefsîr ilmindeki ihtilâflar daha da önem arz etmektedir. Çünkü tefsîr ilmi hem Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası iken diğer yandan da Kur'ân sayesinde başta Allah, insan, melekler olmak üzere bütün kainatı anlama gayretidir. Her ilmî eserin muhatapları tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için erbabları tarafından açıklanması ve yorumlanması gerekmektedir. Allah'ın bütün insanlığa evrensel bir mesaj olarak gönderdiği Kur'ân'ın da böyle bir açıklamaya ve açıklanmaya elbette ki ihtiyacı vardır. Nüzûlüyle beraber de bu ihtiyaç tefsîrlerle yerine getirilmiştir. Hz. Peygamber ve sahâbîler başta olmak üzere günümüze kadar bütün alim veya müfessirler kendi ilmî seviyeleri ve içinde buldukları çağın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak Kur'ân'ı tefsîr etmişlerdir.

İslâmiyetin ilk devirlerinde müslümanlar Kur'ân'ın zapt, ezber ve amel yönünüyle daha fazla uğraştıkları için tefsîr edilen âyetlerin sayısı hem çok az olmuş hem de bu tefsîr, sebab-i nüzûl ve garipleri bilmekten ibaret olmuştur. Zamanın geçmesiyle insan tefekkürü, düşüncesi geliştikçe ve hâdiseler çoğaldıkça tefsîr de genişlemiş ve gelişmiştir. Naklî tefsîrin yanında zamanla aklî tefsîr de gelişmeye başlamıştır.

<sup>647</sup>Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII, 207.

<sup>648</sup>Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 14, 15.



Fütuhatler ve ticârî faaliyetler sonucu İslâm devletinin sınırları genişlemiş, diğer din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Bu yabancı etki ve unsurlar Kur'ân'ın anlaşılma ve yorumlanma noktasında bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'ın doğru anlaşılması için öncelikle tefsîre önem verilmiş, Mekke, Medine ve Kufe başta olmak üzere tefsîr dersi halkaları oluşturulmuştur<sup>649</sup>. Bunlar arasında da en dikkat çekenlerden bir tanesi İbn Mes'ûd'un Kufe'de kurduğu tefsîr medresesidir. Çünkü bu medrese Hicaz'ın aksine beldenin kültürel yapısına bağlı olarak daha çok aklî esaslar üzerine kurulmuştur. Aklî esaslar üzerine kurulduğu için de ilk ictihadî hareketlere bu medresede rastlanılmış ve rey ekolü olarak isimlendirilmiştir<sup>650</sup>. Zamanın geçmesiyle ilim ve teknolojiye ilerlemeler kendisini tefsîrde de hissettirmiş, tefsîr gelişmeye ve ilerlemeye başlamış, her müfessir uzman olduğu ilim dalının avantajlarını kullanarak Kur'ân'ı ağırlıklı olarak o yönde tefsîr etmiştir. Bunun tabîî bir neticesi olarak da tefsîr ilminde farklı eğilimler ve değişik yorumlar ortaya çıkmıştır. Meselâ Râzî tefsîrinde kelâm konuları ağırlık kazanmış, Kur'ân'daki itikâdî konulardan bahseden âyetlerin anlaşılmasında büyük hizmetler yapmıştır. Beydâvî, tefsîrinde Arap dili ve belâgat nüktelerine çok önem vermiş, Kurtûbî de ahkam âyetlerini bir fakih gibi açıklayarak âyetlerden nasıl hüküm çıkarılıp uygulanacağını göstermiştir. Ve her müfessir sahip olduğu bilgi birikimine göre âyete mânâ vermiş, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Bir âyete farklı açılardan yaklaşılması veya üzerinde ihtilâf edilmesi o âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Meselâ, Kur'ân-ı Kerîm'de zekatın kimlere verileceği açıkça bildirilmiş fakat bunun teferruatına girilmemiştir. {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا} *Zekâtlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, kalpleri İslâma ısındırılacak olanlara, esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve gariplere mahsustur. Allah tarafından kesin olarak böyle farz buyuruldu. Allah âlimdir, hakîmdir (her şeyi bilir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)*<sup>651</sup>. Bu sekiz sınıf konusunda tefsîrde değişik yorumlar yapılmıştır. Özellikle Batıda gelişen tarihselciliğin etkisinde kalan bazı müfessir veya âlimler *“müellefe-i*

<sup>649</sup>Geniş bilgi için Bkz. Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 59-80.

<sup>650</sup> Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 339; Duman, Zeki, “Tabiî Döneminde Tefsîr Faaliyetleri” *EÜİFD*, Kayseri 1987, s. 225 .

<sup>651</sup> Tevbe 9/60; Benzer âyetler için Bkz. Bakara 2/177, 215.

*kulûb/kalpleri İslâma ısındırılacak olanlar*”, ibaresini Kur’ân’ın tarihselliğine örnek göstermişlerdir. İslâm’ın evrensel bir din olduğundan hareketle cumhur, bu fikre muhalefet etmiş bu uygulamanın bazı özel şartlarını ortaya koyarak onların bu düşüncelerini çürütmüşlerdir<sup>652</sup>. Cumhura göre bu âyette yer alan وَالْمَوْلَقَةَ قُلُوبُهُمْ “*müellefe-i kulûb*”, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlar ya da yeni müslüman olup da İslâm kalplerine iyice yerleşmemiş olanlar ile İslâm’a taraftar ve yardımcı kazanmak, onların zararların korunmak için kendilerine pay verilen şahıslardır<sup>653</sup>.

Hz. Ömer zekat fonundan müellefe-i kulûb’a ayrılan bu payları kaldırmıştır<sup>654</sup>. Onun bu uygulaması daha sonra sahabe tarafından icma ile kabul edilmiştir. Bu uygulama ilk bakışta âyete muhalif gibi görünmektedir. Oysaki âyetteki hükmün mentuk ve menatına bakıldığı takdirde herhangi bir müşkil bulunmamaktadır. Çünkü âyette zekat verilecek sekiz sınıf, zekat almaya uygun özellikleri ile zikredilmiştir. Bunlar ise fakirlik, miskinlik, zekat toplama görevi, Allah yolunda cihat etme...gibi özellikler bu hükmün üzerine bina edildiği illetlerdir. Âyete biraz daha dikkatli bakıldığında hüküm şahıslara değil yukarıda sayılan vasıflara bağlanmıştır<sup>655</sup>. Fıkıh usûlünde “hükmün müştak üzerine olması, me’hâzi iştikakta, hükmün illetini gösterir”<sup>656</sup>. Kısaca ifade edilmesi gerekirse söz konusu âyette müellefe-i kulûb’a zekat verilmesi hükmü İslâm adına kalplerin ısındırılmasına bağlanmıştır. Âyette geçen “müellefe” kelimesi de zaten “te’lif” ten türemiştir. Fıkıh usûlü diliyle söylemek gerekirse hükmün illeti te’liftir. Bundan dolayı müellefe-i kulûb’ta hükmün menatı yine te’liftir. Yüce Allah bu hükmün gerçekleşmesini kalplerin ısındırılmasına bağlamıştır. Bu özellik ne zaman geçerli olursa ona bağlı olarak hüküm de geçerli olur. Ve bu özelliklere sahip olanlara zekattan pay verilir. Eğer bir hükmün menatı olmazsa ona bağlı olarak illet de olmaz. Onun için Hz. Ömer İslâm’ın bütün güç ve ihtişamıyla ortada olduğunu söyleyerek, zekat fonundan müellefe-i kulûb’a zekat verilmesini kaldırmıştır. Onun bu şekilde âyetin

<sup>652</sup> Karaman, Hayreddin ve dğr. *Kur’ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, s. 94-98.

<sup>653</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 195.

<sup>654</sup> Askalânî, *el-İsâbe*, Matbaatü’s-saade, Bağdat 1328, IV, 769; Beyhâkî, *Sünen-ü kübrâ*, Dâiratü’l-meârifeti’l-Osmaniyye, Haydarâbâd, h. 1353, VII, 20.

<sup>655</sup> Bûtî, Said Ramazan, *Davâbitü’l-maslaha fi’ş-şerîati’l-islâmiyye*, Müessesetü’r-risâle, Suriye 1992, s. 143, 144.

<sup>656</sup> Kardâvî, Yûsuf, *İslâm Hukukunda Zekat*, (trc. İbrahim Sarmış), Kayıhan Yay., İstanbul 1984, s. 83.

illetine yönelik açıklaması isabetli bulunarak başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere bütün sahâbîler tarafından itirazsız olarak kabul edilmiştir<sup>657</sup>.

Hz. Ömer'in ictihadı hükmün menatını (hükmün üzerine bina edildiği özelliği) tesbit edip ona göre hüküm vermeye yönelik bir uygulamadır. Ve bu daha sonra naslardan hüküm çıkarma adına fakihlere misal teşkil etmiş olup onlara örnek olmuştur. Çünkü menat (hükmün üzerine bina edildiği özelliği) daha sonra tekrar zuhur ettiği için Ömer b. Abdülaziz, tekrar müellefe-i kulûb'a zekattan pay ayırma uygulamasına başlamıştır<sup>658</sup>. Yine daha sonra fakihler bu uygulamadan "bir illet-i gaiyeye bina edilen hüküm, o illetin yokluğu ile gider" esasını vazetmişlerdir<sup>659</sup>.

### 2.3.2. Yanlış Yönelişlerin Tefsîre Zararları

Kur'ân-ı Kerîm'in yanlış tefsîr edilmesinin başlıca iki zararının olduğu düşünülmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın aslî gayeleri olan, tevhid, nübüvvet, ahiret ve adalet gibi prensiplerin dışına çıkmaktır. Bunların dışına çıkan kimseler imanlarından oldukları gibi pekçok kimseyi de saptırmaktadırlar. Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'de şiddetle yasaklanmış ve dinî terminolojide, ihtilâf kelimesi daha çok bu olumsuz mânâda kullanılmıştır. Yanlış yönelişlerin zararlarından bir diğeri ilki kadar temel meselelerde olmasa da tefsîrde farklı ekol ve yöntemlerin oluşmasına neden olmuştur.

#### 2.3.2.1. Kur'ân'ı Aslî Gayesinden Uzaklaştırması

Tefsîrde ihtilâfların olumsuz yönlerinden birisi Kur'ân'ın mânâ ve maksadının, amacı dışında farklı yönler çekilmesidir. Onun için Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de bütün inanları Allah'ın ipine sımsıkı sarılmayı emretmiş, her türlü tahrip edici ayrılıkları da yasaklamıştır<sup>660</sup>.

Peygamberleri hayatta olduğu dönemlerde tevhid inancına ve ilâhî bir kitaba sahip olan kadim topluluklar, peygamberler aralarından ayrıldıktan sonra çeşitli sebeplerden dolayı ihtilâfa düşmüşler, bazen tevhid çizgisinden uzaklaşmışlar bazen de kendilerine indirilen hak kitabın safiyetini muhafaza edememişlerdir. Diğer bir ifâdeyle insanlar

<sup>657</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 140; Kardâvî, *İslâm Hukukunda Zekat*, II, 75-93.

<sup>658</sup> İbn Sâd, Muhammed, *Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru sadr, Beyrut t.s. V, 350.

<sup>659</sup> Karaman, ve dğr. *Kur'ân-ı Kerîm, Tarihselcilik ve Hermenötik*, s. 94-98.

<sup>660</sup> Enfâl 8/46.

arasında meydana gelen ihtilâflar, zamanla tevhid inanacından sapmalara neden olmuştur. Bundan dolayı Kur’ân-ı Kerîm’de din konusunda özellikle akidevi konulardaki ihtilâflar hep olumsuz mânâlar çağrıştırmaktadır. Bu konularda daima birlik ve beraberlik emredilirken buna uymayanlar hakkındaki son hükmün kıyamet günü Allah tarafından verileceği ifâde edilmiştir.

Peygamberlerin vefatının akabinde insanlar kıskançlık, haset ve çekişmeler yüzünden dinin temel meselelerinde ihtilâflara düşmüşlerdir. İşte bu durum Kur’ân-ı Kerîm’de {إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ {الله سَرِيعُ الْحِسَابِ} “*Kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonradır ki, aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler*”<sup>661</sup> şeklinde ifâdesini bulmuştur. Bu âyet, kendilerine kutsal kitap verilen milletlerin hakîki bilgiye sahip olduktan sonra aralarında kıskançlık yüzünden ihtilâfa düştüklerini belirtir. Bu ihtilâflar neticesinde onlar, dinin hakikatinden uzaklaşmışlar, daha sonra da ihtilâf ettikleri bu konular neticesinde ortaya çıkan yarı ilâhî yarı beşerî görüşler onlar tarafından din olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Yani hak dinin müntesibi olan bu insanlar, zamanla çeşitli beşerî ve nefsî sebeplerden dolayı ayrılığa düşmüşlerdir. Bu ayrılıklar da zamanla farklı yorumlara ve din telakkilerine dönüşmüştür. Böylece bu insanlar bir Allah’a, peygambere ve kutsal kitaba inandıkları halde değişik din müntesipleri konumuna gelmişlerdir. Bu mezhebî taassup insanların kutsal metinleri objektif olarak anlamalarını engellemiştir.

Bir âyet-i kerîmede Yüce Allah, {إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} “*Dinlerini parça parça edip guruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur*”<sup>662</sup> buyurmuştur. Burada Hz. Peygamber’in şahsında bütün müslümanlara dinlerini parça parça etmemelerini aksi takdirde onların hak din İslâm’la hiçbir alakalarının olmayacağı ifâde edilmektedir. Bunun yanında {مَنْ أَلَّفَ الْكُفْرَ وَالشِّرْكَ وَالنَّجْسَ وَالْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَالصَّافِرِينَ وَالصَّافِرَاتِ وَالْمُبَدِّلِينَ وَالْمُبَدِّلَاتِ وَالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَكَبِّرَاتِ وَالْمُتَكَبِّرَاتِ وَالْمُتَكَبِّرَاتِ وَالْمُتَكَبِّرَاتِ وَالْمُتَكَبِّرَاتِ} “*Asla dinlerini parça parça edip kendileri de öbek öbek olan o müşriklerden olmayın*”<sup>663</sup> âyeti de dini hâkimiyet aracı olarak kullanıp tefrika çıkararlara ve böylece onu aslî hüviyeti dışına taşırmaya çalışanlara yönelik ağır bir eleştiri içerdiği, aynı zamanda tarihsel tecrübe ışığında Müslümanlara yönelik önemli

<sup>661</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>662</sup> En’âm 6/159.

<sup>663</sup> Rûm 30/31, 32.

bir uyarı taşıdığı açıktır. Tabî ki bu, dinin sağlıklı biçimde anlaşılması için çaba harcamayı ifâde eden içtihadın ve ictehad farklılıklarının kınanması anlamına gelmez, zira bu çerçevedeki faaliyetler bizzat Hz. Peygamber tarafından övülmüş ve teşvik edilmiştir<sup>664</sup>.

### 2.3.2.2. Tefsîrde Husûmete Yol Açması

Tefsîrde tezâd ihtilâfları bundan da kötüsü inhirâf ihtilâfları, tenevvü gibi tâlî meselelerde olmayıp, âyetin özünde ve temelinde olan ihtilâflar ve farklılıklardır. Bu tür ihtilâflarda birbirine zıt veya birbirleriyle çelişen farklı açıklamalar vardır<sup>665</sup>. Kur'ân tefsîrinde tezâd ihtilâfları rivâyet tefsîrinden dirâyet tefsîrine geçildikten sonra müfessirlerin aklî ve istidlâlî metotlar kullanmasıyla artmaya başlamıştır. Bu tür ihtilâflar da genellikle müfessirin hevasına uyması, mezhep taassubu, yanlış düşüncelere sahip olması, yetersiz ilim ve bozuk itikatlardan kaynaklanmıştır<sup>666</sup>.

Meselâ, kalamî problemlerin tesiriyle tefsîrde pekçok ihtilâfın meydana geldiği alanların en başında Allah'ın sıfatları konusu gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde geçen cibr<sup>667</sup>, kader<sup>668</sup> ve teşbihi çağrıştıran<sup>669</sup> ifâdeler bulunmaktadır. Selef teşbih konusunda aşırı hassasiyet gösterirken Mücâhid, İsrâ sûresi 79. âyetini tefsîr ederken teşbihi andıran söylemlerden kendisini kurtaramamıştır. {وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ} *“Sana mahsus bir namaz olmak üzere gecenin bir kısmında kalkıp Kur'ân oku, teheccüd namazı kıl. Böylece Rabbinin seni makam-ı mahmûda eriştireceğini umabilirsin”*<sup>670</sup> âyetinde geçen {عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا} ifadesini “Arşın üzerine kendisi ile birlikte oturttu” şeklinde tefsîr etmiştir<sup>671</sup>. Daha sonra ortaya çıkan Müşebbihe, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ve teşbihi andıran bu ifâdeleri aynen kabul etmiştir. Hatta bunu destekleyen pekçok hadîs rivâyet etmişlerdir. Meselâ, “Rabbim bana mülâki oldu, benimle musafaha etti, benimle yüz yüze geldi, parmak uçlarının soğukluğunu hissedinceye kadar, elini iki omzumun arasına koydu” şeklinde bir hadîsin

<sup>664</sup> Heyet, *Kur'ân Yolu*, IV, 291.

<sup>665</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm*, I, 130. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 75; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 153; Şâyi', *a.g.e.*, s. 23, 24.

<sup>666</sup> Şâyi', *a.g.e.*, s. 16, 17.

<sup>667</sup> Feth 48/10.

<sup>668</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>669</sup> Rahmân 55/27.

<sup>670</sup> İsrâ 17/79.

<sup>671</sup> Tâberî, *Câmiü'l-beyân*, XV, 181.

olduğunu iddia edip; görüşlerini delillendirmişlerdir<sup>672</sup>.

Mu‘tezile ise Müşebbihe ve Mücessime’nin tam karşısında yer alarak onlar da sıfatları tamamen reddetmişlerdir. Allah’ın sıfatları olsa bile bunlar O’nun zatından başka bir şey değildir demişlerdir. Mu‘tezilenin sıfatları inkar etmesi Onları Kur’ân’ın mahluk olduğu sonucuna götürmüştür. Çünkü Ehl-i sünnete göre Allah’ın sıfatları vardır ve bunlardan birisi de kelam sıfatı ve Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın bu kelam sıfatından tecelli etmiştir. Dolsayısıyla Mu‘tezile tevhid prensibine aşırı hassasiyet gösterdiklerini savundukları için Allah’ın birliğine halel verecek şeylere karşı çıkmışlar, Allah’ın zatından ayrı sıfatların olabileceğini ve bu sıfatların ezeliliğini reddetmişlerdir. Onlara göre Allah ilmi ile değil de zatı ile alimdir. Çünkü onlara göre Allah’ın hayat, ilim, semi‘, basar sıfatları vardır denilemez. Ancak Allah, zatıyla hayy, alim, semi‘ ve basîrdır<sup>673</sup>.

Mezhepler arasındaki bu yorum farklılıkları zaman zaman müfessirler arasında çekişmelere neden olmuş birbirlerini tekfirle suçlamışlardır. Hatta siyasî desteği arkasına alan bazı guruplar diğerlerine işkence yapmaktan geri durmamışlardır.

---

<sup>672</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut t.s. I, 94-96.

<sup>673</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 174, 175; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Yayınevi, Konya 1998, s. 46.

## BÖLÜM 3. TEFSİRDE İHTİLÂF SEBEPLERİ

### 3.1. Kur’ân’ın Dil Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilâflar

Tefsîrde ihtilâf üzerine yapılan çalışmalarda, ihtilâf sebepleri başlığı altında pekçok sebep zikredilmektedir. Genelde ulemâ ihtilâf sebeplerini guruplandırmaya gitmeden madde madde zikretmiştir. Bunları geniş bir perfektiften örneklendirmek gerekirse, İbn Teymiyye, ihtilâfı selef tefsîri üzerinden dört madde halinde ele almıştır. Cerrahoğlu bunu genelleştirip müfessirler arasında meydana gelen ihtilâf sebeplerini on madde<sup>674</sup> altında işlemiştir<sup>675</sup>. Cerrahoğlu’nun İbn Teymiyye’den farklı olarak ele aldığı ihtilâf sebepleri İbn Cüzeyy el-Kelbî (ö.741/1340)’ye benzemektedir.

Usûlcü Fehd er-Rûmî de müfessir ihtilâflarına değinen diğer bir müfessirdir. Rûmî ilk dönemlerde, Resûlullah’ın ümmetin arasında bulunması, onları yanlışlarını düzeltmesi, sahâbenin de dinî ve ilmî konulardaki derinliğinden dolayı ihtilâfların çok az olduğunu ifade ettikten sonra<sup>676</sup> o dönemde meydana gelen ihtilâfların daha çok tenevvü olduğunu belirtmiştir. İhtilâfları çeşitlendirirken o da İbn Teymiyye’ye sadık kalmış sebepleri bölümünde ise sadece dokuz sebeple<sup>677</sup> yetinmeyi yeğlemiştir<sup>678</sup>.

Aydüz ve Demirci ise tefsîrde meydana gelen ihtilâflara “farklı yorumlama” demeyi tercih etmişlerdir. Aydüz, tefsîrdeki ihtilâfların tanımı ve çeşitlerine değinmemiş, tefsîrdeki ihtilâfları iki ana sebep altında değişik maddeler halinde incelemiştir. Bu ana sebeplerden birincisi, Kur’ân’ın yapısı, muhtevası ve üslubundan kaynaklanan; diğerini de müfessirlerin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklananlardır<sup>679</sup>. Yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde Aydüz’ün fikirlerinin Cerrahoğlu ve Duman’la örtüştüğü görülmektedir. Ancak Duman ihtilâfları üç bölüm halinde<sup>680</sup> ele alırken Aydüz ise Cerrahoğlu gibi sadece tefsîrde Ehl-i sünnetin ihtilâf ve sebeplerini tefsîrde

<sup>674</sup> Kırâat, i’râb, bir kelimenin mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfı, Lafzın iki veya daha fazla mânâda iştirâkî, ıtlâk-takyîd, umûm-husûs, hakikat-mecâz, kelimenin ziyade olması, nâsîh-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah’tan gelen rivâyet farklılığı. Bkz.Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 226, 227.

<sup>675</sup>Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 224-227.

<sup>676</sup> Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 41, 42.

<sup>677</sup> Kırâat, i’râb, çok anlamlılık, ıtlâk-takyîd, umûm-husûs, hakikat-mecâz, izmâr-izhar, nesh-ihkâm ve müfessirlerin ihtilâfı. Bkz. Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 44-53.

<sup>678</sup> Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 42-54.

<sup>679</sup> Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 63-69.

<sup>680</sup>Bu üç bölüm ise şunlardır. 1- Sahabenin ihtilâfı ve ihtilâf sebepleri; 2- Ehl-i bit’atın ihtilâfları ve sebepleri 3- Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâflar.

ihtilâflar (farklı yorumlamalar) olarak değerlendirmiştir. Demirci'nin ihtilâfı değerlendirmesi de İbn Teymiyye çizgisinde, tenevvü ve tezâd olmak üzere çeşitlilik üzerinden olmuştur<sup>681</sup>. Daha sonra ihtilâf sebeplerini ele alan Demirci bu konuda İbn Teymiyye'den ayrılarak, Bilmen, Cerrahoğlu, Duman ve Aydüz'ün bakış açılarıyla yaklaşmıştır. Bilmen, ihtilâf sebeplerini (tenevvü) beş<sup>682</sup>; Cerrahoğlu, on<sup>683</sup>; Duman, oniki<sup>684</sup>; Aydüz, onbir<sup>685</sup>; Demirci ise bazı sebepleri onlardan eksik olarak ele alırken, onlardan farklı olarak da mezhep taasubundan ve rivâyet-dirâyet olgusundan kaynaklanan iki farklı sebebi ilave etmiştir<sup>686</sup>.

Abdurrahmân el-Akk, tefsîr usûlüne dair yazdığı eserinde tefsîrdeki ihtilâflara iki yerde değinmiştir. Akk, tenevvü ihtilâflarını, tefsîrde ihtilâflar olarak ele alırken<sup>687</sup> tezâd ihtilâflarını da inhirâf ihtilâfları olarak ele almıştır<sup>688</sup>. Akk, tenevvü bölümünde Hz. Peygamber'in aynı zamanda Kur'ân'ın mübeyyini olması ve sahâbîlerin Kur'ân'a yaklaşımlarından dolayı ilk dönemlerde ihtilâfların çok az olduğunu ifâde ettikten sonra ihtilâf sebepleriyle ilgili olarak da oniki madde<sup>689</sup> saymıştır<sup>690</sup>. Tezâd ihtilâflarını inhirâf olarak ele aldığı bölümde ise Akk'ın Zehebî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir. Akk da Zehebî gibi tefsîrde ihtilâfların biri mezhebi/ideolojik düşüncelere göre Kur'ân'ı tefsîr yapmaktan diğeri de Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu, Hz. Peygamber(s.a.s)'e indirildiğini ve nüzûl dönemi Arapçası ve Arap dili kurallarını iyi bilmeden, siyak ve sibakı gözetemeden kaynaklandığını ifâde etmiştir<sup>691</sup>. Ancak

<sup>681</sup> Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 44-46.

<sup>682</sup> Bir lafzın çok mânâya gelmesi, yakın lafız veya müterâdiflerle tefsîr edilmesi, tefsîr edilirken lafzın farklı özelliklerinin ele alınması, aynı hakikatin değişik vechelerinin temsille anlatılması. Bkz. Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 156-158.

<sup>683</sup> Bkz. Sayfa 36.

<sup>684</sup> Kırâat, i'râb, müsemmanın tek ismin çok olması, itlâk-takyîd, hakikat-mecâz, umûm-husûs, kelimenin zaid olması, nâsih-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılığı, takdîm-te'hîr ve zamirin mercîi. Bkz. Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, s.185-189.

<sup>685</sup> Kırâat, i'râb, lafzın iki veya daha fazla mânâya gelmesi, Bir lafzın mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfı, itlâk-takyîd, hakikat-mecâz, umûm-husûs, harfin zaid olması, nâsih-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılığı ve zamirin mercîi. Bkz. Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 63-69.

<sup>686</sup> Demirci'nin ihtilâf sebepleri, Kırâat, Çok anlamlılık, itlâk-takyîd, hakikat-mecâz, umûm-husûs, nâsih-mensûh ihtimâli, Rasûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılığı, mezhep tassubu ile tefsîrde rivâyet-dirâyet olgusudur. Bkz. Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 44-56.

<sup>687</sup> Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 83-90.

<sup>688</sup> Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 227-230.

<sup>689</sup> Kırâat, i'râb, bir kelimenin mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfı, el-iştirâkü'l-lafzî, itlâk-takyîd, umûm-husûs, hakikat-mecâz, izmâr-istiklâl, kelimenin ziyade olması, takdîm-te'hîr, nâsih-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah'tan gelen rivâyet farklılığı. Bkz. Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 86-90.

<sup>690</sup> Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 83-90.

<sup>691</sup> Karşılaştırma için Bkz. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 20-24.



Zehebî'den farklı olarak İslâmı tahrîf etmek, müslümanlar arasında fitne tohumları ekmek için bozuk niyetlileri de bu maddelere ilave etmiştir<sup>692</sup>.

Bu çalışmada ihtilâf sebepleri, “Kur’ân’ın Dil Özelliklerinden, Müfessirlerden ve Nakillerden Kaynaklananlar” olmak üzere üç ana başlık altında toplanmaya çalışılmıştır. Her bir sebebe örnek verirken, verilen her bir örneğin başka bir sebebe daha örneklik teşkil etmesi meseleyi zorlaştırmaktadır.

Tefsîrde meydana gelen ihtilâflarda Kur’ân dilinin farklı yorumlanması en etkili sebeplerden biridir. Kur’ân’da bir konunun değişik şekillerde yorumlanmasına sosyal ve siyâsî anlayış, iklim şartları, bilimsel, sanatsal, felsefî ve teknolojik faaliyetler etkili olmuştur. Bunun yanında, konunun Kur’ân bütünlüğü içerisinde değerlendirilememesi gibi durumlar dille alakalı etkenler arasında kabul edilmektedir. Bir görüşün desteklenmesi için Kur’ân’dan herhangi bir delil getirmenin çok önemli olduğu Müslüman toplumlarında, Kur’ân dilinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır<sup>693</sup>.

Kur’ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olarak ayrılmaları, mecaz ve hazfler, karîne ihtiyacı duyulan yerlerde en az bir ya da daha fazla karîneye ihtiyaç duyulması, bu karînelerin açıklık ya da kapalılıkları, ihtilâflarda dilsel boyutun önemini ortaya koymaktadır<sup>694</sup>. Kur’ân’da sıkça görülen bir anlatım şekli de teşbîhî anlatımdır. Bu teşbîhî anlatımlar konusunda ilk dönem müfessirleri arasında ciddi fikir ayrılıkları oluşmuştur. Meselâ, Kur’ân’da tenzih âyetlerinin daha çok ve delâletleri daha açık olmasına rağmen bazı müslüman fırkalar, zâhirî ifâdelere bakarak teşbihe yönelmişler, tenzih âyetleriyle çelişmişlerdir<sup>695</sup>. Zâhirî ifâdelerdeki teşbih ve tescim tartışmaları devam ederken, konuyla ilgili nakle karşı akıl, taklide karşı te’vîl, ve rivâyete karşı da dirâyet gibi yeni ve teknik kavramlar ortaya çıkmıştır. Herbir müslüman grup kendi gittikleri yolun doğru olduğunu göstermek için âyetleri kendi görüşlerini destekler tarzda te’vîl etmişlerdir. İslâm milleti arasında şayi olan fırkalardan herbiri Kur’ân’dan kendi mezhebine uygun gelenleri almış, uygun gelmeyenleri de te’vîl etmiştir<sup>696</sup>.

<sup>692</sup> Akk, *Usûlü’-t-tefsîr*, s. 227-230.

<sup>693</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 54, 55.

<sup>694</sup> Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, (thk. Adnân Zarzur), Dâru’t-türâs, Kahire 1969, s. 34.

<sup>695</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, (thk., Abdulvehhab Vafi), *Mukaddime İbn Haldun*, Dâru Nehda, Kahire t., s. III, 1076-1077.

<sup>696</sup> Kırca, Celal, “Mezhebi Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı 5., Ankara (Ekim) 1987, s. 52.

Kur'ân'daki kelimelerin karşılığı olan mânâların ve bunların anlam çerçevesinin ve Arapça'nın iyi bilinmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Çünkü Kur'ân'da mücmel-mübeyyen, amm-hass, mübhem-zâhir ve nâsih-mensuh gibi bazı tefsîr usûlü kavramları vardır. Bunları tam bilmeden ve anlamadan Kur'ân'ı yorumlamaya kalkışmak ihtilâfların temel sebebi olduğu gibi<sup>697</sup> bir çok mânâyâ gelen kelimelerin bir mânâsını tercih edilmesi ihtilâflar için bir etken olmuştur. Bir metni okuyan herhangi bir kimse onu anlarken metinde kendi dilsel mantalitesinin karşılığını bulur ve bu konu da hayal gücünü çalıştırır. Her okuyan kendisi için mantıklı mânâyı okur. Okuma dil ve düşünceyle yakından ilgili olduğu için ayrılıklar ve ihtilâflar ortaya çıkar<sup>698</sup>. Dilden kaynaklanan ihtilâflar da genellikle bir kavrama ya müşterek bir mânânın verilememesinden ya da bir çok mânâyâ şamil olan bir kelimeye müfessirler tarafından farklı mânâların herhangi birinin tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında Kur'ân Arapça'da kullanılan mevcut kelimelerden oluşmuştur. Bunun yanında Kur'ân'ın Arapçadaki bir çok kelimeye yeni mânâlar yüklemesi de göz ardı edilmemelidir. Kur'ân'daki belli başlı ve temel<sup>699</sup> kavramların genel mânâları konusunda herhangi bir ihtilâf olmamıştır<sup>700</sup>.

### 3.1.1. Kırâat Farklılığından Kaynaklanan İhtilâflar

“Karae” fiilinin mastarı olan “kırâat” sözlükte okumak, toplamak<sup>701</sup> anlamlarına gelmektedir. Kırâat'ın ıstılahta, “Kur'ân'daki herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke sükun, nokta ve i'râb gibi değişikliler” anlamına gelmektedir<sup>702</sup>. Yine “karae” fiilinden türetilmiş olan “kurra” kelimesi, okuyucu veya okuyan anlamına gelen kârî kelimesinin çoğuludur<sup>703</sup>. İstilahta ise kurra “yedi ya da on imama nisbet edilen özel bir isimdir”. Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde nazil olan herhangi bir vahiy metnini ezberleyene kurra denilirken daha sonra bu kelime anlam genişlemesine uğrayarak

<sup>697</sup> Şâfî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (çev. Abdülkadir Şener- İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 30-32; Bkz. Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 50.

<sup>698</sup> Harb, Ali, *Nakdü'l-hakîka*, Merkezü's-sekâfiyyeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000, s. 5,6.

<sup>699</sup> Burada İzutsu'nun anahtar kavramlar dediği bu mefhumlara, “belli başlı ve temel kavramlar” denilmesi tercih edildi.

<sup>700</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara t.,s. s. 21,22.

<sup>701</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 402; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 62.

<sup>702</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 318; Zürkânî, *Menâhil*, I, 405; Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessirîn*, s. 59.

<sup>703</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 62

Kur'ân'ın tamamını ezberleyenlere ve ondaki kırâatlere hakkıyla vakıf olan kimselere denilmektedir<sup>704</sup>.

Kırâatler “sahih” ve “şaz” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sahih olanlar da kendi aralarında “mütevâtir” ve “meşhûr” olmak üzere ikiye ayrılırken, şaz kırâatler de “âhâd”, “müdrec” ve “mevzû” olmak üzere üçe ayrılmaktadır<sup>705</sup>. Bir kırâatın sahîh olma özelliğine ulaşması için şu üç şartın yerine gelmesi gerekmektedir. Bunlar sahîh ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşması, en azından bir yönüyle de olsa Arap gramerine uygun olması ve kitabet bakımından da Hz. Osman'a nisbet edilen mushafın resmi hattına aykırı olmaması gerekir<sup>706</sup>. Bu şartları taşıyan bütün kırâatler Kur'ân'dandır ve bunların hepsine inanma zarureti vardır<sup>707</sup>.

Mütevâtir kırâat, yalan üzere ittifâk etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, aynı özelliği taşıyan başka bir topluluktan kesintisiz bir senetle naklettikleri sahîh kırâatın bütün şartlarını taşıyan kırâat çeşididir<sup>708</sup>. Sahîh kırâat şartlarını taşımakla birlikte mütevâtir seviyesine ulaşamayan kırâatlere de meşhûr kırâat denilmektedir<sup>709</sup>.

Şaz kırâatler ise, mütevâtir kırâatlerin üç şartını veya bu şartlardan herhangi birini taşımayan kırâatlerdir<sup>710</sup>. Yukarıda ifâde edildiği gibi bunlar, “âhâd”, “müdrec” ve “mevzû” olmak üzere üçe ayrılmaktadır<sup>711</sup>. Senedi sahîh olmakla birlikte hat olarak Hz. Osman mushafına veya Arap dili gramerine uymayan kırâatlere “ahad” kırâat denir<sup>712</sup>. Kur'ân'ın bazı âyetlerine tefsîr maksadıyla yazılmış ibarelere de “müdrec” kırâat denir<sup>713</sup>. Meselâ, Bakara suresi 198. âyete İbn Abbâs tarafından ziyade olunan “fi mevâsimi'l-hacci” ibaresi bu kabildendir<sup>714</sup>. Meselâ, “Mevzû” kırâat ise hiçbir esasa dayanmayan tamamen uydurma olan kırâatlerdir. *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* “Kulları içinde ancak âlimler, Allah'ı lâzım

<sup>704</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 66.

<sup>705</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müşdidü't-talibîn*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1999, s. 18; Suyûtî, *İtkân*, I, 210.

<sup>706</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr*, I, 9; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 18, 19; Zerkeşî, *Burhân*, I, 331; Suyûtî, *İtkân*, I, 210; İzmirli, *Târih-i Kur'ân*, s. 18; Zürkânî, *Menâhil*, I, 411; Füneysân, *İhtilâfî'l-müfessirîn*, s. 60.

<sup>707</sup> Zürkânî, *Menâhil*, I, 411.

<sup>708</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 18, 19; Zerkeşî, *Burhân*, I, 318, 319; Suyûtî, *İtkân*, I, 215.

<sup>709</sup> Zürkânî, *Menâhil*, I, 423.

<sup>710</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 331.

<sup>711</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 215, 216; Zürkânî, *Menâhil*, I, 423, 424.

<sup>712</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 331.

<sup>713</sup> Zürkânî, *Menâhil*, I, 424.

<sup>714</sup> Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 202.

geldiği tarzda tazim ederler”<sup>715</sup> âyetindeki الله lafzını Huzâî (ö. 408/1017), İmam-ı A‘zam’a isnat ederek ötreli okumuş ve “Allah, alim olan kullarından korkar mânâsını vermiştir”<sup>716</sup>.

Yukarıda ifâde edildiği gibi Kur’ân’ın okuma tarzı çeşitli kırâatlerle gerçekleştirilebilmektedir. Bir âyetin okunuşu hakkında sahabeden birbirinden farklı iki veya daha fazla kırâat şekli rivâyet edildiğinde bu farklı okuyuşlar bazı âyetlerin tefsîrine etki etmiş<sup>717</sup> ve müfessirler, sahabe ve tabiînden gelen bu kırâat farklılıklarını dikkate alarak değişik tefsîr ve yorumlar yapmışlardır.

Bu konu ile ilgili en güzel örnekler, tefsîr ve kırâatlerle ilgili özel çalışmalarda göze çarpmaktadır. Meselâ, Bakara sûresinde {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ} “Biz seni sırf Kur’ân’la müjdelemen ve uyarman için gerçeğin ta kendisi olarak gönderdik. Yoksa sen cehennemliklerden ötürü sorguya çekilecek değilsin”<sup>718</sup> âyetindeki وَلَا تُسْأَلُ lafzındaki ت Asım ve onu takip eden kırâatlerde ت şeklinde damme ile okunurken Nâfi ve Yakub kırâatlerinde ت olarak okunmaktadır. ت Dammeli okuyuşlarda mânâ “Sen cehennem ehlinde cehenneme gireceklerden sorumlu değilsin” anlamına gelirken, ت fethalı okuyuş, nehy-i hazır olduğu için “Artık cehennem ehlinin halini sorma” mânâsında olmaktadır<sup>719</sup>. Zeccâc, her iki kırâati de aktarır mânâyı ona göre vermiştir<sup>720</sup>. Tabersî, Âlûsî, Elmalılı, “Biz seni insanlara peygamber olarak gönderdik, sen de onlara tebliğ etmesi gereken şeyleri onlara ulaştırdıktan sonra sen cehennem ehlinde sorumlu değilsin” mânâsını verirken<sup>721</sup>; ikinci kırâatle kafirlerin akıbetlerinin çok şiddetli olacağına işaret edilebileceğini de ifâde etmişlerdir<sup>722</sup>. Şevkânî, cumhurun kırâatinin لَا تُسْأَلُ şeklinde olduğunu söyledikten sonra buna göre mânâ vermiş, ardında da وَلَا تُسْأَلُ kırâatine göre de anlam vermeyi ihmal etmemiştir<sup>723</sup>. Heyet ise sadece mevcut mushaflarda yazılı

<sup>715</sup> Fâtır 35/28.

<sup>716</sup> Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur’ân Tefsîrindeki Yeri*, İfav Yay., İstanbul 1996, s. 89.

<sup>717</sup> Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 64.

<sup>718</sup> Bakara 2/119.

<sup>719</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 516; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 87; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 398.

<sup>720</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 200.

<sup>721</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 250; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, I, 583; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 398.

<sup>722</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 250; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, I, 584; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 398.

<sup>723</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut 1997, I, 173.

kırâati esas alarak “Sen cehennem ehlinde cehenneme gireceklerden sorumlu değilsin” mânâsını tercih etmiştir<sup>724</sup>.

Bir başka örnek de Bakara sûresinde geçmektedir. { وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى } “*Makâm-ı İbrâhîm’i namazgâh edininiz!*”<sup>725</sup> âyetinde geçen وَأَتَّخِذُوا farklı yorumlamaya sebep olan bir kelimedir. Nâfi ve İbn Âmir âyette geçen وَأَتَّخِذُوا lafzındaki خ’yi خ şeklinde fetha okumuşlardır. Ve buna göre mânâ “Makâm-ı İbrahim’i namazgah edindiler” olmaktadır. “Ha” خ ’nin fetha okunuşuyla fiil mâzî olurken kesre okunuşuyla emir haline gelmektedir. Emir sîgâsına göre ise mânâ “Makâm-ı İbrahim’i namazgah edininiz, orada namaz kılınız dua ediniz” olmaktadır. Zeccâc, her iki kırâati de verip âyetin nüzûl sebebini aktarmış ve her iki kırâate göre i‘râb yapmıştır<sup>726</sup>. Tabersî de âyetin söz konusu bölümünün { وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ } ’ye atıf olduğunu belirttikten sonra bu fiilin üstün de okunabileceğini belirtmiş<sup>727</sup>; Âlûsî ise, emir sîgâsını esas alarak Hz. İbrahim’in Ka‘be’nin inşası sırasında Hacer-i Esved’e yakın bir yeri makâm edindiği orada Hz. Peygamber (s.a.s)’in iki rakat namaz kıldığı ve bize de iki rekat namaz kılmamız emredildiğini ifâde ettikten sonra söz konusu kelimenin mâzî de okunabileceğini ifâde etmiştir<sup>728</sup>. Şevkânî; Nâfi ve İbn Âmir tarafından okunan خ ’nin üstün okunmuş olan kırâatini esas almış, daha sonra da bu kelimenin emir sîgâsına göre bir önceki âyete atfedilerek emir sîgâsında da okunabileceğini ifâde etmiştir<sup>729</sup>. Elmalılı, doğal olarak yaygın okunuş olan emir sîgâsını esas aldıktan sonra mâzî sîgâsına göre de mânâ vermeyi ihmal etmemiştir<sup>730</sup>. Vehbi Efendi ve Heyet ise tefsîrinde “Makâm-ı İbrahim’i namazgah edininiz” şeklindeki emir sîgâsını tercih etmiştir<sup>731</sup>. Ancak Heyet, bu emrin muhatabının önce Hz. İbrahim’in kavmi daha sonra da Hz. Peygamber olduğunu belirtmiştir<sup>732</sup>. Yukarıda görüldüğü gibi söz konusu âyet farklı olarak okunabilmektedir. Bu farklılığa göre de müfessirler ya bir okunuşa göre mânâ vermeyi tercih etmişler ya da her iki okunuşa göre mânâ vermişlerdir. Bu verilen mânâlardan her ikisini de tercih etmek ve bir mânâ etrafında cem etmek mümkündür. Buna

<sup>724</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 198.

<sup>725</sup> Bakara 2/125.

<sup>726</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 206, 207.

<sup>727</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 259.

<sup>728</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, I, 5965, 597.

<sup>729</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 177.

<sup>730</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 407.

<sup>731</sup> Vehbi Efendi, *Hulasâtü’l-beyân*, I, 225; Heyet, *Kur’an Yolu*, I, 208, 209.

<sup>732</sup> Heyet, *Kur’an Yolu*, I, 208, 209.

göre mânâ, Makâm-ı İbrahim’i namazgah edindiler, siz de namazgah edininiz, orada namaz kılınız dua ediniz” olmaktadır.

Abdest âyeti de bu konuyla alakalı güzel bir örnektir. *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ* { *fağsilû wuğuhakum waeydikum ilâi el-kerbîn* } “Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın! Başlarınızı meshedip topuklarınızla birlikte ayaklarınızı da yıkayın!”<sup>733</sup> âyetindeki *أَرْجُلَكُمْ* lafzının mâkabline veya daha öncesine atfedilmesiyle tefsîrde ihtilâf meydana gelmiştir. *أَرْجُلَكُمْ* kelimesi eğer kendinden önceki *رُءُوسِكُمْ* lafzına atfedilirse *أَرْجُلَكُمْ* şeklinde kesre okunur ve ayakların da baş gibi meshedilmesi gerekir. İbn Kesir, Hamza, Ebû Âmir ve Asım; Ebû Bekir’den rivâyetle bu kırâatı tercih etmişlerdir. Nâfi, İbn Amr ve Asım da Hafs rivâyetine göre *أَرْجُلَكُمْ* lafzını, *فَاغْسِلُوا* fiilinin mef’ûlü olarak *وَأَيْدِيَكُمْ* lafızlarına atfederek *أَرْجُلَكُمْ* şeklinde fetha okumuşlardır. Dolayısıyla bu ikinci kırâate göre ayakların, yüz ve eller gibi yıkanması hükmü çıkmaktadır. Fakat müfessirlere göre âyetin siyâkındaki *إِلَى الْكَعْبَيْنِ* ifadesi ayakları yıkamanın farz olduğunu österen en büyük delillendendir. Çünkü Yüce Allah, “elleri dirseklere kadar” *إِلَى الْمَرَافِقِ*; ayakları da “topuklarla birlikte” *إِلَى الْكَعْبَيْنِ* ifadesini aynı paralel de kullanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s)’in fiilî sünneti ve “Topuklarını yıkamayanların vay haline”<sup>734</sup> hadîsi ayakların da yıkanması gerektiğini bildirmiştir<sup>735</sup>. Süfyânü’s-Sevrî bu âyeti takdîm ve te’hîrli olarak tefsîr etmiş âyetin normal mânâsının { *فَاغْسِلُوا أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ* } *ellerinizi, ve ayaklarınızı da yıkayın!*<sup>736</sup> şeklinde olduğunu ifâde etmiştir<sup>737</sup>. Zeccâc, her iki kırâatin de Arapçaya uygun olduğunu ifâde etmiş, nasb okuyanlara göre tekdim ve tehirin olduğunu ayakların yıkanması gerektiğini belirtmiştir<sup>738</sup>. Bu tartışma fikhî hükümlerdeki farklılıkları da beraberinde getirmiş, Şia bazı haberleri de esas alarak ayakların meshedilmesini<sup>739</sup> Ehl-i sünnet ise ayakların yıkanması gerektiğini savunmuştur. Kısaca ifâde edilmesi gerekirse

<sup>733</sup> Mâide, 5/6; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 18.

<sup>734</sup> Buhârî, “İlim” 3; Müslim “Taharet” 35.

<sup>735</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XI, 164, 165; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, VI, 99; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, II, 24; Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, II, 474, 477, 480; Duman, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1992, s. 186; Yiğit, Yılmaz- Ergene, Mehmet, *Çağdaşlık mı, İnhirâf mı?*, Kaynak a.ş., İzmir 1994, s. 209-214; Füneysân, *İhtilâfü’l-müfessirîn*, s. 93-95; Hürî, *İhtilâfü’l-müfessirîn*, s. 134-137.

<sup>736</sup> Mâide, 5/6.

<sup>737</sup> Süfyânü’s-Sevrî, *Tefsîru Süfyânü’s-Sevrî*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 100; Suyûtî, *İtkân*, II, 264.

<sup>738</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, II, 153; Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki tartışmalar için bkz. Öztürk, Mustafa, *Tefsîrde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, s. 323-334.

<sup>739</sup> Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi tefsîri’l-Kur’an*, Müessesetü’l-a’lâ li’l-matbuât, Beyrut 1997, IV, 227.

Şia, mutlâk meshi, Ehl-i sünnet, mutlâk yıkamayı, müctehidlerin bazıları da yıkamayı azimet meshi ruhsat görmüşlerdir. Şia'nın bu konudaki en büyük delili zamirin en yakına icrasının yanında, İbn Abbâs ve sahâbîlerin bazılarından gelen rivâyetlerdir<sup>740</sup>. Taberî de, ayakları yıkamanın azimet meshetmenin de ruhsat olduğu görüşünü benimseyenler arasındadır<sup>741</sup>.

Yûnus sûresinde { هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ وَصَلَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ }  
“İşte orada her kişi önce göndermiş olduğu işlerin tadını anlar: Hepsî, gerçek sahipleri ve efendileri olan Allah'ın huzuruna götürülür ve uydurdukları bütün şerikler onlardan ayrılıp ortalıkta görünmez olur”<sup>742</sup> âyet-i kerîmesindeki تَبْلُوا kelimesini İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, Asım ve İbn Âmir تَبْلُوا şeklinde ب ile okurken; Hamza, Kisâi ve Âsım'ın dışındaki Kûfeliler, تَبْلُوا şeklinde ت ile okumuşlardır. تَبْلُوا nün mânâsı “tadını anlamak” olurken تَبْلُوا mânâsı ise “kıyamet günü kişinin iyilik ve kötülük defterini okuması” anlamına gelmektedir<sup>743</sup>. Taberî, tefsîrinde bu iki kırâatin de aynı mânâyı karşıladığını ifade etmiştir<sup>744</sup>. Mâtürîdî, bu kelimenin her iki kırâate göre okunduğunu belirttikten sonra تَبْلُوا'nün okumak mânâlarına geldiğini, تَبْلُوا'nün ise “tadını anlamak, tatmak ve denemek” anlamlarına geldiğini ifade etmiş, “kişi ahirette yazılmış olan amellerini okuyacak ya da daha önce yaptığı amellerinin karşılığını görecek” diye tefsîr etmiştir<sup>745</sup>. Tabersî, تَبْلُوا'nün “tatmak ve denemek” anlamlarına geldiğini ذَرَّةً خَيْرًا { وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ }<sup>746</sup> “Zerre ağırlığınca hayır yapan onu bulur, Zerre ağırlığınca şer yapan da onu bulur”<sup>746</sup> âyetlerini delil göstererek; تَبْلُوا'nün ise “okumak” anlamlarına geldiğini söylemiş ve { اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا }<sup>747</sup> “Şöyle deriz ona: “Defterini oku. Bugün muhasebeci olarak kendi işini görmeye kendin yetersin!”<sup>747</sup> âyetlerini de delil göstererek açıklamıştır<sup>748</sup>. Şevkânî, mevcut mushaflardaki okunuşa göre anlam vermiş, ve bu kelimenin mânâsını Süddî'den “takip etmek”, Mücâhid'den “tatmak, denemek” ve İbn Zeyd'den “belirlemek, açıklamak” anlamlarına geldiği noktasındaki

<sup>740</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 92.

<sup>741</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 470, 177.

<sup>742</sup> Yûnus 10/30.

<sup>743</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 148, 149; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 21; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-seb'*, (thk. Otto Pretzl) Matbaatü'd-devleh, İstanbul 1930, s. 121 ; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-Kirâati's-seb'*, I, 517.

<sup>744</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 148, 149.

<sup>745</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 478.

<sup>746</sup> Zilzâl 99/ 7, 8.

<sup>747</sup> İsrâ 17/ 14.

<sup>748</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, V, VI, 135.

rivâyetleri aktarmış<sup>749</sup>; Âlûsî ve Vehbi Efendi âyeti her iki kırâatle tefsîr etmeye çalışırlarken<sup>750</sup> Elmalılı ise sadece تَبَلَّوْا “tadını anlamak” kırâatini tercih etmiş<sup>751</sup>; Heyet, karşılığını görecek mânâsını vermiş<sup>752</sup>; Yıldırım, تَبَلَّوْا kelimesine “tadını anlamak” mânâsı verirken<sup>753</sup> Öztürk de “deneyecek” anlamını vermiştir<sup>754</sup>.

Zuhrûf sûresinde yer alan {وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ} “*Vakta ki Meryem’in oğlu İsa misal verildi, derhal halkın keyiflenerek haykıra haykıra gülmeye koyuldu*” âyetini<sup>755</sup> Ebû Ca‘fer E‘rac, Nehâî, Ebû Receb b. Vâsıb, Nâfi, İbn Âmir ve Kisâî يَصِدُّونَ kelimesindeki صُ صُ şeklinde damme olarak okurlarken diğerleri de يَصِدُّونَ ‘nedeki صُ صُ şeklinde esreli okumuşlardır. Dammeli okunuşa göre mânâ “onları imândan engellemeye çalışıyorlar” olurken kesreli okuyuşta ise “haykıra haykıra gülmeye başladılar” olmaktadır<sup>756</sup>. Mâtürîdî, يَصِدُّونَ kelimesinin değişik okunuşlarına girmeden sadece âyetin daha çok nüzûl sebebi üzerinde durmuştur<sup>757</sup>. Bu anlamın yanında Süfyânü’s-Sevrî, A‘meş’ten Yahyâ b. Vâsıb, “onlara muâriz oluyorlar onları imândan engellemeye çalışıyorlar” mânâsını verirken; İbn Abbâs ise “gülmek” anlamını tercih etmiştir<sup>758</sup>. Tabersî, her iki kırâati de aktardıktan sonra önce “imândan engellemeye çalışıyorlar”<sup>759</sup>, sonra da söz konusu kelimenin “gülme” mânâsında olduğunu belirtmiştir<sup>760</sup>. Şevkânî, “alay ediyorlar” mânâsını verdikten sonra her iki kırâat konusundaki rivâyetleri aktarıırken<sup>761</sup> Âlûsî, her iki kırâatin de aynı mânâyâ geldiğini tercih edip “hem cedelleşerek, safsata ve bazı gürültülerle onları haktan yüz çevirmeye çalışıyorlar” hem de “kahkaha ile gülmek, haykırmak, çağrışmak ve bağrışmak” meâllerini verirken<sup>762</sup> Vehbi Efendi ve Elmalılı, sadece صُ ’in esreli kırâatini tercih ederek “kahkaha ile gülmek, bağrışmak çağrışmak” mânâsını vermişlerdir<sup>763</sup>. Heyet tefsîrinde “yaygarayı basıyorlar ve gürültü koparıyorlar”<sup>764</sup>;

<sup>749</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 553.

<sup>750</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XI, 159; Vehbi Efendi, *Hulasâtü’l-beyân*, VI, 2198.

<sup>751</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 474.

<sup>752</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, III, 96.

<sup>753</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 211.

<sup>754</sup> Öztürk, Yaşar Nûrî, *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1999, s. 193.

<sup>755</sup> Zuhrûf 43/57.

<sup>756</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 103; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XV, 142.

<sup>757</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, IV, 440.

<sup>758</sup> Süfyânü’s-Sevrî, *Tefsîr*, s. 273.

<sup>759</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, IX, X, 68.

<sup>760</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, IX, X, 69.

<sup>761</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, IV, 701.

<sup>762</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XXV, 142.

<sup>763</sup> Vehbi Efendi, *Hulasâtü’l-beyân*, XIII, 5223, 5224; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII, 57.

<sup>764</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, IV, 781.



Yıldırım, “haykıra haykıra gülmeye başladılar”<sup>765</sup>; Öztürk de “bağırıp çağırma” anlamlarını tercih etmişlerdir<sup>766</sup>.

Tekvîr sûresinde de bu konuya dair bir örnek bulunmaktadır. {وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَيِّينَ} “O, vahiy hakkında her türlü töhmetten de uzaktır”<sup>767</sup>, âyetindeki بِضَيِّينَ kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâî بِظَنِّينَ şeklinde ظ ile okurlarken diğerleri de بِضَيِّينَ şeklinde ض ile okumuşlardır. Kelime بِظَنِّينَ şeklinde ظ ile okunursa mânâ “zan ve töhmet” anlamına gelirken, بِضَيِّينَ şeklinde ض ile okunursa “cimri davranmak” mânâsına gelmektedir<sup>768</sup>. Onun için Zeccâc, Mâtürîdî, Tabersî, Âlûsî, Vehbi Efendi, Heyet ve Yıldırım, her iki kırâati de gözeterek “O, vahiy husûsunda cimri davranan, vahyi sizden esirgeyen bir zat değildir. Vahiy hakkında her türlü töhmetten de uzaktır”, şeklinde tefsîr etmişler, meâllerinde her iki mânâyı da gözetmişlerdir<sup>769</sup>. Medine ve Kûfe karilerinin çoğu bunu ض ‘la Mekke ve Basralıların bazıları da ظ ile okumuşlardır. Mâtürîdî, âyeti her ne kadar farklı kırâatleri gözeterek verse de tercihini daha çok بِظَنِّينَ şeklinde okunuştan yana kullanmıştır<sup>770</sup>. Şevkânî, tercihini “töhmet”ten yana kullanırken cimrilikten de kısaca bahsetmiştir<sup>771</sup>.

Tefsîrde kırâatlerden kaynaklanan ihtilâflar genelde tenevvü olduğu gibi bunların tezâd olanları da vardır. Örnek verilecek olursa Zemahşerî ve İbn Atıyye, {وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ} “Yine bunun gibi, onların, Allah’a ibadette ortak saydıkları putlarının hizmetçileri, müşriklerden çoğuna evlatlarını öldürmeyi iyi bir iş gösterdiler ki hem onları mahvetsinler, hem de dinlerini bozup karıştırsınlar. Allah dileseydi bunu yapamazlardı. O halde onları, uydurdukları yalanlarla başbaşa bırak!”<sup>772</sup> âyetinin tefsîrinde İbn Âmir kırâatını reddetmiştir. Mushaflarda yazılı olan Asım kırâatına göre شُرَكَاؤُهُمْ “şürâkâühüm” kelimesi زَيْنٌ “zeyyene” fiilinin faili olarak dammeli okunmakta, أَوْلَادِهِمْ “evlâdihim” kelimesi de kendisne muzaf olan قَتَلَ “katle” kelimesiyle kesreli

<sup>765</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 492.

<sup>766</sup> Öztürk, *Meâl*, s. 450.

<sup>767</sup> Tekvîr 81/24.

<sup>768</sup> Ferrâ, *Meâniü'l-Kur'ân*, III, 242; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 102-104; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-Kirâati's-seb'a*, II, 364; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 106, 107.

<sup>769</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 293; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, V, 393; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, X, 566; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 106, 107; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 482; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XV, 6365; Heyet, *Kur'ân Yolu*, V, 565; Yıldırım, *Meâl*, s.586.

<sup>770</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, V, 393.

<sup>771</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 482.

<sup>772</sup> En'âm 6/137.

okunmaktadır. İbn Amir kırâatine göre ise âyetin bu kısmı *وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ* şeklinde okunmaktadır. Bu durumda *قَتْلُ* “katlü” kelimesi *يَهُمُّ* “şürâkâihim” kelimesine muzaf yapılmış ve bu iki kelimenin arasına da *هُمَّ* “evlâdehüm” kelimesi meful olarak girmiştir. Bu ise Arapça’da az kullanılmakta olup daha çok şiirlerde görülen bir hâdisedir. Bundan dolayı Zemahşerî ve İbn Atıyye, bu kırâati kabul etmemişler tefsîrlerini de ona göre yapmışlardır<sup>773</sup>. Ebû Hayyan, Zemahşerî’nin bu mütevâtir kırâatini kabul etmeyişi eleştirel bir tarzda “Ne acayıptır ki nahiv konusunda zayıf bir acem, Arapçada pekçok örnekleri olan sarih mütevâtir bir kırâati Arap olana karşı reddediyor. Bu adamın, dünyanın her yerinde Allah’ın kitabını nakletmede güvendikleri kurra imamlara olan su-i zannına şaşılır. Şüphesiz müslümanlar bunlar gibi adamların nakil, zapt, bilgi ve diyanetlerine itibar etmemişlerdir” demektedir<sup>774</sup>.

### 3.1.2. Gramatik Görüşlerden Kaynaklanan İhtilâflar

#### 3.1.2.1. Zamirin Mercii

Kur’ân’ın kendine has ifâde özelliklerinden bir tanesi de zamirleri sıkça kullanmasıdır. Arapçada gaib, muhatap ve mütekellime delalet eden *هُوَ/hüve-hüma-hüme-hüm/hüm*, *أنت/ente-أنتم-entüm* ve *أنا/ene-nahnü* gibi ismin yerini tutan unsurlara zamir denir<sup>775</sup>. Bir dilde zamir kullanılmasının asıl sebebi, cümleyi kısaltıp ifâdeyi kolay ve anlaşılır kılmaktır. Zamirlerin kullanılmasıyla bir lafzın bir yerde pekçok defa tekrarlanmasına fırsat verilmemiş olur.

Âyette geçen bazı fiillerden sonra gelen zamirler, kesin olarak nereye ait olduğu belirlenemediği zaman, âyete verilecek mânâyı ister istemez etkilemekte ve farklı anlayışlara sebep olmaktadır. Meselâ, Tevbe sûresinde Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’in hicretleri sırasında Mekke’nin güneyindeki Sevr mağarasında kaldıklarını anlatan *{إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ* } *“Eğer Siz Peygambere yardımcı olmazsanız, Allah vaktiyle ona yardım ettiği gibi yine yardım eder. Hani kâfirler onu Mekke’den çıkardıklarında, iki kişiden biri olarak mağarada iken arkadaşına: “Sen hiç tasalanma, zira Allah*

<sup>773</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 66; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 359, 360.

<sup>774</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 229, 230.

<sup>775</sup> Zerkeşî, *Burhân*, IV, 24; Suyûtî, *İtkân*, II, 281; Aydın, Muhammed, *Genel Tefsîr Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009, s. 83.

*bizimle beraberdir” diyordu. Derken Allah onun üzerine sekinetini, huzur ve güven duygusunu indirdi”*<sup>776</sup> âyetinde geçen عَلَيْهِ ‘nin kime irca edileceği konusunda müfessirler ihtilâf etmişlerdir. Bazı müfessirler bunun Hz. Peygamber olduğunu söylerlerken bazıları da Hz. Ebû Bekir olduğunu söylemişlerdir<sup>777</sup>. Mâtürîdî, önce bunun Hz. Ebû Bekir sonra da Hz. Peygamber olduğu noktasındaki rivâyetleri aktarmış, zamiri belli bir kişiye yöneltmemiş bunun yanında sekinenin görünmeyen ordular veya bazı hüccet ve burhanların olabileceğini de ifâde etmiştir<sup>778</sup>. İbn’ül-Arâbî, teskin edilenin Hz. Peygamber’e bir şey olur diye korkan Hz. Ebû Bekir olmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir<sup>779</sup>. Zemahşerî, Tabersî ve Vehbi Efendi, zamirin Hz. Peygamber’e ait olduğu görüşünü kabul etmişlerdir<sup>780</sup>. Ancak Vehbi Efendi, zamirin Hz. Ebû Bekir olma ihtimalini de göz ardı etmemiş, sukûnete Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’den daha çok ihtiyacının olduğunu da ifâde etmiştir<sup>781</sup>. Şevkânî, de önce Hz. Ebû Bekir’e sonra da Hz. Peygamber’e irca edildiğini belirtmiş ve âyetin siyak ve sibakinin da ikisine de müsait olduğunu söylemiştir<sup>782</sup>.

Yine Tevbe sûresinde geçen {وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ} “Kimi bedevîler de Allah’ı ve âhireti tasdik eder; Allah yolunda harcamasını, Allah’a yakın olmaya ve Resulünün dualarını almaya vesile sayar. İyi bilin ki bu, onlar için Allah’a yakınlık vesilesidir. Allah onları rahmet diyarı olan cennete yerleştirecektir. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir”<sup>783</sup> âyeti bu konuyla ilgili güzel bir örnektir. Âyette yer alan ها/he zamirinin mercii konusunda bazı müfessirler, İmanla beraber infak edenler derken<sup>784</sup>, bazıları da başta Hz. Peygambere salat olmak üzere bütün salat, dua ve istiğfarların olduğu ifâde etmişlerdir<sup>785</sup>. Mâtürîdî, Elmalılı ve Heyet bu âyetin tefsîrlerini yapmışlar ancak zamirin mercîi konusuna hiç değinmemişlerdir<sup>786</sup>. Şevkânî ise buradaki zamirin مَا /mâ’ya irca

<sup>776</sup> Tevbe 9/40.

<sup>777</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 439; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 147, 148.

<sup>778</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 411.

<sup>779</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 439.

<sup>780</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 259; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, V, VI, 44.

<sup>781</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, V, 2014.

<sup>782</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, II, 455.

<sup>783</sup> Tevbe 9/99.

<sup>784</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 289; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, V, VI, 82.

<sup>785</sup> İbn Atyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, VII, 9, 10.

<sup>786</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 441, 442; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 395, 396; Heyet, *Kur’ân Yolu*, 48-50.

edildiğini dolayısıyla infak etmeyi kapsadığını ifâde etmiştir<sup>787</sup>.

Yunus sûresinde {فَمَا أَمَّنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا دُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ} “Hasılı, başlangıçta Mûsâ’ya, kendi kavminden, genç bir kuşaktan başka imân eden olmadı. Kavmi, Firavun’un ve yöneticilerin, kendilerine işkence edeceklerinden korkuyorlardı. Çünkü Firavun o ülkede son derece despot ve çok aşırı gidenlerdendi”<sup>788</sup> âyetinde geçen مِّنْ قَوْمِهِ ibaresindeki zamirin Hz. Mûsâ’ya mı yoksa Firavun’a mı irca edileceği ve bu دُرِّيَّةٌ den kasdın ne olduğu konusunda ihtilâflar meydana gelmiştir<sup>789</sup>. Avfî, İbn Abbâs’tan İsrâiloğulları dışında Hz. Musâ’ya çok az kişinin iman ettiğini belirtmiş, bunlarında Firavun ailesinden eşi dışında birkaç kişinin olduğunu ifâde ederken Mücâhid de Hz. Musâ’nın gönderilmiş olduğu kavmin çocukları olduğunu söylemiştir<sup>790</sup>. Taberî, zamiri en yakına irca ederek buradaki zamirin İsrâiloğullarına gittiği noktasındaki Mücâhid’in görüşünü tercih etmiştir<sup>791</sup>. Mâtürîdî, hem Hz. Mûsâ’ya hem de Firavun’a irca edilebileceğini ifâde etmiştir<sup>792</sup>. Zemahşerî, bunun Hz. Mûsâ’nın kavminden olduğunu ifâde ettikten sonra قِيلَ /kîle tarîkiyle bu zamiri Firavuna da götürenlerin olduğunu belirtmiştir<sup>793</sup>. Tabersî de bunun tam tersini düşünerek bunun Firavun’un kavminden olduğunu ifâde ettikten sonra قِيلَ tarîkiyle bu zamiri Hz. Mûsâ’ya götürenlerin olduğunu belirtmiştir<sup>794</sup>. Râzî, Hazîn ve Âlûsî bunların İsrailoğullarının çocukları olabileceğini ifâde ederlerken<sup>795</sup> İbn Atıyye bunların Firavun’un neslinden olmasının daha isabetli olacağı görüşünü savunmuştur<sup>796</sup>. Şevkânî ve Vehbi Efendi, مِّنْ قَوْمِهِ ibaresindeki hü/â zamirinin mercii konusundaki rivâyetler olan İsrailoğullarından gençler ya da Firavun’un kavminden bazı hazinedarlar ile eşi Hz. Asiye, kızı ve onların dadılarının olabileceği noktasındaki bilgileri nakletmişlerdir. İkinci ihtimale göre ise مِّنْ قَوْمِهِ ’deki zamirin mercii Hz. Mûsâ’ya raci olduğunu

<sup>787</sup>Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, II, 496.

<sup>788</sup>Yûnus 10/83.

<sup>789</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 193-196; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 409; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, VII, 197-200; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Dâru’t-Tunûsiyye, Tunûs, 1984, XI, 259, 269.

<sup>790</sup>İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 409.

<sup>791</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 194.

<sup>792</sup>Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 495.

<sup>793</sup>Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 345, 346.

<sup>794</sup>Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, V, VI, 162.

<sup>795</sup>Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XVII, 150; Hâzin, *Tefsîru Hâzin*, II, 309; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XI, 246.

<sup>796</sup>İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, VII, 197, 198.

ifâde etmişlerdir<sup>797</sup>. Vehbi Efendi, ayrıca bunların her iki kavimden melez olanların da olabileceğini ifâde etmiştir<sup>798</sup>.

Fetih suresinde {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} {*Muhakkak ki: Biz, seni bir şahit, bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik ki Allah'a ve Resulüne imân edesiniz, ona destek olup saygı gösteresiniz ve Allah'ı da sabah akşam tesbih ve tenzih edesiniz*}<sup>799</sup>, âyetinde geçen وَتُسَبِّحُوهُ 'nün mercii konusunda müfessirler ittifâk halinde iken وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ kelimelerinin zamirlerinin nereye irca edileceği noktasında ihtilâf etmişlerdir. Kimi müfessirler Allah'a irca edileceğini söylerken, Hz. Peygambere de irca edilebileceğini söyleyenler vardır<sup>800</sup>. Zeccâc, buradaki zamirin mercii konusuna açıkça değinmese de âyeti her iki mânâyâ gelecek şekilde tefsîr etmiştir<sup>801</sup>. Mâtürîdî, zamirin merciiinden ziyade mânâsı üzerinde durmuştur<sup>802</sup>. Zemahşerî ve İbn Aşûr, buradaki zamirin Allah'a gittiğini, O'na tazir ile de Allah'ın dini ve O'nun resûlü kastedildiğini ifâde etmiştir<sup>803</sup>. Tabersî ise o zamirinin resûle döndüğüne işaret etmiştir<sup>804</sup>. Şevkânî, zamirleri Allah'a irca ettikten sonra قِيلَ /kîle tarikiyle Hz. Peygambere de irca edildiği hakkındaki rivâyetleri aktarmıştır<sup>805</sup>. Âlûsî, هُ /hü zamirinin Katâde ve onu takip edenlere göre *Allah ve Resûlünün dininin gelişmesi için çalışma ve gayret* anlamında Allah'a; İbn Abbâs'ın görüşüne göre de *ona destek olup saygı gösteresiniz* anlamında Hz. Peygambere irca edilebileceğini söylemiştir<sup>806</sup>. Elmalılı buradaki zamirlerin merciiinin iki ihtimalinin olduğunu, birinci ihtimale göre mânânın Allah'ı taziz etmek, ona saygı duymak ve onun emirlerinin güzel karşılamak anlamlarına gelirken; Hz. Peygambere irca edildiğinde *ona destek olup saygı gösteresiniz* olmaktadır<sup>807</sup> demiştir.. Yıldırım ise bu zamirleri Resûlullah'a irca edip, "ona saygı duyup destek olun" mânâsını vermiştir<sup>808</sup>.

<sup>797</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 583; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XI, 245, 246; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, VI, 2248.

<sup>798</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, VI, 2248.

<sup>799</sup> Feth 48/8, 9.

<sup>800</sup> Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, V, 313; Dâni, *el-Vakf ve'l-ibtida*, s. 528; Nahhâs, *el-Kat'î ve'l-İs'tinaf*, s. 670; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VII, 203, 204; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 161.

<sup>801</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, V, 21, 22.

<sup>802</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, II, 521, 522.

<sup>803</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 337; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVI, 155, 156.

<sup>804</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, X, 145.

<sup>805</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 58, 59.

<sup>806</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 145.

<sup>807</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 161.

<sup>808</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 510.

Necm sûresinde { ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى } *Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı*<sup>809</sup> buyrulmaktadır. Burada iki şahıs veya iki şahıstan birinin kastedilmesi imkan dahilindedir. Açılacak olursa bununla ya Peygamber Efendimiz ya Cibril-i Emin ya da her ikisi kastedilmiş olabilir. Hz. Aişe, Hasan Basrî ve Katâde, sarkanın Cibril-i Emin olduğunu söylerken İbn Abbâs ve Süddî de Hz. Peygamberin olduğunu söylemişlerdir<sup>810</sup>. Mâtürîdî, Cibril olma ihtimalinin çok yüksek olduğunu belirtmiştir<sup>811</sup>. Tabersî, tefsîrinde kimin kime yaklaştığına değinmeden sadece Hz. Peygamberle Cibrilin birbirlerine yaklaşmaları üzerinde durmuştur<sup>812</sup>. Şevkânî, yaklaşan ve sarkanın Cebrâil olduğunu söyledikten sonra bu âyette takdîm ve tehir olduğu noktasındaki görüşleri belirttikten sonra Hz. Peygamber olduğunu ifâde eden görüşleri aktarmıştır<sup>813</sup>. Heyet, Cebrail'in Resûlullah'a yaklaşması ve ona doğru inişi, Cenab-ı Hakkın Resûllaha yaklaşması ve kendisine onu cezbetmesi ve Resûllah'ın Yüce Allah'a yaklaşması , onun çekmesiyle yukarılara kadar yükselmesi anlamlarına gelebileceğini ifâde etmiştir<sup>814</sup>.

Yine Necm sûresi 13. âyet-i kerimesinde { وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى } “*Andolsun ki, O'nun bir başka inişini de görmüştü*”<sup>815</sup> buyrulmaktadır. Kimin, kimi gördüğü âyette açıkça belli değildir. Acaba Peygamberimiz (s.a.s) Allah'ı (c.c) mı gördü? Yoksa Cebrâil'i (a.s) mi gördü? Görüldüğü üzere zamirin merciinin tayinindeki güçlük, müfessirler arasında ister istemez ihtilâf sebebi olmuştur<sup>816</sup>. Taberî, bu konudaki değişik rivâyetleri aktararak her iki mânâyaya da yer vermiştir<sup>817</sup>. Zeccâc, Hz. Peygamberin Cibrîli ikinci defa Sidretü'l-müntehâ'da gördüğünü ifâde etmiştir<sup>818</sup>. Mâtürîdî, bu âyetle Hz. Peygamberin Rabbini kalbiyle görmesi ve Cibril'i de asli suretiyle görmesi konusunda açık bir ifâdenin olmadığını söylemiştir<sup>819</sup>. Mezhebinin görüşüne bağlı kalarak Allah'ın âhirette bile

<sup>809</sup> Necm 53/8, 9; Geniş bilgi için Bkz. Taberi, *Câmi'ul-beyân*, XXVI, 59, 60.

<sup>810</sup> Taberi, *Câmi'ul-beyân*, XXVI, 59, 60; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 72, 73; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, V, 393; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 51.

<sup>811</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 604.

<sup>812</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, X, 222.

<sup>813</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 130, 131.

<sup>814</sup> Heyet, *Kur'ân Yolu*, V, 161.

<sup>815</sup> Necm, 53/13.

<sup>816</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVII, 68-70; Kurtûbî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 94; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 226-227; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 186-189; Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 69.

<sup>817</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVII, 68-70.

<sup>818</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 72.

<sup>819</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 606.

görülemeyeceğini söyleyen Zemahşerî, Hz. Peygamberin Cebrâli, Cebrâil'in de Hz. Peygamberi gördüğünü ifade etmiştir<sup>820</sup>. Tabersî ve Âlûsî de Hz. Peygamberin Cibrili gördüğünü söylemişlerdir<sup>821</sup>. Kurtûbî, İbn Abbâs'tan Rabbi ikinci defa gördü derken Ebu'l-Âliye'den ikinci inişle ilgili zamirin Resûlullah'a gittiğini ifade ederken, İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre'den ise Hz. Peygamber'in Cibril'i ikinci defa gördüğü ile ilgili rivâyetleri aktarmıştır<sup>822</sup>. Vehbi Efendi, Hz. Peygamberin Cebrail'i gördüğü görüşünü kabul etmekle beraber Rasulullah'ın Allah'ı gördüğüne dair de rivâyetlerin olduğunu ve bunun kalp ve gözle olmasının da mümkün olabileceğini savunmuştur<sup>823</sup>. Şevkânî ve Heyet ise Hz. Peygamberin Cebrail'i gördüğü görüşü üzerine vurgu yaptıktan sonra Hz. Peygamber (s.a.s)'in Allah'ı gördüğüne dair rivâyetlerin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir<sup>824</sup>.

İnşikak sûresindeki { يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ } “*Ey insan! Sen, tâ Rabbine kavuşuncaya kadar didinip duracaksın*”<sup>825</sup>, âyetinde geçen فَمُلَاقِيهِ lafzı hem Rable karşılaşmak hem de kişinin amelleriyle karşılaşması olarak tefsîr edilmiştir<sup>826</sup>. İkisi de imkan dahilindedir. Çünkü Yüce Allah { وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا } “*Böylece yaptıkları her şeyi yanlarında buldular. Şu kesin ki Rabbin kimseye zulmetmez*”<sup>827</sup>, buyurmaktadır. Zeccâc, Rable karşılaşmayı amellerle karşılaşmak olarak tefsîr edildiğini قِيلَ/kîle tarîkiyle ifade etmiştir<sup>828</sup>. Mâtürîdî, amellerin karşılığını görmek ve yeniden yaratılmak olarak tefsîr ettikten sonra yeniden yaratılmanın Rable karşılaşmaktan kinaye olduğunu söylemiştir<sup>829</sup>. Zemahşerî, Rable karşılaşmayı ölüm olarak ifade ettikten sonra قِيلَ /kîle tarîkiyle amellerle karşılaşmak olabileceğini belirtmiştir<sup>830</sup>. Şevkânî, bu konuda İbn Kuteybe'nin Rable karşılaşmak, Katâde, Dahhâk ve Kelbî'nin de amellerle karşılaşmak dediğini belirtmiştir<sup>831</sup>. Heyet burada amelle

<sup>820</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 421, 422.

<sup>821</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, X, 244; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVII, 77.

<sup>822</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 94.

<sup>823</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XIV, 5629.

<sup>824</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 132; Heyet, *Kur'an Yolu*, V, 162; Cebeci, Lutfullah, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Melek*, İstişare Yay., Konya 1989, s. 62-66; Bkz. Koç, Mehmet Akif, “53/Necm Sûresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine”, *İslâmiyât*, VI/I, Ankara 2003, s. 168-171.

<sup>825</sup> İnşikak 84/6.

<sup>826</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, 227, 228.

<sup>827</sup> Kehf 18/49.

<sup>828</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, V, 304.

<sup>829</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 416.

<sup>830</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 727.

<sup>831</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 500.

karşılaşmayı tercih edip “insan yaptıklarının ve yapmadıklarının hesabını bir gün Allah’a verecektir” mânâsını vermiştir<sup>832</sup>.

### 3.1.2.2. İ‘rab Farklılığı

Lügatte i‘rab, “bir şeyin aslını ve hakikatini ortaya çıkarmak mânâsına gelirken” ıstılahta ise Arap dilinin nahvini (söz dizimi/sentaks) incelemek ve bilmek demektir<sup>833</sup>. Bir Kur’ân ilmi olarak i‘rabü’l-Kur’ân, âyetleri terkip ve cümle açısından ele alır. Hadîs-i şerifte “Kur’ân’ı i‘rab ediniz, onun garib lafızlarını araştırınız”<sup>834</sup> şeklinde buyrulmuştur. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerin ifâdelerinde geçen i‘rab kelimesi daha çok “kelime” mânâsında<sup>835</sup>; Sibeveyh de *el-Kitâb* adlı eserinde gramer kurallarını tahlil etmek için kullanmıştır<sup>836</sup>.

Zamanın geçmesi, İslâm topraklarının genişlemesi, değişik millet ve kavimden kişilerin müslüman olmalarıyla beraber bazı kimseler tarafından Kur’ân yanlış okunmaya başlanmıştır. Ebü’l-Esved ed-Düelî, yanlış okumalar üzerine yaptığı araştırmasına “Kur’ân’ı i‘rab etmek” tabirini kullanmıştır<sup>837</sup>. Diğer yandan Kur’ân’ın i‘rabları üzerinde ciddi çalışmalar yapılmasının bir nedeni de Arapçadaki lahn/dil hatası tartışmalarıdır<sup>838</sup>.

Arapça dil bilgisi kuralında, kelimelerin cümle içindeki yerlerine göre son hareketlerinin değişmesine i‘rab denilmektedir. İ‘rabın değişmesi ile cümleye verilen mânâ değişmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’in bazı âyetlerinde yapılan i‘rab farklılıkları da verilen mânâyı değiştirmiş ve bu da tefsîrde ihtilâflar meydana getirmiştir. Meselâ, bunlardan birisi {فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} “*Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler öğrenip aldı*”<sup>839</sup> âyetidir. Bu âyet, yukarıdaki anlam, Âdem kelimesi merfû, kelimât ise mansup okunduğunda verilmiştir. Ancak kırâat imamlarından İbn Kesîr mû/Âdemü kelimesini mensub, كَلِمَاتٍ/kelimâtini de merfu okumuştur. Bu takdirde failler değiştiği için, mânâlarda da değişiklik olmuştur. Bu kırâate göre âyet ve mânâsı {فَتَلَقَىٰ آدَمَ}

<sup>832</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, V, 584.

<sup>833</sup> Suyûtî, *İtkân*, II, 260, 261.

<sup>834</sup> Hakim, *Müstedrek*, II, 439.

<sup>835</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 25, 26; Kurtûbî, *el-Câmi‘li ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 23; Suyûtî, *İtkân*, II, 260.

<sup>836</sup> Birişik, Abdülhamid, “İ‘râbu’l-Kur’ân” *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000, XXII, 377.

<sup>837</sup> Dâni, Osman el-Ümevî, *Muhkem fi nakdi’l-mesâhif*, (İzzet Hasan), Dâru’l-fikr, Beyrut 1986, s. 4.

<sup>838</sup> Birişik, “İ‘râbu’l-Kur’ân”, XXII, 377.

<sup>839</sup> Bakara, 2/37.



{مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} *Adem'e Rabbinden bir takım kelimeler geldi, ulaştı*<sup>840</sup> olmaktadır. Ferrâ, her iki i'rablama tarzının da aynı mânâyı ifâde ettiğini belirtmiştir. Ona göre, bir kimse tarafından bir şeyin telakki edelebilmesi, ona bir şeylerin gelmesi, gelen şeylerin de bir kimse tarafından algılanması ile olmaktadır<sup>841</sup>. Zeccâc, âyeti her iki kırâate göre de tefsîr etmiştir<sup>842</sup>. Mâtürîdî, sadece mushaflarda yazılı olan mevcut kırâati esas almış, Hz. Âdem'in Rabbinden bazı kelimeler alıp tevbe ettiğini ve tevbesinin de kabul olunduğunu ifâde etmiştir<sup>843</sup>. Tabersî de her iki kırâati verdikten sonra o da Ferrâ gibi her iki i'rablama tarzının aynı mânâyı verdiğini ifâde etmiş, "Rab'den Hz. Âdem'e birtakım kelimeler geldi ki Hz. Âdem de onları telakki etti, yoksa nasıl telakki edecek ki?"<sup>844</sup> demiştir. Ebussuud ve Vehbi Efendi, her iki kırâati esas alarak "Rab'den ilham olunan kelimeleri Hz. Âdem'in telakki ettiği" mânâsını vermişlerdir<sup>845</sup>. Şevkânî, âyetin i'rabından ziyade Hz. Âdem'in tevbe esnasında tevbesinin mahiyeti hakkındaki rivâyetler üzerinde durmuştur<sup>846</sup>. Âyete verilen bu iki anlam bir tezâd oluşturmadığı için genelde tefsîr uleması iki meâli de tercih etmiş, bir tarafı seçme zorunluluğu hissetmemiştir.

Yine Bakara sûresinde yer alan {صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ} *Siz Allah'ın verdiği rengi alınız. Allah'ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir? "Biz ancak O'na ibadet ederiz" deyiniz*" âyetindeki *صِبْغَةَ اللَّهِ* "Allah'ın boyası"<sup>847</sup> ibaresi hem *صِبْغَةَ اللَّهِ* şeklinde mensub hem de *صِبْغَةَ اللَّهِ* şeklinde merfu olmak üzere iki türlü i'rablanmaktadır<sup>848</sup>. Merfu olduğunda takdiri bir *هي/hiye* zamiri konularak "O Allah'ın boyasıdır"; mensub durumunda ise üç âyet öncesinde (Bakara 2/135) geçen *مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ* "İbrahim'in dinine" ibaresine atfedilerek "Allah'ın boyasına yani İbrahim'in dinine

<sup>840</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 28; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 157; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 277; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 226; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 186; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 87.

<sup>841</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 28. Aslında Ferrâ'nın ibaresinin aslı "Sana ne ulaşırsa sen de ona ulaşırsın, sen bir şeye nail olursan o da sana nail olur" cümlesidir. Burada harfî tercümeden ziyade tefsîrî tercüme tercih edilmiştir.

<sup>842</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 116.

<sup>843</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 44.

<sup>844</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 111, 112.

<sup>845</sup> Ebussuud, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994, I, 92; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 104.

<sup>846</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 92, 93.

<sup>847</sup> Bakara 2/138.

<sup>848</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 82, 83.

uyarız” şeklinde tefsîr edilmiştir<sup>849</sup>. Vehbi Efendi de üç âyet öncesiyle irtibat kurarak ikinci mânâyı tercih etmiş “sıbğa”nın fitrati hidayet, din ve İslâm anlamlarına gelebileceğini söylemiştir<sup>850</sup>. Süfyânü’s-Sevrî, صِبْغَةَ اللَّهِ ifâdesinin “Allah’ın dini” anlamına geldiğini belirterek birinci mânâyı benimsemiştir<sup>851</sup>. Ferrâ burada Yahudî ve Hıristiyanların vaftizine nazire olduğunu ifâde etmiştir<sup>852</sup>. Zeccâc, âyetin nasb ve ref her iki şekilde de okunabildiğini belirtmiş ve mânâyı da her iki i’rablama tarzına göre vermiştir<sup>853</sup>. Mâtürîdî ve Şevkânî âyetin hiç i’râbına girmeden sadece Allah’ın dini, İslâm anlamlarına geldiğini ifâde etmiştir<sup>854</sup>. Tabersî, Ferrâ’nın bu konudaki görüşlerini verdikten sonra (her iki şekle göre de mânâ verip) âyetin anlamının Süfyânü’s-Sevrî gibi “Allah’ın dini, İslâm dini” olduğunu ifâde etmişlerdir<sup>855</sup>.

Bakara sûresinde وَأَيُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ “*Hac ve umreyi Allah için tamamlayın*”<sup>856</sup> âyetinde yer alan وَالْعُمْرَةَ kelimesi الْحَجَّ kelimesine atfedilerek üstün okunduğu gibi, istinaf kelimesi olarak ötre de okunmaktadır. Cumhur وَالْعُمْرَةَ kelimesini الْحَجَّ kelimesine atfederek mefulün bih yapmış ve fetha olarak okumuştur. Yine aynı kelime Hz. Ali, İbn Mes’ûd, Zeyd b. Sabit, İbn Abbâs ve İbn Âmir tarafından istinaf kabul edilerek ötreli de okunmuştur<sup>857</sup>. وَالْعُمْرَةَ ‘yi nasb okuyanlara göre umre vaciptir, ref okuyanlara göre ise umre vacip değildir. Şâ’bi, Ebû Bürde ve İbn Zeyd, hac ve umrenin ikisine birden başlanılmış olsa bile sadece haccın vacip olduğunu, umrenin vacip olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Daha sonra İmam Malik ve Ebu Hanife bu görüşü benimsemiş, Şâfiî ise buna muhalefet etmiştir<sup>858</sup>. Ebû Talip el-Mekkî de bu âyetin hac ve umrenin farziyyetini değil; başlanılmış umrenin bitirilmesin vucubiyetini bildirdiğini savunmuştur<sup>859</sup>. Mâtürîdî, bu âyetin mânâsı konusunda ihtilâf edildiğini, bazı müfessirlerin söz konusu âyetteki و “vav” harfinin atıf ve istinaf okunmasına göre

<sup>849</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 83; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbühü*, (thk. Abdülcélil Abduh Şelebi), Alemü’l-kütüb, Beyrut 1988, I, 215.

<sup>850</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, I, 238.

<sup>851</sup> Süfyânü’s-Sevrî, *Tefsîr*, s. 49, 50.

<sup>852</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 82, 83.

<sup>853</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 215.

<sup>854</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 99; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 190.

<sup>855</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 280, 281.

<sup>856</sup> Bakara 2/196.

<sup>857</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 285-290; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 72; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 175; Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, I, 254; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 265, 266.

<sup>858</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 285-287; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 370; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 265, 266; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 47, 48.

<sup>859</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi’l-Kur’ân ve mensühühi*, Dâru’l-menâr, Cidde 1986, s. 163.

mânânın farklı olduğunu, dolayısıyla umrenin farz veya vacip olmasına delil olarak ileri sürüldüğünü anlatmış ve buna katılmadığını da bazı hadîslerle desteklemiştir<sup>860</sup>.

Mâide sûresinde yer alan {قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} “Buyurdu ki: “O kutsal yer onlara kırk yıl boyunca haram kılındı. Oldukları yerde sersem sersem dolaşacaklardır. Sen artık o yoldan çıkmış kimseler için kendini üzme!”<sup>861</sup> âyeti bu konu ile ilgili güzel bir örnektir. Bu âyetteki “kırk sene” ibaresi tahrîm/haram kılmanın mı yoksa tihte kalmanın mı, kaydı olup olmadığı noktasında tefsîrde ihtilâflar çıkmıştır. Kırk senenin kaydı مُحَرَّمَةٌ “haram kılma” olursa onlar bunun sonucunda kurtuluşa erecekler; يَتِيهُونَ tîh olursa, onlar kırk sene orada oyalanacaklar en sonunda yine perişanlıktan kurtulamayacaklardır. Başta İbn Abbâs olmak üzere Rabi‘, Süddî ve Taberî “onlar kırk sene oraya girme konusunda men edilmişlerdir. Bu müddet içerisinde hiçbirisi oraya giremeyecektir” görüşünü benimsemişlerdir. İkrime, Katâde, Nâfi, Yakup el-Ahfeş ve Amr ed-Dânî ise kırk sene مُحَرَّمَةٌ /muharrametün’ün değil, يَتِيهُونَ /yetîhûne’nin kaydıdır demişler ve haram kılmayı mutlâk addetmişlerdir. Müddet ile kayıtlanan Tih çölü olduğu için anlam “Onlar Tih’de kırk sene kalacaklar ve ebediyen girişten mahrum olacaklardır” şeklinde olmuştur<sup>862</sup>. Zeccâc, âyetin her iki şekilde de i’rablanabildiğini ifâde etmiş ve bu konudaki görüşleri aktarmıştır<sup>863</sup>. Mâtürîdî, kırk yıl Tih içindir deyip onlar hiçbir zaman tevbe etmedikleri için de oraya girmediler ancak onların çocukları girdiler demiştir<sup>864</sup>. Tabersî tefsîrinde bu iki görüşü yer verdikten sonra âyetin her iki mânâyaya da ihtimali olduğunu belirtmiştir<sup>865</sup>. Yıldırım ve Öztürk kutsal yer onlara kırk yıl haram kılınmış anlamını tercih etmişlerdir<sup>866</sup>.

<sup>860</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 144, 145.

<sup>861</sup> Mâide 5/26; KM, Sayılar 14,33; Tesniye 2,7; Yuşa 5,6; Hz. Mûsâ (a.s.)’ın kavmine hitabı, Kızıldenizin kuzeyinde Faran çölünde buldukları sırada yapılmıştır. Hz. Mûsâ’yı dinlemeyen, korkak ve isyancı millet terbiye edilsin ve yeni bir nesil yetişsin diye kırk yıl çölde sersem sersem dolaşmaya mahkûm edildiler. 38 yılda Faran’dan Ürdün’e varabildiler. Ürdün’ün fethinden sonra Hz. Mûsâ (a.s.) vefat etti. Onun halefi Yuşa zamanında İsrailoğulları Filistin’i işgal ettiler. Tevrat, Sayılar, 13-20. bölümlerinde çok ayrıntılı olarak bu olaylar anlatılır. Yıldırım, *Meâl*, s. 111.

<sup>862</sup> Dâni, Osman el-Ümevî, *el-Müktefâ fi’vâkf ve’l-ibtida*, (Dirâse ve thk, Ceyid Zeydan Muhîf), Vizâratü’l-evkâf, Bağdat 1983, s. 164; Nehhas, İsmail el-Mürâdî, *Kat’ ve istinaf*, (thk. Muhammed Halid), Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 284, 285; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 247, 248; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 656; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 218; Şayi‘, *a.g.e.*, s. 72, 73.

<sup>863</sup> Zeccâc, *Meâni’l- Kur’ân*, II, 165.

<sup>864</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 28.

<sup>865</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, III, IV, 227, 228.

<sup>866</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 111; Öztürk, *Meâl*, s.109.

### 3.1.2.3. Meâni'l-Hurûf

#### 3.1.2.3.1. Harfin Zait Olup Olmaması

Bazı âyetlerde lafzı, sadece te'kit etmesi bakımından etkileyen, kaldırıldığı zaman mânâyâ menfî etkisi olmadığı zannedilen bir takım harfler bulunmaktadır. Bu harfleri bazı müfessirler, zait kabul ederlerken bazıları da zait kabul etmemişlerdir. Bu harflerin başında “lâ” harfi gelmektedir. Kur’ân’da “lâ” harfi kase m fiiline eklendiği takdirde hangi mânâlara geldiği tefsîrde ihtilâf konusu olmuştur. Ancak “lâ”nın kase m fiiline eklenmesi sadece Kur’ân’da görülen bir hâdis e değil bu eski Arap şiirinde sıkça görülen adetlerdendir<sup>867</sup>. Kase m fiiline ilave edilen bu harfle söz takviye, izam ve tekit edilmiş olur. Meselâ {فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ} {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} “Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki”<sup>868</sup> âyetinde bulunan فَلَا أَقْسِمُ “yemin ederim” ifâdesi kelamın sonu ile başı arasındaki tertibi ifâde etmektedir. Râzî, bu tertibi, “Allah Teâlâ, hidayet ve hak din ile Resûlü göndermiş ona gereken her şeyi vermiş, ona lazım olmayan şeylerden de onu temizlemiştir. Allah ona hikmeti, mev’ıza ve haseneyi öğretmiştir. Buna rağmen müşrikler ona imân etmemişlerdir. Bunun için Allah, indirdiği âyet ve delilleri çeşitli yeminlerle desteklemiştir” demektedir<sup>869</sup>.

Yukarıda bahsedilen لَ ”lâ” harfi hakkında ortaya konulan değişik görüşlere gelince, müfessirler bu konuda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüşlerden birincisine göre لَ ”lâ” harfi kelamın ahengini tezyin için ziyade kılınan ve nefy mânâsı taşımayan bir لَ dır. Cümle nin ahengini sağlamak ve mânâyı pekiştirmenin dışında herhangi bir görevi bulunmamaktadır<sup>870</sup>. İkinci olarak bu لَ nın aslı tekit لَ ’dır yani ibtidaiyye لَ ’ıdır. Vakf halinde olduğu için fethası işba edilmiştir. Kelimenin aslı لَ أَقْسِمُ dır. Râzî, bu görüşü savunmuştur<sup>871</sup>. Üçüncü görüş ise bu harfin nefy edatı olduğu konusundadır. لَ وَ اللّٰه Olduğu gibi aslı üzere nafiyedir. Hal böyle olunca mânâ “iş öyle onların zannettikleri gibi değil kase m ederim” olmaktadır<sup>872</sup>. Elmalılı bu görüşü tercih etmiştir<sup>873</sup>.

<sup>867</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 411; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 171, Şâyi‘, a.g.e, s. 91.

<sup>868</sup> Vâkıa, 56/75.

<sup>869</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIX, 187.

<sup>870</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII, 411.

<sup>871</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 214.

<sup>872</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, III, 207; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 411; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XIV, 5746; Şâyi‘, a.g.e, 91.

<sup>873</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, III, 207; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 503; VII, 411.

Yine Kıyâme sûresinde, { لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ } “Hayır, gerçek öyle değil! Kıyamet günü hakkında için”<sup>874</sup>, bazılarının göre âyetteki لا “lâ” zaittir, yani fazladandır. Sadece kelâmı takviye eder. Tabersî de لا “lâ”nın zait olduğu görüşünü benimseyenlerdendir<sup>875</sup>. Bazılarına göre ise bu لا “lâ” aslîdir ve nefiydir. Zira kıyametin kopması meselesi o kadar açıktır ki, onu izah için yeminle te’yide bile ihtiyaç yoktur<sup>876</sup>. Râzî’ye göre buradaki لا “lâ” yemini tekit içindir, nefy için değildir<sup>877</sup>. Vehbi Efendi ise Râzî’den rivâyetle bunun tekit lâmı olduğunu ifâde ettikten sonra bunun nefy lâmı da olabileceğini söylemiştir<sup>878</sup>.

### 3.1.2.3.2. Harf-i Cerler

Arapça’da harf-i cer olarak bilinen, kendilerine göre bir mânâları olan ve kendisinden sonraki kelimenin harekesini kesre yapan مِنْ “min”, ب “be”, عَنْ “an”, فِي “fi”, عَلَى “alâ”, “inde” gibi lafızlar bazen kelâmın siyak ve sibakına göre yaygın olarak bilinen anlamlarının dışında kullanılmaktadır. Meselâ, {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى} “Bir gece, kendisine bazı delillerimizi gösterelim diye kulu Muhammedi, Mescid-i Haramdan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksaya götüren O zatın şanı ne yücedir!”<sup>879</sup>, âyetindeki مِنْ harf-i ceri mekan için bir şeyin başlangıcını ifâde etmektedir. لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ “Ta ilk günden, temeli takvâ üzere kurulan mescitte namaza durman daha münasiptir.”<sup>880</sup> âyetindeki harf-i cer de zaman için başlangıcı ifâde etmektedir. مِنْ “min” harf-i ceri teb’îd, ta’lil, bedel ve fasl mânâlarının yanında عَنْ “an”, فِي “fi”, عَلَى “alâ”, “inde” mânâlarında da kullanılmaktadır<sup>881</sup>. Meselâ, Zuhrûf sûresindeki {وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ} “Şayet yapmak isteseydik, sizin yerinize geçmek üzere melekler yaratırdık. Ama bu, Allah’ın hikmetine aykırıdır”<sup>882</sup> âyetinde geçen مِنْ “min”i Mücâhid, bedel olarak “sizin yerinize melekleri yeryüzüne halife kılardık” mânâsını verirken bazı müfessirler de مِنْ

<sup>874</sup> Kıyâme, 75/1.

<sup>875</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, IX, X, 286.

<sup>876</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, IV,660; Akk, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 88, 89; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 188.

<sup>877</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXX, 214.

<sup>878</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XV, 6252.

<sup>879</sup> İsrâ 17/1.

<sup>880</sup> Tevbe 9/108.

<sup>881</sup> Zekeşî, *Burhân*, III, 415; Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>882</sup> Zuhrûf 43/60.

“min”i teb’ıdiyye olarak almışlar ve “sizden bazılarınızı melekler olarak yarattık” anlamını vermişlerdir<sup>883</sup>.

Diğer bir örnek de Âl-i İmrân sûresindeki { فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّ مُسْلِمُونَ } “Ne zaman ki İsa onların inkârlarında ısrar ettiklerini hissetti, “Allah’a giden yolda bana yardım edecek kim var?” dedi. Havârilere: “Allah yolunda yardımcıları biziz. Biz Allah’a iman ettik. Ey İsa, bizim müslüman olup Allah’a itaat ettiğimize sen de şahid ol!”<sup>884</sup> âyetinde geçen إلی “ilâ” harf-i cerrinin mânâsı konusunda müfessirler ihtilâf etmişlerdir. Süddî ve Süfyânü’s-Sevrî, إلی “ilâ”ya { وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ } “onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin”<sup>885</sup> âyetini misal göstererek مَعَ “mea” anlamında “Allahla beraber bana kim yardım edecek”; Hasan Basrî de فِي “fi” anlamında “Allah’ın zatında kim yardım edecek” mânâsını vermişlerdir<sup>886</sup>.

Mânâsı konusunda ihtilâf edilen harf-i cerlerden birisi de ب “bi”dir. Meselâ, İnsân sûresinde geçen { عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا } “Bu, Allah’ın has kullarının içip, istedikleri yere akıttıkları bir kaynaktır”<sup>887</sup> âyetindeki ب “bi” harf-i cerine bazı müfessirler, مِنْ “min”, bazıları kelamın siyakına göre sıla olduğunu söylemişler, bazıları da ب “bi”yi zâhirî üzere bırakıp إلی “ilâ” mânâsını vermişlerdir<sup>888</sup>.

### 3.1.3.3.3. Harfin Atıf, İstinaf Olup Olmaması İle İstisnanın Şumülü

Atıf, bir kelimenin i’rabta kendisinden önceki kelimeye tâbi olmasına denilir ki, bunlar و “vav”, ف “fe”, ثُمَّ “sümme”, ا و “ev”, ام “em”, لا “lâ”, بَلْ “bel”, لَكِنَّ “lâkin” ve حَتَّى “hattâ” harfleriyle yapılır. Bu harfler sayesinde kelimelerin hem tekrarı önlenmekte hem de kelime kendisinden öncesine çok kolay bir şekilde bağlanabilmektedir. Ancak bazı durumlarda bu bağlamanın siyak ve sibaka göre nerelere yapılacağı konusunda tefsîrde ihtilâflar çıkmaktadır. Bazen bu atıf harfleri yerine göre istinaf olarak da kullanılabilir. İstinaf olarak kullanıldıklarında ise bu harfler yeni cümlenin ilk harflerini oluşturmaktadır. Diğer yandan her dilde olduğu gibi Arapçada da edatlar

<sup>883</sup> Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, V, 234; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VII, 325.

<sup>884</sup> Âl-i İmrân 3/52.

<sup>885</sup> Nisâ 4/2.

<sup>886</sup> Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, 395; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 52.

<sup>887</sup> İnsân 76/6.

<sup>888</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, 430.

önemli yer işgal etmektedir. Ancak tefsîrde bu edatların hangi anlamlarda kullanıldığı da ihtilâf sebebi olmuştur.

Meselâ, Âl-i İmrân sûresinde geçen { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } ibaresindeki “rasihûn” kelimesinin başında bulunan و harfini bazı müfessirler, atıf kabul etmişler bazıları da istinaf kabul etmişlerdir. İstinaf kabul eden müfessirler, âyete “*Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah’tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: “Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir”* şeklinde mânâ verirken; و harfini atıf kabul edenler ise “*Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah ve ilimde ileri gidenler bilir*” anlamını vermişlerdir. Bu iki farklı tefsîrden birinci mânâyı tercih eden müfessirler, müteşâbihî Allah’a has kılarlarken; ikinci mânâyı tercih edenler ise, müteşâbihî Allah’a ve ilimde derinleşenlere has kılmışlardır<sup>889</sup>. Taberî ve Zeccâc, buradaki و/vav’ı istinaf olarak kabul edip bilmeyi sadece Allah’a has kılmışlardır<sup>890</sup>. Mâtürîdî, bu âyetin iki şekilde okunup mânâlandırıldığını ifâde edip her ikisinin de Arap gramerine uygun olduğunu söylemiştir<sup>891</sup>. Râzî ve Vehbi Efendi, bu âyetteki و harfine verilen görevden dolayı ortaya farklı mânâların çıkabileceğini belirtip, âyeti her iki anlamı da gözeterek tefsîr etmiştir<sup>892</sup>. Kurtûbî, “râsîhûn”u Allah ismi üzerine atfederek âyete “bunlar ilimleriyle beraber imân ettik derler” mânâsını vermiştir<sup>893</sup>. İbn Atıyye de bu âyete iki şekilde mânâ verilebileceğini ifâde ettikten sonra و’ın atıf harfi yapılsa bile hiçbir mahzur ve sakıncanın olmayacağını ifâde etmiştir. Zaten ilim sahipleri de ulaştıkları bilgilere kesin gözüyle bakmayıp mutlâk doğrunun Allah katında olduğunu belirtmektedirler. Diğer yandan İbn Atıyye bu âyette olduğu gibi nefîy edatıyla başlayan bir cümlede istisna edatından sonra gelen sözcüğe bağlaçla atıf yapılması halinde fiilin tam anlamıyla ilk öge hakkında tam olarak düşünülmesine karşılık, atfedilen açısından sınırlı bir mânânın kastedilmesi Arap dilinde bilinen bir gerçek olduğunu ifâde etmiştir<sup>894</sup>. Bundan yola çıkarak te’vîli, ilimde derinleşenler bilse bile bu Allah’ın bilmesi gibi olmayıp sadece sınırlı bir bilme olacaktır. Şevkânî, âlimleri müteşâbihî bilmenin içine almanın şirk olacağını ifâde edip

<sup>889</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 247-254; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 366; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 16; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, III, 384, 385; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 400-402; Rûmî, *Usûlü’l-tefsîr*, s. 46; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>890</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 250; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 378.

<sup>891</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, I, 248.

<sup>892</sup>Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 191; Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, II, 546.

<sup>893</sup>Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 16, 17.

<sup>894</sup>İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 403.

müteşâbihi sadece Allah'a has kılmıştır<sup>895</sup>. Elmalılı da müteşâbihi değişik kısımlara ayırmış, bunlar içerisinden mutlak müteşâbihi sadece Allah'ın bilebileceğini ve ilim sahiplerinin de “inandık hepsi Rabbimiz katındandır” dediklerini belirtmiştir<sup>896</sup>.

Yine {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَبِقَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا} {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَبِقَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا} Size şunlar haram kılındı: Kendiliğinden ölen hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adına kesilen, henüz canı çıkmadan yetişip şartına uygun tarzda kestikleriniz müstesna; boğulmuş, bir şey vurularak öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanmış, boynuzlanmış yahut canavar tarafından parçalanmış olup da ölen hayvanların etleri, putlara ait sunaklarda kesilen hayvanların etleri ve zar atarak, kumar oynayarak elde edilen etler<sup>897</sup> âyetinde geçen إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ / illâ mâ zekkeytüm/ henüz canı çıkmadan yetişip şartına uygun tarzda kestikleriniz müstesna ifâdesinde müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir. Âyette görüldüğü gibi Allah Teâla, en başta “leşi, kanı, domuz etini ve kesilirken Allah'ın adının anılmadığı hayvanların etini” yasaklamaktadır. Bunun akabinde de “boğulmuş, bir şey vurularak öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanmış, boynuzlanmış yahut canavar tarafından parçalanmış hayvanların etleri” gelmektedir. Daha sonra bunlara “putlara ait sunaklarda kesilen hayvanların etleri ve zar atarak, kumar oynayarak elde edilen etler” eklenmiştir. Bu son üçü de Allah'ın adı anılmadan kesilenlere dahil olup şirke girdiği için bunların da haramlığı noktasında şüphe yoktur. Problem sadece istisnanın hangi durumları kapsayıp kapsamadığı noktasındadır.

Bazı müfessirler buradaki istisnayı إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ifâdesinin istisna-i munkatı olduğuna, yani yukarı zikredilenlerin hiçbirinin haramlıktan çıkarmayıp haramlara karşılık helal olanları gösterdiğini ifâde etmişlerdir. Gerçekte bütün kelimeler şer'i mânâ ile düşünüldüğünde bu istisnanın neticesi, leş ve haram olanlarla, kesilmiş ve helal olanların karşıtını ifâde etmekten başka bir şey değildir, demişlerdir<sup>898</sup>. İkinci olarak bazı müfessirler de bu istisnanın en sonda ifâde edilen وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ kısmına ait olduğunu ifâde etmişlerdir. “Canavarın yediği” kısmına tahsîs edilmiş bir istisna-i muttasıl olduğunu söylemişlerdir. Zira lafız bakımından en yakın olan da budur. Bunun lügat

<sup>895</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 401.

<sup>896</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 315.

<sup>897</sup> Mâide 5/3.

<sup>898</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 198; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 137; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 152; Şâyi', *a.g.e.*, s. 93.



mânâsıyla şer'i mânâsı arasında da herhangi bir fark yoktur<sup>899</sup>. Üçüncü görüşü savunan Hz. Ali, İbn Abbâs, Hasan Basrî ve Katâde ise bu istisnanın *وَالْمُنْحَنِقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَّةُ* ve *وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّيِّعُ* canavarın yediğinden boğulmuşa kadar kadar beşini de içine alan istisna-i muttasıl olduğunu ifâde etmişlerdir. Meselâ *وَالْمُنْحَنِقَةُ* “munhanika”nın mânâsı ölmüş veya ölmemişi içine aldığından, henüz ölmeden kesilenler haram olmaktan çıkarılmış, ölmüş olanlar da haram kısmında kalmış olur. Tefsîrcilerin çoğu bu üçüncü yorumu tercih etseler de bu üç bağlama şeklinin hiçbirinde şer'i hükme göre bir sakıncası yoktur<sup>900</sup>. Zeccâc'ın da kesme işleminin ilk dördün dışındakilere yapıldığı takdirde helaldir mânâsını verdiği anlaşılmaktadır<sup>901</sup>. Şevkânî de bu görüşü benimseyenler arasında kabul edilebilir<sup>902</sup>.

Âyetin başında ifâde edilen *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَالْحَمُّ وَالْخَنزِيرُ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ* bu dört yasağa ise istisnanın etki edip etmeyeceği sorusu akla gelirse de istisnanın onlara herhangi bir yolla bitişmesi ve onlardan herhangi bir şeyi haram olmaktan çıkarma ihtimali yoktur. Çünkü kesilmiş olanın bir daha kesilmesi mümkün değildir. Bunun yanında *وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ* ü ü *إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ* e bitişmeyeceği de işin erbabı tarafın çok iyi bilinmektedir<sup>903</sup>. Onun için Râzî gibi müfessirler, istisnanın haram kılınan şeylerden değil haram kılmaktan olduğunu ifâde etmiştir. Yani yukarıda sayılanlar size haram kılınmıştır, ancak bunları sizin kesmeniz haram değildir. Zira bu size helaldir. Buna göre istisna-i munkatı olmaktadır<sup>904</sup>.

Bu konuda bir başka âyet de şöyledir. *وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* { *İffetli kadınlara zina isnad edip de buna dair dört şahid getiremeyen herkese seksen değnek vurun ve bundan böyle, onların şahitliklerini artık ebediyyen kabul etmeyin. Çünkü bunlar gerçekten fâsıkların ta kendileridir. Ama bu iftira suçundan sonra tövbe edip halini düzelterler bu fâsıklık damgasından kurtulurlar. Çünkü Allah gafurdur,*

<sup>899</sup>Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 198; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 137; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 152; Şâyi', *a.g.e.*, s. 93.

<sup>900</sup>Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 136; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 198; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 152; Şâyi', *a.g.e.*, s. 94.

<sup>901</sup>Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, II, 146.

<sup>902</sup>Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 13.

<sup>903</sup>Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 198; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 152.

<sup>904</sup>Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 137.

*rahîmdir*<sup>905</sup>. Bu âyette üç cümle ve üç ahkam vardır. Bunlardan birincisi, dört şahit getiremeyen herkese 80 değnek vurma; ikincisi onların şahadetlerini ebediyen kabul etmeme; üçüncüsü de onların fasıklıkla suçlanmalarınıdır. Bu âyette geçen إِيَّا “illâ” istisna edatı üç hükmün hepsini içine alıyor mu yoksa bir veya ikisini mi içine alıyor? Müfessirler buradaki إِيَّا “illâ” istisnasının mercii konusunda ihtilâf etmişlerdir. Başta Ebu Hanîfe olmak üzere Hanefî mezhebinde, Kâdî Şureyh, Nehâî, Said b. Cübeyr, Mekhûl ve onları takip eden müfessirlere göre buradaki إِيَّا sadece هُمُ الْفَاسِقُونَ sadece cümlesinden istisnadır. Kazif haddi ile cezalı olanlar tevbe ile hadden kurtulamayacakları gibi, şahadetlerinin kabul olunmaması da ebedilik kaydı ile kayıtlıdır. Ebedileştirme ise istisnaya aykırıdır. Bundan dolayı bu hükümden istisnanın faydası kul hakkı ile ilgili değil de yalnız Allah hakkı ile alakalı olandır<sup>906</sup>.

Neredeyse Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî ulemasının tamamı, istisnanın yukarıdaki kazif suçu (80 değnek vurma) hariç yukarıda ifâde edilen iki hükme (şahitliklerinin kabulü ile fasıklıklarının kalkmasına) şamil olduğunu söylemişlerdir. Bu suçu işleyen kimse tevbe ettiği takdirde had cezası düşmese bile fasıklıklarının gittiği gibi şahadetlerinin de kabul olacağı görüşünde olmuştur<sup>907</sup>. Şankıtî de Maliki mezhebinden Hacib, Şâfiî’den Gazzâlî ve Hanbelilerden Âmidî’nin görüşlerini benimsemiştir<sup>908</sup>.

### 3.1.2.4. Âyetlerde Yer Alan Hazifler

Hazif sözlükte “atmak, düşürmek, çıkarmak, bir şeyin bir tarafını kesip atmak” anlamlarına gelmektedir. Bedîî ilminde ise hazif belli harfleri kullanmadan söz söyleme sanatına denilmektedir<sup>909</sup>.

Her dil ve metinde hazifler olabileceği gibi Kur’ân-ı Kerîm’de de bazı hazif ve kelime düşmeleri olmuştur. Bu hazifler de müfessirler arasında tartışma konusu olmuş ve bunun neticesinde de ortaya bazı farklı yorumlar çıkmıştır. Meselâ, {قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} “De ki: “Ey mülk ve hakimiyet sahibi Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verir, dilediğinden onu çeker alırsın. Dilediğini aziz, dilediğini zelil kılarırsın. Her türlü hayır yalnız Senin

<sup>905</sup> Nûr 24/ 4, 5.

<sup>906</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 218; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 552, 553; Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>907</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 218; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 552, 553; Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 92, 93.

<sup>908</sup> Şankıtî, *Edvau’l-beyân*, VI, 89-91; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 1330-1334.

<sup>909</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IX, 39, 40; Durmuş, İsmail, “Hazif” *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1998, XVII, 122.

*elindedir. Sen elbette her şeye kadirsin*”<sup>910</sup> âyetinde geçen الْخَيْرُ kelimesini İbn Abbâs zafer, ganimet ve hayır olarak tefsîr etmiştir. Zafer, ganimet ve hayır olarak tefsîr edilen الْخَيْرُ kelimesinden sonra bazı müfessirler hazfedilmiş bir الشَّرُّ kelimesinin olduğunu ancak sadece hayır kelimesiyle yetinildiğini ifâde etmişlerdir<sup>911</sup>. الْخَيْرُ ”hayır” iyilik, zafer ve ganimet anlamlarına geldiğine göre; الشَّرُّ ”şerru” da kötülük ve mağlubiyet anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla *mülkü dilediğine verip alma; Dilediğini aziz, dilediğini zelil kılma* arasındaki ilişki takdir edilen bir الشَّرُّ ”şerru” sayesinde “*hayır ve şer*” arasında da sağlanabilmektedir. Nitekim ementüde de iman esasları anlatılırken söz konusu kelimelerin ikili bir tarzda ele alması hazfi savunan müfessirleri ayrıca haklı çıkarmaktadır.

Meselâ, Câsiye sûresinde {أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ لَهٗ أَفْئِدَةً يَنْفَرُ} {أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ لَهٗ أَفْئِدَةً يَنْفَرُ} “Baksana kendi heva ve hevesini ilah edinen, ilmi olduğu halde Allah’ın kendisini şaşırtıp, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözlerine de perde çektiği kimsenin haline! Hakkı görmemekte ve azgınlıkta ısrar etmesi sebebiyle Allah’ın şaşırttığı bu kimseyi kim yola getirebilir? Düşünmüyor musunuz?”<sup>912</sup> âyetinde عَمَلِ ibaresinde ilmin kimden geldiği noktasında müfessirler ihtilâf etmişlerdir. İbn Abbâs, Allah’ın o kulun durumunu bilip onu şaşırttığını ifâde ederken; Mukâtil, kulun sapık nefsi sayesinde ilmiyle dalalete düştüğünü belirtmiştir<sup>913</sup>. Mukâtil’in yorumuna göre, buraya “hakkı görmemekte ve azgınlıkta ısrar etmekte” ilavesi yapılmalı ki böylece âyet “kişi ilim sahibi olmasına rağmen Hakkı görmemesi ve azgınlıkta ısrar etmesi sebebiyle Allah’ın şaşırttığı” mânâsına gelmektedir. Bu da عَلَىٰ عَمَلِ kısmının mef’ul zamirinden hal kabul edilmesi ile olmaktadır. İnsan, aklını ve ilmini, ilahî vahyin ışığı ile aydınlatmaz da, benlik iddiasına girerse, güneşin aydınlığından kendisini mahrum bırakıp, azıcık ışığına güvendiği için kendisini gecenin karanlığına mahkûm eden ateş böceği durumuna düşer. Çünkü heva ve şehvet, gözü kör, kulağı sağır, kalbi duygusuz eder. O kimse bilgin de olsa, ilmine rağmen hakkı duymaz olur. Nitekim filozofların ve dünya menfaatlarına düşkün din bilginlerinin birçoğu böyle olmuştur<sup>914</sup>.

<sup>910</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>911</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 379; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 299, 300.

<sup>912</sup> Câsiye 45/23.

<sup>913</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, V, 265.

<sup>914</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 500.

Diğer muhtemel mânâ ise, *علم على* kaydını: failden hal saymaktır. Buna göre “Allah’ın, durumunu bildiği için şaşırttığı, yahut Allah’ın bir bilgiye göre şaşırttığı” demek olur ki İbn Abbâs ve onu takip eden müfessirler de bu mânâyı tercih etmişlerdir<sup>915</sup>.

Nisâ sûresinde geçen *وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُقَيِّدُكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُؤْتِي لَهَا مَا كَتَبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلنِّسَاءِ بِالْقِسْطِ وَمَا* *اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كَتَبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ* “Kadınlar hakkında senden fetva isterler. De ki: Onlar hakkındaki hükmü Allah size açıklıyor: Haklarını vermeyerek nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlarla küçük, zayıf yetim çocukların haklarına dair hükümler size bu kitapta okunup duruyor.Yetimlerin haklarını vermekte tam adaleti gözetin. Yaptığınız her iyiliği, Allah mutlaka bilir”<sup>916</sup> âyetindeki *وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ* ibaresindeki *وَتَرْغَبُونَ* “rağbetin” ne olduğu konusunda müfessirler ihtilâf etmişlerdir. Said b. Cübeyr ve Mücâhid, burada hazfedilmiş bir *في* “fi” harf-i cerinin olduğunu fiilin aslının *رَغِبَ فِي* “arzu etmek” şeklinde olduğunu ifâde etmişlerdir. Bu durumda mânâ “onlarla evlenmeyi arzu ederseniz” olmaktadır. Bazı müfessirler de *عَنْ* “an” harf-i cerinin hazfedildiğini fiilin aslının *عَنْ رَغِبَ* ise “istememek” anlamlarına geldiğini ifâde etmişlerdir<sup>917</sup>. Buna göre de anlam “onları kimse ile evlendirmek istemezseniz” olmaktadır. Cahiliye döneminde erkekler yetim kızları himaye ediyorum bahanesiyle yanlarına alıp, mallarına sahip olurlardı. Erkekler bu bayanların güzelliklerini beğenirlerse onlarla evlenir, mallarını da yerlerdi. Eğer çirkin bulur evlenmezlerse, o zaman da mallarından yararlanmak için bir başkasıyla evlenmelerine mani olurlardı. Dolayısıyla âyet için takdîr edilen her iki harf-i cerrin de doğruluk değeri vardır.

### 3.1.2.5. Takdîm ve Te’hîrler

“Kademe” kökünden türemiş, “öne geçirdi”, “sundu”, “ikram etti” anlamlarına gelen “takdîm” ile âhara kökünden türemiş olan “sona bırakıldı”, “ertelendi” mânâlarına gelen “te’hîr” kelimeleri tefil babının mastarıdır. Arap dilinde cümledeki yerine göre bir kelimenin veya kelime guruplarının önce ifâde edilmesine “takdîm” denilirken sonraya bırakılanlara da “te’hîr” denilmiştir. Bu durum apaçık bir Arapça ile nazil olan Kur’ân için de geçerlidir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîmde bazı kelimeler cümlede bulunması

<sup>915</sup> Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, V, 265.

<sup>916</sup> Nisâ 4/127.

<sup>917</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, V, 402, 403; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 359-361; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 97.

gereken yere göre öncelikli olmuş, diğerleri de onlara göre geriye (sonraya) bırakılmıştır. İfadenin bu şekilde ele alınmasının değişik hikmetleri vardır. Bunların en mühimmi takdîm edilenin daha önemli olduğuna vurgu yapılmasıdır.

Meselâ, Âl-i İmrân sûresinin 55. âyeti bunun en güzel örneklerindedir. {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَّقِ اللَّهَ وَارْتَقِ الْوُجُوهَ إِلَى اللَّهِ وَارْتَقِ الْوُجُوهَ إِلَى اللَّهِ وَمَطِّهِرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ } “O zaman Allah şöyle buyurmuştu: “İsâ! seni öldürecek olan, onlar değil Ben'im. Seni Kendi nezdime yükseltecek, seni inkârcuların içinden kurtarıp temize çıkaracak ve sana tâbi olanları ta kıyamete kadar kâfirlere üstün kılacak olan da Ben'im. Sonra hepinizin dönüşü Bana olacak”<sup>918</sup>. Buradaki مَتَّقِ اللَّهَ kelimesinin mânâsı konusunda ihtilâf edilmiştir. İbnü'l-Cevzî, “müteveffa” kelimesinin iki mânâsının olduğunu söylemiş, bunlardan birincisi Hz. İsâ'nın semaya kaldırılması, ikincisi de onun diğer insanlar gibi vefatıdır<sup>919</sup>. Hasan Basrî, İbn Kuteybe ve Ferrâ'ya göre âyet, takdîm ve tehirsiz olarak Allah'ın Hz. İsâ'yı Yahûdilerden kurtarmak için canını aldığını bildirmektedir<sup>920</sup>. Ferrâ'ya göre takdîm te'hîr kabul edilirse o zaman Hz. İsâ'nın ölümü nüzûlden sonra gerçekleşmekte, takdîm te'hîr yapılmamışsa o zaman ölmekten ziyade tutup almak mânâsının verilmesinin daha isabetli olacağı ifâde etmektedir. Dolayısıyla Ferrâ, âyeti her iki şekilde de tefsîr etmiştir<sup>921</sup>. Âyeti takdîm ve tehirlilik olarak kabul eden Katâde ve Zeccâc başta olmak üzere onları takip eden bazı müfessirler<sup>922</sup>, âyetin normal dizilişinin ve mânâsının إِيَّاهُ مَتَّقِ اللَّهَ وَمَطِّهِرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ “Seni Kendi nezdime yükseltecek, seni inkârcuların içinden kurtarıp temize çıkaracak seni öldürecek olan, onlar değil Ben'im” olduğunu ifâde etmişlerdir<sup>923</sup>. Taberî, Hz. İsâ'nın vefat olmaksızın semaya kaldırıldığını ifâde ederken<sup>924</sup>, Tabersî, مَتَّقِ اللَّهَ'nin ölüm, uyku ve beşeri özelliklerinin öldürülmesi gibi değişik anlamlarını aktardıktan sonra canlı veya uyutularak kaldırıldığı görüşünü benimsemiştir<sup>925</sup>. Mâtürîdî, bu konuda ihtilâfın olduğunu belirtmiş, vefatının nüzûlünden sonra olacağını

<sup>918</sup> Âl-i İmrân 3/55.

<sup>919</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 321, 322.

<sup>920</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 285.

<sup>921</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, I, 219.

<sup>922</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, I, 219; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, I, 420.

<sup>923</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 393-399; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 321, 322; Sûyutî, *İtkân*, III, 33; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 89.

<sup>924</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 395, 396.

<sup>925</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 575.

ifâde ettikten sonra bu konudaki bazı rivâyetlere yer vermiştir<sup>926</sup>. Kurtûbî, Hz. Îsâ, uyku ve ölüm olmadan semaya kaldırıldı deyip; Hasan Basrî, Muhammed b. Zeyd ve Taberî'nin görüşünü benimsemiştir<sup>927</sup>. Zemahşerî, Râzî, Ebussuud ve Vehbi Efendi **مُتَوَقِّعًا** kelimesine “senin ömrünü ben tamam ettirip, ruhunu kabzedeceğim, seni Yahûdîlerin katline terketmeyeceğim, seni semaya kaldıracak, meleklere ünsiyet ettirecek ve ecelin gelince de seni vefat ettireceğim” anlamını vermişlerdir<sup>928</sup>. Bunun yanında **مُتَوَقِّعًا** kelimesinin ölüm, uyku ve beşeri özelliklerini öldürüp semaya kaldırma mânâlarına geldiği de ifâde edilmiştir<sup>929</sup>. Uyku mânâsına gelince, Hz. Îsâ uyutulup semaya kaldırıldığı anlamı çıkarken, öldü kabul edilirse o zaman da canının alındıktan sonra semaya kaldırıldı anlamı çıkmaktadır<sup>930</sup>. Âlûsî de bu âyette takdîm ve te'hîrin olduğunu kabul ettikten sonra **مُتَوَقِّعًا** kelimesinin ne anlamlara geldiğini iyice analiz etmiştir. Ona göre söz konusu kelime öncelikle vefat anlamına gelmekle beraber, kabzetme, uyuma, ruh ve bedenle ölü olarak semaya kaldırma, şehvânî arzuları öldürme ve Hz. Îsâ'nın üç saat ölü olduğu anlamlarına gelebileceğini ifâde etmiştir<sup>931</sup>. Bu verdiği anlamlara **فَلَمَّا تَوَقَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** “*Fakat vakta ki Sen beni aralarından tutup aldın, onları görüp denetleyen yalnız Sen kaldın. Sen gerçekten her zaman, her şeye hakkıyla şahitsin*”<sup>932</sup> âyetini delil getirmiştir.

Bu konuyla alakalı bir başka âyet de şöyledir. **يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** “*Sana kıyametin ne zaman geleceğini sorarlar. De ki: “Onun ne zaman geleceğine dair bilgi yalnız Rabbimin nezdindedir. Vaktini O’ndan başkası açıklayamaz. O kıyamet öyle bir meseledir ki, ne göklerde ve ne de yerde ona tahammül edecek hiç kimse yoktur!” O size ansızın gelecektir. Sen sanki onu biliyormuşsun gibi onu sana soruyorlar. De ki: “Ona dair gerçek bilgi yalnız Allah’ın nezdindedir; ama insanların çoğu bunu bilmezler”*<sup>933</sup>. Bazı müfessirler, **يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا** “*Sen sanki onu biliyormuşsun gibi onu sana soruyorlar*” ibaresinde, takdîm ve tehir

<sup>926</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, I, 273.

<sup>927</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 100.

<sup>928</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 394; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VIII, 74-76; Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 43; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 613, 614.

<sup>929</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 614.

<sup>930</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 373, 374; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 614.

<sup>931</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 286; Ge4niş bilgi için Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 393-399; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 321, 322; Sûyutî, *İtkân*, III, 33; Heyet, *Kur'an Yolu*, II, 179.

<sup>932</sup> Mâide 5/117.

<sup>933</sup> A'râf 7/187.

olduğunu savunurlarken bazıları da bunu kabul etmemektedirler. Etmeyenler için denilecek bir şey yoktur fakat Ferrâ<sup>934</sup> gibi bazı dilciler bu âyetin düz cümlesinin *يَسْأَلُونَكَ* *عَنْهَا كَأَنَّكَ حَفِيٌّ بِهَا* olduğunu söylemektedirler<sup>935</sup>. Tabersî de burada takdîm te'hîr olduğunu kabul etmiş mânâyı ona göre vermiştir<sup>936</sup>.

Yine bir başka örnekte de şöyle geçmektedir. *فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ* *بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ* “Onların gerek mallarının, gerekse çocuklarının çokluğu seni imrendirmesin. O hiç de önemli değil! Çünkü Allah bunlar sebebiyle dünya hayatında onlara sıkıntı çektirmeyi ve canlarının kâfir olarak çıkmasını dilemektedir”<sup>937</sup>. Müfessirler bu âyetin mânâsı konusunda oldukça farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Takdîmi kabul etmeyen müfessirler âyete “Onların gerek mallarının, gerekse çocuklarının çokluğu seni imrendirmesin. O hiç de önemli değil! Çünkü Allah bunlar sebebiyle dünya hayatında onlara sıkıntı çektirmeyi dilemektedir” mânâsını verirlerken; İbn Abbâs ve Katâde de bu âyette takdîm yaparak *فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ* *وَلَا أَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ* “Onların gerek mallarının, gerekse çocuklarının çokluğu seni bu dünya hayatında imrendirmesin. O hiç de önemli değil! Çünkü Allah bunlar sebebiyle onları ahirette ceza çektirmeyi dilemektedir”<sup>938</sup> mânâsını vermişlerdir. Süddî, Mücâhid ve İbn Kuteybe<sup>939</sup> de takdîm ve tehirin olduğunu söyleyip mânâyı ona göre vermişlerdir<sup>940</sup>. Hasan Basrî ise “Allah münafıklara mallarından zekat vermelerini isteyerek onlara sıkıntı çektirmeyi dilemektedir” şeklinde; İbn Zeyd, “Onların mallarına ve evlatlarına musibet vermekle onlara sıkıntı çektirmeyi”, Bazı müfessirler tarafından da “müşriklerin evlatları ve ganimet malları sebebiyle onlara acı çektirmesi”, “Allah onlara mallarını biriktirme, koruma, onu aşırı sevme ve onda cimri davranmayla ve ondan ayrılmayla onlara sıkıntı çektirmeyi dilemektedir” şekillerinde tefsîr edilmiştir<sup>941</sup>. Tabersî, takdîm ve te'hîri kabul etmiş, bu konudaki değişik görüşleri

<sup>934</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 101.

<sup>935</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 399; Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 187, 189; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 235, 236; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 194, 195.

<sup>936</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 627.

<sup>937</sup> Tevbe 9/55; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 359, 364.

<sup>938</sup> Tevbe 9/55.

<sup>939</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 208.

<sup>940</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 442; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 263; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 341; Sûyutî, *İtkân*, III, 33.

<sup>941</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 442; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, II, 372; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, VII, VIII, 50.

verdikten sonra âyetin düz cümlesinin o da yukarıdaki gibi olduğunu ifâde etmiştir<sup>942</sup>.

Bir başka âyette { وَأَمْرَأْتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكْتُ فَبَشَّرْتَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ } “*Bu sırada hanımı da, hizmet için ayakta durmuş, onları dinliyordu. Bunu işitince korkusunun geçmesinden ötürü gülümsedi. Biz de ona İshak’ın, onun peşinden de Yâkub’un doğacağını müjdeledik*”<sup>943</sup> buyrulmaktadır. Bu âyette geçen فَضَحَكْتُ lafzı ve bunun sebebi konusunda müfessirler ihtilâf etmişlerdir. Bazı müfessirler bunun normal gülme olduğunu söylerken, bazı müfessirler de bunun mecaz olarak hayız görmek olduğunu söylemişlerdir. Hakikat ve mecaz bir kenara bırakılarak, bu âyet hakkında takdîm ve tehirin olduğu da iddia edilmiştir. Takdîm ve tehirin olduğunu kabul eden İbn Abbâs, Vehb b. Münebbih ve İbn Kuteybe “çocuk müjdesi verildiği andaki gülümsemesi” şeklinde yorumlamışlardır<sup>944</sup>. Buna göre âyet, وَأَمْرَأْتُهُ قَائِمَةٌ فَبَشَّرْتَاهَا فَضَحَكْتُ şeklinde olmaktadır<sup>945</sup>. Tabersî de, bu âyette takdîm ve te’hîr olduğunu kabul etmiş mânâyı buna göre “*hizmet için ayakta durmuş olan kadın kendisine çocuk müjdesi verdiğimizden ötürü gülümsedi*” meâlini vermiştir<sup>946</sup>. Bunun yanında Tabersî, فَضَحَكْتُ kelimesinin hayız anlamlarına da geldiğini belirtmiştir<sup>947</sup>.

Bir başka örnek de { وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى } “*Eğer Rabbin tarafından daha önce verilmiş bir sözle, azap onlara çoktan gelmiş olurdu ve tayin edilmiş bir vâde olmasaydı*”<sup>948</sup> âyetidir. Ferrâ ve İbn Kuteybe bu âyette takdîm ve tehirin olduğunu söylemiş âyetin asıl mânâsının ise { وَلَوْلَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُسَمًّى سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا } “*Eğer Rabbin tarafından daha önce verilmiş bir söz ve tayin edilmiş bir vâde olmasaydı, azap onlara çoktan gelmiş olurdu!*” olduğunu ifâde etmişlerdir<sup>949</sup>. Tabersî de buradaki takdîm ve te’hîri kabul edip anlamı ona göre vermiştir<sup>950</sup>.

Yine bir başka âyette { أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا } “*Baksana şu kendi heva ve heveslerini tanrı edinen kimseye! Artık sen mi vekil olacaksın ona, işlerini sen mi*

<sup>942</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, V, VI, 53.

<sup>943</sup> Hûd 11/71; KM, Tekvîn 17/17-19; 18/12-15.

<sup>944</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, s. 206; Şarkâvî, “İhtilâfû’l-müfessirîn esbâbühü ve davâbüdü”, s. 9.

<sup>945</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, IV, 99, 101; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 388; Heyet, *Kur’ân Yolu*, III, 185.

<sup>946</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, V, VI, 231.

<sup>947</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, V, VI, 231.

<sup>948</sup> Tâhâ 20/129.

<sup>949</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 195; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Müşkili’l-Kur’ân*, (thk. es-Sakr), Dâru’t-türâs, Kahire 1973, s. 209; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, V, 245, 246.

<sup>950</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, VII, VIII, 50.



yürüteceksin?”<sup>951</sup> şeklinde ifâde edilmiştir. Müfessirler bu âyette takdîm ve tehir olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir<sup>952</sup>. Âyette *إِلَهُهُ*/ilâh kelimesi *هُوَ*/hevâ kelimesinden önce gelmiştir. Ancak âyetin mânâsı “*hevâ ve heveslerini tanrı edinen kimse*” olmaktadır. Âyet, yazıldığı şekilde açıklanacak olursa o zaman anlam “*Baksana şu kendi heva ve heveslerini tanrı edinen kimseye! Artık sen mi vekil olacaksın ona, işlerini sen mi yürüteceksin?*” olmaktadır. Onun için Elmalılı, Heyet ve Yıldırım mânâyı ona göre vermişlerdir<sup>953</sup>. Gerçekten hevâ, Kur’ân’da yer aldığı âyetlerin tamamında nefsin tüm kötü istek ve arzularının ifâdesi olarak sunulmuştur. Bunu yanında hevâ Allah’tan gelen ilmi, yani Kur’ân-ı Kerîm ve onun düsturlarını benimsemeyip kişinin kendi görüş ve düşüncelerine göre hareket etmesi anlamında kullanılmıştır. Hevânın en kötüsü, kişinin şahsî istek ve arzularını kendisine ilâh olarak seçmesidir.<sup>954</sup> Bu konuyla ilgili olarak bir hadîste “Allah katında günahların en büyüğü, şu gök kubbe altında kendisine tâbi olunan hevâdır”<sup>955</sup> denilmiştir. Dolayısıyla burada hevâ insanın mabudu haline gelmektedir. Çünkü insanın, Allah’ın istek ve irâdesine göre davranması gerekirken içinde putlaştırdığı kendi istek ve arzularına göre hareket etmekte ve bu nedendir ki hevâ şiddetle kınanmaktadır<sup>956</sup>.

### 3.1.3. Anlamın Açıklığı, Kapalılığı, Genişliği ve Darlığından Kaynaklanan İhtilâflar

#### 3.1.3.1. Mutlak Müteşâbihler

Teşâbüh mastarının ism-i faili olan müteşâbih kelimesi, lügatte “iki şeyin birbirine benzemesi” mânâlarına gelmektedir. Teşâbüh de, “şibh” kökünden türetilmiş “tefâül” vezninde bir kelimedir. Bunun da anlamı “iki şeyin birbirine benzemesi” demektir. Ortak bir tanım alındığında “şibh” ve “müteşâbih”, “iki şeyin birbirine benzemesi”

<sup>951</sup> Furkân 25/43.

<sup>952</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, XI, 43; İbn Aşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, XIX, 35; Sûyûtî, *İtkân*, III, 34.

<sup>953</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 70; Heyet, *Kur’ân Yolu*, IV, 127; Yıldırım, *Meâl*, s. 362.

<sup>954</sup> el-Câsiye 45/ 23.

<sup>955</sup> Sûyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VI, 261; İbn Kayyım, *el-Cevziyye, İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, (nşr. Muhammed Hamid Fâkî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut h. 751, II, 148; Kılıç, *Kur’ân’da Günah Kavramı*, s. 254.

<sup>956</sup> Kahraman, Ferruh, “İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler” *Usûl*, y. y.s. y.s. 8/2007, s. 158.

veya “birbirine benzeyen iki şeyden her birine” denilmektedir<sup>957</sup>.

Istilahta müteşâbih, “mânâları bilinemeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok mânâyâ ihtimali olup, bu mânâlardan birisini tercihde zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflerdir”<sup>958</sup>.

Müteşâbih âyetlerin başlıca üç özelliği vardır. Bunlar “bilinemezlik”, “kapalılık” ve “benzer anlamların tercihinde zorluk”tur. “Bilinemezlik” vasfı, Kur’ân’ın bazı âyetlerinin mânâsının sadece Allah tarafından bilinip beşer kudretinin takatinin üzerinde olduğunu gösterir. “Kapalılık” vasfını taşıyan âyetlerin tefsîr edilmesinde mutlâka başka nasslara ihtiyaç vardır ve yapılan yorumların Allah’ın maksadını kesin olarak yansıttığını söylemek de zordur. “Benzer anlamların tercihinde zorluk” ise bir âyetin pekçok anlamlara gelmesi ve bu anlamlardan hangisi veya hangilerinin tercih edileceği noktasında bir belirsizliğin olmasıdır.

Kur’ânî literatürde “müteşâbih”in karşısında “muhkem” yer almaktadır. Muhkem nasda, “kendisiyle neyin kastedildiği çok açık olan, nazım ve te’lifi itibariyle herhangi bir ihtilâfa yol açmayan ve tek bir anlama delâlet eden âyetler” demektir<sup>959</sup>. Muhkem ve müteşâbih kelimeleri Kur’ân-ı Kerîm’de de sıkça geçmektedir. Meselâ Hûd sûresi’nde<sup>960</sup> Kur’ân’ın tamamının muhkem olduğundan bahsedilir ki bu “her yönüyle bozulmaktan uzak, sağlam”<sup>961</sup>, sonsuz hikmetlere mebnî<sup>962</sup>, nazım ve icazının güzelliği<sup>963</sup>, âyetler arasında bir bozukluğun, çelişkinin olmadığı ve yürürlükten kaldırılmayan kitap<sup>964</sup> mânâlarına gelmektedir. Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olduğu ifade edilen Zümer sûresi’nde<sup>965</sup> âyetlerin belagat, fesahat ve icaz yönleriyle birbirlerine benzedikleri<sup>966</sup> ve birbirini tasdik ettikleri<sup>967</sup> anlamına gelir. Âl-i İmrân sûresi’nde ise

<sup>957</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 503; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 1610; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV, 813; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 309.

<sup>958</sup> Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, 9-11.

<sup>959</sup> Bakıllânî, Ebû Bekr, Muhammed b. et-Tayyib, *Nüketü’l-intisâr li nakli’l-Kur’ân*, (thk. ve dirâse Muhammed Selâm), Müessesetü’l-meârif, İskenderiyye, t.s. I, 179; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 376; Zerkeşî, *Burhân*, II, 68, 69; Zürkânî, *Menâhil*, II, 166, 167.

<sup>960</sup> Hûd 11/1.

<sup>961</sup> Râzî, Fahrüddîn, *Esâsü’l-takdîs*, (thk. Ahmed Hicâzî Sakkan), Mektebetü’l-külliyeti’l-Ezher, Kahire 1406/1986, s. 230; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 366; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 308, 309.

<sup>962</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 309.

<sup>963</sup> Jeffery, *Mukaddimatân*, s. 176; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 223.

<sup>964</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XVII, 185; Zürkânî, *Menâhil*, II, 168, 169.

<sup>965</sup> Zümer 39/23.

<sup>966</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 87; Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 230.

<sup>967</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XVII, 384; Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 87.

Kur'ân'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğunu ifade edilmektedir<sup>968</sup>. Müfessirler bu âyetteki muhkem ve müteşâbih ifadelerini ilk iki âyetin aksine terim mânâsı vermişler ve Kur'ân âyetlerini sınıflandıran bir âyet olarak ele almışlardır.

Şâtibî (ö.790/1392) müteşâbihleri, mutlâk ve izafî olarak ikiye ayırmış<sup>969</sup>, mahiyetlerini yalnız Allah Taâlâ'nın bildiği âyetleri mutlâk müteşâbih, rûsûh sahibi âlimlerin anladığı müteşâbihleri de izafî müteşâbihler olarak isimlendirmiştir<sup>970</sup>.

Mutlâk müteşâbihler, beşerin bilinmesine güç yetiremediği, hakikat ve mahiyetlerini ancak Allah Teâlâ'nın bildiği müteşâbihlerdir. Bu nitelikteki müteşâbihlerin başında hurûf-u mukattaa bundan başka Allah'ın sıfatları, ahiret ahvâli ve “Ruh”, “Sûr”, “Dâbbetu'l-arz”, “Arş”, “Kürsî”, “Kalem”, “Levh-i mahfuz”, “Sidre-i muntehâ”, “Beyt-i ma'mûr” gibi hakîki anlamlarını yalnız Yüce Allah'ın bildiği kavramsal müteşâbihlerdir.

Mutlak müteşâbihlerin başında hurûf-u mukatta gelmektedir. İlk dönem müfessirlere göre bu harfler, Kur'ân'ın sırlarından ve mânâları insanlardan gizlenmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, “Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'ân'daki sırrı da sûre başlarındaki münferid harflerdir”<sup>971</sup>. Hz. Ali de “Her kitabın bir özü vardır. Bu kitabın özü de hurûf-u mukattaadır” demiştir. Bazı müfessirler, Ebû Bekir ve Hz. Ali'in bu rivâyetlerine bağlı kalarak hurûf-u mukattaların bilinemezliğini savunmuşlardır<sup>972</sup>.

Bir kısım müfessirler de Kur'ân'ın anlaşılma için indirildiğini ifade edip bu konuda birbirinden farklı onlarca görüş serdetmişlerdir.

1- İbn Abbâs'a göre {الم} <sup>973</sup> harfleri, sırasıyla Rabb'in “Allah, Latîf ve Mecîd” isim ve sıfatlarına delâlet eder<sup>974</sup>. Buna yakın olarak Dahhâk, söz konusu harflerin sırasıyla “Allah, Cebrîl ve Muhammed” olmak üzere sadece Allah'ın isim ve sıfatlarına değil de

<sup>968</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 366; Zürkânî, *Menâhil*, II, 168, 169.

<sup>969</sup> Şâtibî, *Muvâfakât*, III, 85.

<sup>970</sup> Demirci, *Teşîr Usûlü*, s. 176.

<sup>971</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 154.

<sup>972</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 3.

<sup>973</sup> Bakara 2/1.

<sup>974</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 173.

Cibrîl ve Hz. Peygambere de işâret ettiğini söylemiştir<sup>975</sup>. İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivâyete göre de bu harfler “Ene'l-lâhü a'lemü” terkinin baş harflerdir<sup>976</sup>.

İbn Abbâs'a göre, {كهيعص}<sup>977</sup> harflerinin mânâsı da sırasıyla Allah'ın “Kâfiye, Hâdiye, Hakîm, Alîm ve Sâdık” isim ve sıfatlarına işâret etmektedir<sup>978</sup>. Muhammed b. Kurazî'ye göre de {عسق} {حم}<sup>979</sup> harfleri, Allah'ın “Rahmân, Alîm, Kuddûs ve Kâhir” sıfatlarına delalet etmektedir<sup>980</sup>.

2- Ahfeş (ö. 177/793), Yüce Allah'ın bu harflerle söze yemin ederek başladığını ifade etmektedir. “Allah Tealâ, bazı varlıklara nasıl yemin etmişse harfler üzerine yemin etmektedir” demiştir<sup>981</sup>.

3- Halil b. Ahmed ve Sibeyh, mukatta harflerini başında buldukları sûrelerin isimleri olarak yorumlamışlardır<sup>982</sup>.

5- Kutrub ve Ferrâ'ya nisbet edilen ve İslâm alimleri arasında revaç bulan görüşe göre, hurûf-u mukattaa hem inanmayanların dikkatini çekmek hem de Kur'ân'ın icazı konusunda onlara meydan okumaktadır. Yüce Allah, kısaca “Kur'ân'ın, Hak katından nazil olduğu konusunda şüpheniz varsa işte size harfler, gücünüz yetiyorsa siz de bir benzerini getirin” demek isrtemektedir. Hurûf-u mukatta konusunda yukarıda ifade edilen bütün görüşleri tenevvü kapsamında değerlendirmek mümkündür. Neticede bu harfler müteşâbihâtandır. Onların müteşâbihâtan olması mânâsının hiç bilineyeceği anlamına gelmemelidir. Müteşâbihâtta önemli olan, müfessirlerin kesin ve kati olarak bir anlam üzerinde birleşmemeleridir.

Tefsîrde bu harflere inhirâfî mânâların da verildiği görülmektedir. Meselâ, İmamiyye Şiası'nın hurûf-u mukattaa konusundaki görüşleri, Ehl-i sünnet'le paralellik arzederken Gulat-ı Şia'dan bazı gruplar, İbn Abbâs'ın, {كهيعص}<sup>983</sup> âyetini, sırasıyla Allah'ın “Kâfiye, Hâdiye, Hakîm, Alîm ve Sâdık” isim ve sıfatlarına işâret ettiği noktasındaki

<sup>975</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 6.

<sup>976</sup> Suyûtî, *Itkân*, III, 12.

<sup>977</sup> Kehf 19/1.

<sup>978</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 205; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 6.

<sup>979</sup> Şûrâ 42/1, 2.

<sup>980</sup> Suyûtî, *Itkân*, III, 12.

<sup>981</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 173.

<sup>982</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 5; Zerkeşî, *Burhân*, I, 173.

<sup>983</sup> Kehf 19/1.

rivâyetinin<sup>984</sup> aksine {كهيعص}<sup>985</sup> ‘daki harfleri sırasıyla “Kerbelâ, Hz. Peygamberin torunlarının helaki, Yezid, Hz. Hüseyin’in susuzluğu ve sabrı” olarak yorumlamışlardır<sup>986</sup>.

Bazı gruplar da Muhammed b. Kurazî’nin {عسق} {حم}<sup>987</sup> harfleri hakkındaki “Rahmân, Alîm, Kuddûs ve Kâhîr” yorumunun<sup>988</sup> aksine sırasıyla “Harb (Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki ), Mervân’ın valiliği, Abbâsîlerin yönetimi, Süfyânîlerin idaresi ve Mehdi’nin kuvveti”ne işâret ettiğini söylemişlerdir<sup>989</sup>.

Mutlâk müteşâbihlerden bir dğeri de rûh’un mahiyetidir. Meselâs, İsrâ sûresinde yer alan {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: “Rûh, Rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir”<sup>990</sup> âyetinde ifâde edilen ruhun mahiyeti hakkında kesin bilgi sahibi olunmasa da buradaki rûh ile neyin kastedildiği konusunda tefsîrde ihtilâflar çıkmıştır. Bazı müfessirler bunun Kur’ân olduğunu söylerlerken; Hasan Basrî ve Katâde, Kur’ân’ı Hz. Peygamber’e indiren Cebrâil’in<sup>991</sup>; Zemahşerî ve Râzî, Cibrîl olmak üzere Kur’ân’ın vahyediliş şekli; bazıları da bedenlere hayat veren rûhün kastedildiğini ifâde etmişlerdir<sup>992</sup>. Taberî, Allah’ın ruh konusunda pek fazla bir şey bildirmediğini ifâde edip rûhün ne olduğu üzerinde fazla durmamıştır<sup>993</sup>. Mâtürîdî, rûh’un Kur’ân’ın melek ve bedenlere hayat veren nesnenin olabileceği konusundaki değişik rivâyetleri aktarmış ve bunları kendisi değişik âyetlerle desteklemiştir<sup>994</sup>. Suyûtî, bu konu hakkındaki değişik rivâyetleri aktardıktan sonra bunun melek olduğunu ifâde etmiştir<sup>995</sup>. Şevkânî, ruhun mahiyetine girmeden daha çok bu konudaki görüşleri ve bunun nüzûl sebebi üzerinde durmuştur<sup>996</sup>. Elmalılı, rûh’un kendisi ile hareket yapılan şey, kendisi ile hayat olunan şey ve kendisi ile anlaşılın şey anlamlarını vererek söz konusu kelimeyi lügat mânâsı ve sebebi

<sup>984</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 205; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, II, 6.

<sup>985</sup> Kehf 19/1.

<sup>986</sup> Bkz. Zehebî, *el-İtticâhâtü’l-münharife*, s. 62.

<sup>987</sup> Şûrâ 42/1, 2.

<sup>988</sup> Suyûtî, *Itkân*, III, 12.

<sup>989</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 50; Bilmen, *B.T.T ve Tabakâtü’l-müfessirîn* s.160.

<sup>990</sup> İsrâ 17/85.

<sup>991</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XV, 195; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XV, 197.

<sup>992</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 645; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXI, 38; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 60; Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, V, 246.

<sup>993</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XV, 196.

<sup>994</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, III, 189, 190.

<sup>995</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, V, 331, 333.

<sup>996</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 468.

nüzûlünden yola çıktıktan sonra bu görüşünü, ilmî verilerle açıklamaya çalışmıştır<sup>997</sup>. İbn Aşûr ise rûhun, önce insanın cesedine hayat veren bir cisim, sonra da Cebrâil olduğunu ifâde etmiştir<sup>998</sup>.

Kur'ân tefsîrinde mutlâk müteşâbihlerden bir tanesi de “sûr” kavramıdır. Sûr kavramı Kur'ân'ı Kerîm'de yaklaşık olarak on defa geçmektedir<sup>999</sup>. Bunlardan biri, {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ} “*Gün gelecek sûra üflenecek, Allah'ın dilediği dışında, göklerde ve yerde olan herkes müthiş bir korkuya kapılacak. Hepsi boynu bükük vaziyette O'nun huzuruna varacaklar*”<sup>1000</sup> âyetidir. Âyette geçen sûrun hakikat ve mahiyeti, sûra üfürülme zamanı ve sûrlar arasındaki sürenin ne kadar olduğu gibi konularda net bir açıklamanın olmaması bu konu üzerinde ihtilâflar meydana getirmiştir. Kelime mânâsı olarak sûr, “ceylan veya başka hayvanların boynuzlarından yapılan ve şiddetli ses çıkaran boru” anlamlarına gelmektedir<sup>1001</sup>. İbn Kesîr ve Şevkânî, “kıyametin kopması esnasında ve daha sonra da insanların yüce divanda toplanmalarını temin etmek amacıyla İsrâfil (a.s)'in üfleyeceği kıyamet borusunun özel adıdır” demişlerdir<sup>1002</sup>. İbn Kesîr ve Âlûsî, tefsîrde “sûr” kavramına, “suret”in çoğulu olan “suver” mânâsı verilerek bedenlere hayat solluğu üfürmek veya canlandırmak şeklinde de yorumların olduğunu aktarmışlardır<sup>1003</sup>. Elmalılı, buna itiraz ederek bunu doğru olmadığını ifâde etmiştir<sup>1004</sup>. Sûr hadîslerde de geçmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s) “Nasıl zevk ve neşe içinde olurum, sûr sahibi boruyu ağzına almış, ne zaman üfürülecek diye izin bekliyor”<sup>1005</sup> buyurmuşlardır. Bu ashâba ağır gelince Hz. Peygamber (s.a.s) {حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} “*Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!*” âyetini okumuştur. Kısaca ifâde edilecek olursa sûr, müfessirlere göre üç defa üfürülecek boru gibi bir nesnedir. Birincisi korku üfürmesi, ikincisi yok olma üfürmesi, üçüncüsü de

<sup>997</sup>Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 319-326.

<sup>998</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 195; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 197. Bkz. Cebeci, Lutfullah, *Kur'ân'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985, s. 161-163; Cebeci, Lutfullah, *Kur'ân-ı Kerîme Göre Melek*, s. 69-72.

<sup>999</sup>En'âm 6/73; Kehf 18/99; Tâhâ 20/102; Mü'minûn 23/101; Neml 27/87; Yâsîn 36/51; Zümer 39/68; Kâf 50/20; Hakkâ 69/13; Nebe' 78/18.

<sup>1000</sup>Neml 27/87.

<sup>1001</sup>Reşid Rızâ, *Menâr*, VII, 531.

<sup>1002</sup>İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 138; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 163, 164; IV, 194.

<sup>1003</sup>İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 138, 139; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XX, 46.

<sup>1004</sup>Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 165.

<sup>1005</sup>Tirmîzî, “Tefsîr” sûre 39/6,7.

yeniden dirilme üfürmesidir. Bu konudaki görevli meleğin ismi ise İsrâfil (a.s)'dir<sup>1006</sup>.

Mutlâk müteşâbihler konusunda meydana gelen ihtilâflardan bir tanesi de dâbbetü'l-arz konusudur. Kur'ân'ı Kerîm'de yer alan {وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ} “O söz başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir dâbbe (canlı) çıkarırız; o onlara insanların, âyetlerimize içtenlikle inanmadıklarını söyler”<sup>1007</sup> âyetinde, kıyâmet kopmadan önce çıkarılacak olan bir canlıdan söz edilmektedir. Bunun yanında pekçok hadîste dâbbetü'l-arz kıyâmet alâmetleri arasında zikredilmektedir<sup>1008</sup>. Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir hadîse göre “Bu canlı, Hz. Mûsâ'nın âsâsını ve Süleyman'ın mührünü beraberinde getirecek, âsâ ile inananların yüzüne “mü'min”, mühür ile de inkarcıların yüzüne “kâfir” damgasını vuracaktır”<sup>1009</sup>. Matürîdî, dâbbetü'l-arz'a yeryüzünde can taşıyan bütün canlılar anlamını vermiş, âyetin siyakının da uçanlara işaret ettiğini belirtmiştir<sup>1010</sup>.

Diğer yandan “Dâbbetü'l-arz” denilen bu canlının şekli, büyüklüğü, yaratılış özellikleri, nereden, ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağı konusunda da tefsîrde farklı görüşler beyan edilmiştir. Râzî, Kurtûbî ve İbn Aşûr gibi bazı müfessirler, dâbbetü'l-arz'ın boyu yetmiş arşın yahut bulutlara değecek kadar uzun olduğu, dört ayaklı, iki kanatlı, öküz başlı, domuz gözlü, fil kulaklı, deve boyunlu, aslan yeleli, kaplan renkli, koç kuyruklu ve deve ayaklı olduğu; Yerden çıkışının üç gün süreceği yahut üç gün içinde ancak vücudunun üçte birinin çıkacağı, Mescid-i Haram veya Safa Tepesi'nden çıkacağı<sup>1011</sup>; çıkış zamanının, iyiliği emr ve kötülükten sakındırmanın terkedildiği bir zamanda olacağı şeklinde detaylı açıklamalar getirmeye çalışmışlardır<sup>1012</sup>.

Bazı müfessirler de dâbbetü'l-arz'ın ne zaman ve nereden çıkacağı gibi iki temel husûs ve onun mahiyeti konusunda daha temkinli davranmışlar ve bunun Allah'ın bilgi

<sup>1006</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, II, 134; III, 252; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 165.

<sup>1007</sup> Neml 27/82.

<sup>1008</sup> İbn Mâce, “Fiten” 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 295, 491.

<sup>1009</sup> Müslim “İmân” 249; “Fiten” 39, 40, 118, 129; Tirmizî, “Fiten” 21; Ebû Dâvûd, “Melâhim” 11, 13; İbn Mâce, “Fiten” 28, 31, 32.

<sup>1010</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, II, 114.

<sup>1011</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIV, 217; Kurtûbî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 237, 238; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 190; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX, 39.

<sup>1012</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 17-20; Kurtûbî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 237, 238; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX, 39.

hazinesine ait kapsamlı ilim içerisinde yer aldığını söylemişlerdir<sup>1013</sup>. Râzî, bu konuda tefsîrinde bazı rivâyetlere yer verse de bu konuda “Kitap ve sahih hadîslerde geleni kabul eder, bunun dışında kalanlardan sarf-ı nazar ederiz” demiştir<sup>1014</sup>. İbn Aşûr, bunun insandan farklı bir canlı olduğunu, kıyamet alametlerinin büyüklerinden ve ahir zamanın harikulade hâdiselerinden biri olduğunu ifâde etmiştir<sup>1015</sup>.

### 3.1.3.1.1. İzâfî Müteşâbihler

Müteşâbihlerin ikinci kısmını ise izafî müteşâbihler oluşturmaktadır. İzafî müteşâbihler, kastedilen mânânın anlaşılmasında bir delile veya haricî bir açıklamaya ihtiyaç gösteren hâfî, müşkil, mücmel, mübhem, müevvel, mutlâk ve genel mânâlı âyetlerle garib kelimeler ve dilcilerin mânâlarında ihtilâf ettikleri lafızların bulunduğu âyetlerdir. Bunlardan başka yaratıcının varlığı ve birliğine işaret eden ve kâinata dair gerçeklerden bahseden kevnî/kozmozolojik âyetler de aynı şekilde bu tarz müteşâbihlerden kabul edilmiştir<sup>1016</sup>.

İzafî müteşâbihler, “lafzî ve manevî” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} “Meyvalar ve çayırlar bitirdik”<sup>1017</sup> âyetinde geçen أَبًّا kelimesinin mânâsı konusundaki ihtilâflar, lafzî kısmına girmektedir. Buradaki ihtilâf lafzın garipliğinden ortaya çıkmıştır. Mâtürîdî, أَبًّا ’den kasdın bütün varlıklar ve hayvanların yararlandığı bitki türleri olduğunu ifâde etmiştir<sup>1018</sup>. Zeccâc, bunun bütün hayvanların yediği otsu bitkilerin tamamına şamil olduğunu ve Allah’ın vahdaniyyetine işaret ettiğini belirtmiştir<sup>1019</sup>. Zemahşerî ve İbn Aşûr, أَبًّا kelimesinin mânâsı konusunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasındaki diyalogları verdikten sonra bu gibi konuların meâni’l-Kur’ân ve müşkilü’l-Kur’ân’da ele alındığını ifâde etmişler ve söz konusu kelimenin “hayvanların yediği otlar, çayırlar” anlamına geldiği gibi “insanları yediği meyveler” anlamlarına da geldiğini dile getirmişlerdir<sup>1020</sup>. Şevkânî, bunun hayvanların yediği ama

<sup>1013</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 17-20; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIV, 217-219; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, III, 362,363; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 165; Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, VI, 387, 388.

<sup>1014</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 571.

<sup>1015</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX, 38.

<sup>1016</sup> Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, 9-11.

<sup>1017</sup> Abese 80/31.

<sup>1018</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, V, 387.

<sup>1019</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, V, 286.

<sup>1020</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 705; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 133, 134.



insanların yemediği türden bitkilerin olduğunu belirtmiş ve konudaki değişik rivâyetleri de aktarmıştır<sup>1021</sup>.

Saffât suresinde yer alan {فِرَاعٌ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ} “*Hiddetini tutamıyarak iyice yaklaşıp putlara sağ eliyle kuvvetli bir darbe indirdi*”<sup>1022</sup> âyetinde geçen يَمِينِ kelimesi de bu konuya örnek teşkil etmektedir. Arap dilinde, اَلْيَمِينِ “sağ el” anlamına geldiği gibi, “kuvvet” ve “yemin” mânâlarına da gelmektedir. Bu âyette lafzî müşterek lafızlardan kaynaklanan ihtilâflar meydana gelmektedir. Dahhâk ve Rabi b. Enes, اَلْيَمِينِ kelimesine “sağ el” mânâsını verirken; Ferrâ sağ elden kinaye “kuvvet” anlamını vermiştir<sup>1023</sup>. Mâtürîdî ve Elmalılı, kelimenin hem “kuvvet” hem de “sağ el” mânâlarına geldiğini belirtmiştir<sup>1024</sup>. Şevkânî ise, “sağ eliyle kuvvetli bir darbe indirdi” mânâsı vermiş ve konudaki değişik rivâyetleri de aktarmıştır<sup>1025</sup>. İbn Aşûr, يَمِينِ kelimesinin öncelikle ضَرْبًا ‘ı yani kuvveti tekit ettiğini ifâde edip daha sonra *ashâb-ı şimâlden* kinaye bu vuruşun *ashâb-ı yemîn*’e imada bulunulduğuna vurgu yapmıştır<sup>1026</sup>.

Furkân sûresinde yer alan {وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا} {وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا} “*Biri tatlı, susuzluğu giderici, öbürü tuzlu ve acı iki denizi salıveren, birbirine karışmadan akıtan; fakat aralarına bir engel, aşılmaz bir sınır koyan O’dur*”<sup>1027</sup> âyeti ile {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ} {بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ} “*O iki denizi salıverdi, birbirine kavuşurlar. Fakat aralarında bir engel bulunduğundan, birbirinin sınırını aşmazlar*”<sup>1028</sup> âyetlerinin mânâsında meydana gelen ihtilâflar da manevî müteşâbihlere bir örnektir. Zeccâc, بَرْزَخًا kelimesinden kastedilen Allah’ın kudretini gösteren bir perde ve bir engel olduğunu ifâde etmiştir<sup>1029</sup>. Taberî, Râzî, İbn Kesîr ve Elmalılı bu âyetlerde geçen engel veya perdeyi “kara parçası” ya da “Allah’ın kudretine delalet eden bir sed olarak yorumlamışlardır<sup>1030</sup>. Mâtürîdî, بَرْزَخٌ ‘un bir engel bir perde olduğunu, perde sayesinde de suların birbirine karışmadığı ve bozulmadığını ifâde etmiş ve bu perdenin

<sup>1021</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, V, 475.

<sup>1022</sup> Saffât 37/93.

<sup>1023</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 385.

<sup>1024</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, IV, 236; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 504.

<sup>1025</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, IV, 503.

<sup>1026</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIII, 144.

<sup>1027</sup> Furkân 25/53.

<sup>1028</sup> Rahmân 55/19, 20.

<sup>1029</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 100.

<sup>1030</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXVII, 168, 169; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXIV, 100; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 311; IV, 274; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII, 372.

de hava olduğunu belirtmiştir<sup>1031</sup>. Zemahşerî, bunun Ra‘d ve Lukmân 10. âyetlerde “Allah’ın semayı görünmez direkler veya kudretini gösteren fizikî kanunlarla tuttuğu gibi bunu da benzer kanun ve kudretiyle tuttuğunu” ifâde etmiştir<sup>1032</sup>. İbn Aşûr, berzah’ın kelime mânâsı olarak iki şeyin karışmasını engelleyen bir perde anlamlarına geldiğini, bu âyette iki denizi birbirine karıştırmayan Allah’ın çok yüce olduğuna işaret ettiğini belirttikten sonra mecâz olarak da Mekke’de müslümanlarla müşriklerin beraber yıllarca yaşamalarına rağmen müslümanların inançlarının safiyetlerini koruduklarını ve müşriklerin kendilerine yönelik onları küfre bulaştıramadıklarına imada bulunduğuna da ayrıca işaret etmiştir<sup>1033</sup>. Süleyman Ateş ise son asırlarda yapılan bilimsel çalışmaların verilerine dayanarak, bu âyetin farklı yapıdaki denizlerin birleşme noktalarında bulunan “su engeli” fizik kuralına işaret ettiğini bildirmiştir<sup>1034</sup>.

### 3.1.3.2. Müşkiller

Eşkele fiilinden türetilmiş olan “müskil” kelimesi lügatte “karışık olmak” mânâlarına gelmektedir<sup>1035</sup>. Terim olarak ise müşkil, “Kur’ân’da bazı âyetlerin birbirleriyle ihtilâf, tezâd ve teâruz mânâsını andırmasıdır”<sup>1036</sup>. Müşkilin tanımında yapıldığı gibi Kur’ân’ın âyetleri arasında ne bir ihtilâf, bir çelişki ve ne de bir teâruz asla söz konusu değildir. Bu sadece Kur’ân’a vakıf olmayan insanların zihninde oluşan bir tevehhümdür. Bu durumu Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de *﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ﴾* {اختلافًا كثيرًا} “Kur’ân’ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur’ân Allah’tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı”<sup>1037</sup> âyetiyle açık bir şekilde belirtmiştir.

Bu âyetlerde münâfikların ve zayıf inançlı kişilerin tutumları dile getirilirken, bu tutumlarının sebebinin, Hz. Muhammed’in Allah’tan gelen bir elçi ve Kur’ân’ın Allah’ın kitabı olması konusundaki şüpheleri olduğu, bildirilir. Allah Teâla onları Kur’ân’ı iyice incelemeye dâvet eder. Gerçekten, iyi düşünen insan şu hakikati

<sup>1031</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, III, 509; V, 10.

<sup>1032</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 292, 293.

<sup>1033</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XIX, 54.

<sup>1034</sup> Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, VI, 266, 267; Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mu’cize Kur’ân*, Çağ Yay., İstanbul 1987, s. 269, 270

<sup>1035</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 359.

<sup>1036</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 179; Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri*, Dergah Yay., İstanbul 1981, s. 259.

<sup>1037</sup> Nisâ 4/82.

anlamakta gecikmez: 23 yıl gibi uzun bir dönemde, çok çeşitli durumlar sebebiyle ve son derece farklı konularda yavaş yavaş tamamlanan bir metnin içinde tutarsızlık olmaması mümkün değildir. Bir insan ne kadar akıllı olursa olsun bunu başaramaz. Öyle ise içinde tutarsızlık barındırmayan bu kitap ancak Allah'ın eseri olabilir. Hal böyle iken bu tevehhümlere kapı aralamamak için müfessirler bu konuda çok sayıda eserler yazmışlardır<sup>1038</sup>.

Müşkillerden meydana gelen ihtilâflar daha çok tenevvü/zâhirî ihtilâfları ve bunlar te'vîl yoluyla giderilebilirler. Meselâ, {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي ۚ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِبْرَةِ الْيَتَامَىٰ ۚ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ عَادِلِينَ} “*Himayeniz altındaki yetim kızlarla evlenince haklarınızı gözetemeyeceğinizden, adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz, onlarla değil, size helâl olup arzu ettiğiniz diğer kadınlarla iki, üç veya dört hanım olmak üzere evlenin. Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, bir kadınla veya elinizin altında olan cariyelerle yetinin. Bu durum, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır*”<sup>1039</sup> âyetiyle {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} “*Ey kocalar! Bütün benliğinizle istesiniz dahi eşleriniz arasında tam adaleti sağlayamazsınız. Öyleyse bir tarafa büsbütün gönlünüzü kaptırıp da öbürünü kocasızmış gibi bir vaziyette bırakmayın*”<sup>1040</sup> âyeti arasında ilk anda ihtilâf varmış gibi görülebilir. Ancak İslâm kocaya, eşler arasında adaleti farz kılarken, zahirî haklarda, gün ayırmada eşit davranmayı kaseder. Yoksa bir erkekten yaşlı ile genç, çirkin ile güzel eşlere aynı sevgiyi istemek fazla bir beklenti olur. Yapması gereken, ihmal etmemek, bir eş gibi davranmak, kocasız bir kadın durumuna düşürmemek, hülasa zahirî hakları yerine getirmektir<sup>1041</sup>.

İkinci âyette apaçık görüldüğü üzere aslolan bir kadınla evlenmektir. Birden dörde kadar kadınlarla evlenmek ise sadece caizdir ve bu da adaleti sağlama şartına bağlanmıştır<sup>1042</sup>. Adaletin sağlanması için de birtakım şartların yerine gelmesi gerekmektedir. Bunların başında erkeğin ekonomik durumunun yerinde olması gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) “kişinin geçimlerini sağlamakla mükellef

<sup>1038</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 461-463.

<sup>1039</sup>Nisâ 4/3; KM; Tesniye 21/10-14; Matta 25/1-12.

<sup>1040</sup>Nisâ 4/129.

<sup>1041</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 353.

<sup>1042</sup>Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 353; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 498, 499.

oldukları kimselerin ihtiyaçlarını karşılamaması ona günah olarak yeter”<sup>1043</sup> buyurmuştur. İkinci sırada ise ailesi ve çocuklarının manevî eğitim ve öğretimlerini sağlaması bulunmaktadır. Bu konuda Yüce Allah müminleri {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} “Ey imân edenler! Kendilerinizi ve ailenizi yakıtı insanlarla taşlar olan o müthiş ateşten koruyun! Onun başında heybetli, sert ve şiddetli melekler olup onlar asla Allah’a isyan etmez ve kendilerine verilen bütün emirleri tam yerine getirirler”<sup>1044</sup> âyetiyle uyarmaktadır.

Çok evliliği savunan müfessirler gerekçe olarak savaş sonrası erkek nüfusun azalması, hanımın kısır olması ve kadınların hayızlarını ileri sürmüşlerdir. Fıkhî mezheplere göre değişmekle beraber bazı kadınların hayızları on-onbeş gün sürebilmektedir. Bu durumda erkek neredeyse ayın en az üçte biri ile yarısı kadar eşinden uzak kalabilmektedir. Yine erkek, aylar süren doğum durumunda da eşinden uzak kalmaktadır. Böylesi durumlarda erkek için kötü yollara düşme riski vardır. Bu tür sebeplerden dolayı hem erkeğin hakkı hem de toplumun selameti için birden fazla evliliğe cevaz verilmiştir<sup>1045</sup> demektedirler. Yine birden fazla evliliği savunan müfessirlerden bazıları bu şartlar olmadığı müddetçe çok evliliği caiz görmezler. Bu sebepten olsa gerek Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde birden fazla evlilik kâdî’nin iznine tabi tutulmuştur.

Müşkillerin bir kısmı da konu farklılığından kaynaklanmıştır. Meselâ, A‘râf sûresinde {فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ} “Kendilerine resul gönderdiğimiz insanlara, resullerinin çağrısına uyup ona göre amel edip etmedikleri hakkında elbette hesap soracağız. Gönderilen o elçilere de, tebliğ edip etmediklerini soracağız”<sup>1046</sup> şeklinde bildirilirken Rahmân suresinde {فَبِیَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ} “Artık o gün insanlara ve cinlere günahları sorulmaz. Herkesin siması, soruya hacet bırakmaz”<sup>1047</sup> denilmektedir. Âyetin tefsîrinde müfessirler konuya farklı bir bakış açısı getirmişlerdir. Kıyamette farklı mekanların var olduğunu bunların bazılarında insanların hesaba çekileceğini bazılarında da hesaba çekilmeyeceği; veya insanlara mazeretli olarak işledikleri hataların hesabının sorulmayacağı, mazeretsiz olarak işlediklerinden ise hesaba

<sup>1043</sup> Ebû Davûd, “Zekât” 6.

<sup>1044</sup> Tahrîm 66/6.

<sup>1045</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s. 320.

<sup>1046</sup> A‘râf 7/6; Benzer âyetler için Bkz. Hıcr 15/92, 93; Sâffât 37/24.

<sup>1047</sup> Rahmân 55/39.

çekileceği<sup>1048</sup>; yahut herkesin simasının ne yaptığını açık olarak ortaya koyacağı için hesaba hacet bırakmayacağı şeklinde tefsirler yapılmıştır<sup>1049</sup>. Mâtürîdî, Allah'ın hem peygamberler, hem meleklere hem de insanlara görevlerini yapıp yapmadıkları ve işledikleri günahları da neden yaptıkları konusunda hesaba çekileceklerini ancak “hesab sorulmaz” ifâdesiyle de “hangi günahları işledin” şeklinde sorulmayacağını ifâde etmiştir<sup>1050</sup>. Vehbi Efendi ise herkesin mahşere gitmek üzere yolda olduğu sürece soru sorulmayacağını ifâde etmiştir<sup>1051</sup>. Söz konusu {فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ} âyetin tefsiri ile ilgili Râzî, Vehbi Efendi ve Heyet gibi müfessirler, peygambere sorulacak olan soruların tebliğ görevini yerine getirip getirmediği, ümmetlere sorulacak olanların da bu tebliğlere uyup uymadıkları noktasında olacaktır şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Yüce Allah, peygamberlerin masum olduklarını bildiği halde, onlara soru sorarak onların masumluğunu ve inkar edenlerin problemlerinin kendilerinden kaynaklandığını bir defa daha mahşerde gözler önüne serecektir demişlerdir<sup>1052</sup>.

### 3.1.3.3. Umûm-Husûs

Lügatte “umûm”, bir kelimenin çok anlamlara gelmesine veya sayıca fazla olan şeylere delalet etmesine denilmektedir. Tefsir ve fıkıh usûlü terimi olarak ise umûm, sadece bir kere söylenip hiçbir inhisar mânâsı taşımaksızın kendisine elverişli olan bütün anlamları bünyesinde bulunduran lafızdır. Bu umûmun bazı müsemmalarının yani fertlerinin belli bir sebebe bağlı olarak münhasır kılınmasına da “husûs” veya “tahsîs” denilmektedir<sup>1053</sup>.

Kur’ân tefsirinde bazen herhangi bir lafzın umûm mu yoksa husûs mu kastedildiği noktasında da bazı ihtilâflar zuhur etmiştir. Bir âyet tefsir edilirken müfessirlerden bazıları meseleyi umûm olarak değerlendirirken bir kısmı da husûs olarak değerlendirmişlerdir. Meselâ, {ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَقَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} “Sonra, insanların sel gibi aktığı yerden siz de akın edin ve Allah’tan af dileyin! Çünkü

<sup>1048</sup> İbn Kuteybe, *Müşkili'l-Kur’ân*, s. 65; Suyûtî, *İtkân*, II, 76.

<sup>1049</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, V, 209.

<sup>1050</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 208; V, 15.

<sup>1051</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XIV, 1510, 1511.

<sup>1052</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 208; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 164, 165; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, IV, 1580; Heyet, *Kur’ân Yolu*, II, 502..

<sup>1053</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1990, s. 142.

*Allah çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur*”<sup>1054</sup> âyetindeki النَّاسُ lafzının umûm mu yoksa husûs mu ifâde ettiği noktasında müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir. Hz. Aîşe, Katâde, Urve ve Mücâhid buradaki النَّاسُ den kastın Kureyş ahalisi olduğunu söylerken; Dahhâk, Hz. İbrahim; Zührî ise Hz. Âdem olduğunu<sup>1055</sup>, Mukâtil b. Süleyman ise Yemenliler olduğunu söylemiş<sup>1056</sup>; Tabersî, bu emrin öncelikle Kureyşlileri daha sonra Dahhâk’tan rivâyetle Hz. İbrahim’i ve bunun yanında Hz. İsmail ve Hz. İshâk’ı ilgilendirdiğini ifâde etmiştir<sup>1057</sup>. Râzî ve Hazîn bu hitabın muhatabının sadece Kureyşliler olduğu görüşünü benimserken<sup>1058</sup> Beydavî, bütün huccacı kapsadığı kanâtindedir<sup>1059</sup>. Âlûsî, buradaki hitabın genel olduğu yani bütün insanları kapsadığını söylemiş ve Hz. Aîşe, Katâde, Urve ve Mücâhid’den buradaki kasdın Kureyş olduğu görüşünü aktarmış akabinde de قِيلَ /kîle tarîkiyle Hz. Âdem ve Hz. İbrahim olduğu noktasında da değişik görüşlerin olduğunu belirtmiştir<sup>1060</sup>. Vehbi Efendi de bu konuda ortaya konulan farklı görüşlerin hepsini aktardıktan sonra sadece Dahhâk’ın Hz. İbrahim görüşüne yer vermemiştir<sup>1061</sup>.

Yine bir başka âyette {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} *“Onlar öyle kimselerdir ki halk kendilerine: “Düşmanlarınız olan insanlar size karşı ordu hazırladılar, aman onlardan kendinizi koruyun!”*”<sup>1062</sup> buyrulmaktadır. Bu âyet-i kerimede de النَّاسُ lafzının umûm mu yoksa husûs mu ifâde ettiği noktasında müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir. Buradaki النَّاسُ lafzıyla bazı müfessirler Nuaym b. Mesûd el-Eşcei’nin bazıları da Ebû Süfyân’ın kastedildiğini söylemişlerdir<sup>1063</sup>. Çünkü Araplarda bazen bir şahıstan cemi sigasiyle bahsetmek adettendir. Bazı müfessirler, النَّاسُ ’nün bazı münafıklar olabileceğini bildirmişlerdir<sup>1064</sup>. Zemahşerî, Elmalılı, Vehbi Efendi ve Heyet’in kanaatleri bu şahsın Nuaym b. Mesûd el-Eşcei olduğu

<sup>1054</sup> Bakara 2/199.

<sup>1055</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 183, 184; Şâyi’, *a.g.e*, s, 52.

<sup>1056</sup> Mukâtil b. Süleymân, Ebu’l-Hasan, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (thk. Abdullah Muhammed Şehhak), el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-amme, Mısır 1979, I, 175; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 398-403.

<sup>1057</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 383.

<sup>1058</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, V, 195-197; Hâzin, *Tefsîru Hâzin*, I, 133.

<sup>1059</sup> Beydavî, Nasıruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî, *Tefsîru’l-Beydavî/Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil*, Dârü’l-fikr, Beyrut 1996, I, 487.

<sup>1060</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, II, 134, 135.

<sup>1061</sup> Vehbi Efendi, *Hulasâtü’l-beyân*, II, 345, 346.

<sup>1062</sup> Âl-i İmrân 3/ 173.

<sup>1063</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 230,

<sup>1064</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 402; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 466; Rûmî, *Usûlü’l-tefsîr*, s, 49, 50; Füneysân, *İhtilâfü’l-müfessirîn*, s. 113; Şâyi’, *a.g.e*, s, 52

istikametindedir<sup>1065</sup>. Tabersî, el-Eşcerî'ya ilaveten bu konuda Ebû Sufyân ve bazı münafıkların olduğuna dair de değişik görüşleri belirtmiştir<sup>1066</sup>. Âlûsî ise bu şahsın Ebû Süfyân ve Abdü Kays'tan herhangi birisinin ya da Nuaym b. Mesûd el-Eşcerî'nin de olabileceğini ifade etmiştir<sup>1067</sup>.

Nisâ sûresinde, {أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا} “Yoksa onlar Allah’ın lütfundan insanlara ihsan ettiği nimetlere karşı haset mi ediyorlar?”<sup>1068</sup> buyrulmaktadır. Bu âyette geçen النَّاسَ “insanlar” kelimesinden kimin kastedildiği konusunda tefsîrde ihtilâflar meydana gelmiştir. İbn Abbâs, İkrime, Mücâhid, Dahhâk, Süddî ve Ebû Malik’e göre النَّاسَ’den maksad Peygamber Efendimiz (s.a.s)’dir. Çünkü Allah O’na peygamberlik verdi, onlar da O’na haset ettiler. Katâde, Hasan Basrî ve İbn Cüreyc’e göre النَّاسَ’le kastedilen Resûlullahın yanında, aile fertleri, ashabı ve Arapların olduğu ifade edilmektedir. Birinci mânâ hâs/husûsî, ikincisi ise âmm, yani umûmîdir<sup>1069</sup>. Taberî ve Zemahşerî, hased edilen kişinin Allah’ın kendisine fazlından pekçok şey verdiği Hz. Peygamber olduğu noktasındaki görüşleri tercih etmiştir<sup>1070</sup>. Tabersî ilk ihtimalin Hz. Peygamber olacağını bildirmiş ama âl-i beyti ve ashabını da işaret eden rivâyetleri aktarmıştır<sup>1071</sup>. Râzî, söz konusu kelimenin çoğul gelmesinden yola çıkarak en başta bununla Resûlullah anlaşılabilirse bile onun ashabını da katmanın en isabetli yol olacağını belirtmiştir<sup>1072</sup>. Âlûsî ise âyetin her iki mânâyı da ihtimalini göz önünde bulundururken<sup>1073</sup>, Heyete göre âyetten kastedilenler Hz. Peygamber ve Araplardır<sup>1074</sup>.

Bakara sûresinde geçen {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} “Müşrik kadınlarla onlar müslüman oluncaya kadar evlenmeyin”<sup>1075</sup> âyetinde geçen الْمُشْرِكَاتِ /müşrikâti lafzı önceden Ehl-i kitap ve müşrikler için umûm ifade ederken daha sonra وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ

<sup>1065</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 230, 231; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* II, 466; Vehbi Efendi, *Hulasâtü'l-beyân*, II, 786; Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 717.

<sup>1066</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 682.

<sup>1067</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IV, 197.

<sup>1068</sup> Nisâ, 4/54.

<sup>1069</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 191, 194; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur’ân*, V, 251; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 227; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187, 188; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 88; Aydın, *Tefsîr Tarihi*, s. 67; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 50, 51; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 78, 79.

<sup>1070</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 191, 194; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 554.

<sup>1071</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 79, 80.

<sup>1072</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 251, 252; Vehbi Efendi, *Hulasâtü'l-beyân*, III, 948.

<sup>1073</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, V, 84, 85.

<sup>1074</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, II, 80.

<sup>1075</sup> Bakara 2/ 221.

{الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ} “*Namuslu, zinaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar halinde yaşamanız şartıyla, müminlerden hür ve iffetli kadınlarla, sizden önceki Ehl-i kitaptan hür ve iffetli kadınlar da, mehirlerini verip nikâhladığınızda size helâldir*”<sup>1076</sup> âyetiyle tahsîs edildiği ifâde edilmiştir. Bu Katâde, Said b. Cübeyr’in görüşüdür. Bu görüşü daha sonra Taberî, Cessâs ve Zemahşerî tercih etmiştir<sup>1077</sup>. Tabersî, Ehl-i kitap veya müminlerin dışında kadınlarla evlenmenin caiz olmadığını ifâde etmiştir<sup>1078</sup>.

### 3.1.3.4. Mutlâk-Mukayyed

İtlâk, hiçbir sınırlama ve kayıt olmaksızın bir lafzın mâhiyetine işaret eder; takyîd de bir lafzın mânâ ve mâhiyetinin herhangi bir hadle sınırlandırılmasına denilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bazen bir âyet mutlâk mânâ ifâde ederken bu âyet başka bir âyetle takyîd edilmiş yani sınırlandırılmış, kısıtlandırılmıştır. Bu makamda gelen âyetler sebep ve hükümde birlik oluştururken bazen de her ikisi ihtilâf oluşturmaktadır<sup>1079</sup>.

Kur’ân’ın hem mutlâk anlamı alınabilecek, hem de takyîde gidilerek mânâları sınırlandırılabilir bazı âyetler vardır. Bunların da başında köle azat etme âyeti gelmektedir. {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً} *Müminin mümini öldürmesi olacak iş değildir, ancak yanlışlıkla olursa başka. Kim yanlışlıkla bir mümini öldürürse, mümin bir esir (köle) âzad etmesi gerekir*<sup>1080</sup> ifâdesiyle köleliğe takyîdle mümin olma şartını getirirken; Mâide sûresinde yemin keffareti {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفُ نَهْمٍ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} “*Böyle bir yemini bozarsanız onun keffâreti, çoluk çocuğunuza yedirdiğiniz orta halli yemek çeşidinden on fakir doyurmak, yahut on fakiri giydirmek veya bir köleyi hürriyetine kavuşturmasıdır*”<sup>1081</sup> ile Mücâdele sûresindeki zihar keffaretinde {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ} “*Eşlerine zihar yaparak onlardan ayrılmaya kalkıp da sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle temastan önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir. İşte size emredilen budur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır*”<sup>1082</sup> âyetinde mümin şartı getirilmeyerek kölelik mutlâk olarak

<sup>1076</sup> Mâide, 5/5.

<sup>1077</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 291; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 411; Şayi’, 50, 51; Şarkâvî, “İhtilâfû’l-müfessirîn esbâbühü ve davâbütü”, s. 26; Hürî, *Esbâbü ihtilâfî’l-müfessirîn*, s. 188, 189.

<sup>1078</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, III, IV, 204.

<sup>1079</sup> Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis*, s. 246.

<sup>1080</sup> Nisâ 4/92.

<sup>1081</sup> Mâide, 5/89

<sup>1082</sup> Mücâdele 58/3.



zikredilmiştir. Müfessirler de bu ayrımı gözeterek ortaya değişik görüşler koymuşlardır. İmam Şafîî, öldürmenin keffaretinden yola çıkarak oruç ve zıhar keffaretinde kölenin mümin olmasının şart olduğunu savunmuştur. Ebû Hanife ve Hanefî âlimleri mutlâk'ın mukayyede göre yorumlanmasını caiz gördükleri için kasden adam öldürme dışındakiler için mümin şartının olmadığı noktasında fetva vermiştir<sup>1083</sup>. Tabersî ve Âlûsî gibi müfessirler de her durumda mümin olma şartını kabul eden müfessirler arasındadır<sup>1084</sup>. Tabersî, Mâide sûresindeki yemin keffaretinde geçen رَقَبَةٍ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ifâdesinin mutlâk ve müphem olması sebebiyle azad edilecek şahsın çocuk, köle, cariye ve kafir olabileceğini ifâde etmiştir<sup>1085</sup>.

Bu konuyla alakalı bir örnek de yemin keffaretiyle ilgilidir. {لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ} ولكن يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَدَدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ {تَشْكُرُونَ} “Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutmaz, ama bilerek yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutar. Böyle bir yemini bozarsanız onun keffâreti, çoluk çocuğunuza yedirdiğiniz orta halli yemek çeşidinden on fakir doyurmak, yahut on fakiri giydirmek veya bir köleyi hürriyetine kavuşturmaktır. Bunlara gücü yetmeyen kimse, üç gün oruç tutsun.”<sup>1086</sup> âyetinde ifâde edilen bu üç gün oruç tutma hükmüne, Ebû Hanîfe, Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve onlara tâbi olanlar, أَيَّامٍ مُتَنَابِعَاتٍ kırâatını esas alarak takyîdle hareket edip bunun mutlâk mânâ kastetmediğini söylemişlerdir<sup>1087</sup>. Ve bu orucun ardı ardına tutulması gerektiğini ifâde etmişlerdir. Çünkü bu fakihler, Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushaflarında yer alan مُتَنَابِعَاتٍ lafzını esas almışlardır. Dolayısıyla bu onlar için bağlayıcı bir karine demektir. Buna göre bir kimse bilerek yaptığı yeminini bozmasından dolayı üç gün oruç tutma keffâretiyle karşı karşıya ise, söz konusu günlerin arasını açması caiz değildir. Ancak İmam Malik ve Şafîî (ö.204/820), Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushafında yer alan söz konusu kelimenin mütevâtir kırâatlarda bulunmamasını şâz olarak değerlendirmiş, onun, hükme delil olamayacağını ileri sürmüş ve âyete mutlâk bir

<sup>1083</sup> Şafîî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980, I, 282, 283; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 237; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 333; VII, 454; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 48, 49; Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessirîn*, s. 123, 124; Şayi', *a.g.e.*, s. 54; Şarkâvî, “İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbühu ve davâbütu”, s. 26.

<sup>1084</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 115; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, V, 165, 166.

<sup>1085</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 298.

<sup>1086</sup> Mâide, 5/89.

<sup>1087</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 461.

anlam vermiştir. Bu yüzden imam Şâfî'ye göre sözü edilen üç günlük orucun arasını açmak, yani değişik günlerde tutmak caizdir<sup>1088</sup>. Taberî de, böyle bir okunuşun mushaflara ters olduğunu, peşi peşine oruç tutmanın şart olmadığını ifâde etmiştir<sup>1089</sup>.

### 3.1.3.5. Mücmel-Mübeyyen

Mücmel kelimesi, icmal mastarından türemiş ism-i mef'ul olup “dağınık şeyleri toplayıp bir araya getirmek, kısaca ve özlü bir şekilde ifâde etmek” mânâlarına gelmektedir<sup>1090</sup>. Kavram olarak ise kendisiyle ne denilmek istendiği anlaşılmayacak derecede kapalı olan, ancak maksadın Şari tarafından açıklanmasıyla anlaşılan lafız ve âyet olarak tanımlanmaktadır<sup>1091</sup>.

Mübeyyen ise “açıklamak, izah etmek” mânâlarına gelen beyan kelimesinden türetilmiştir. Sözlük anlamı “açıklanmış, beyan edilmiş ve anlaşılır hale getirilmiş” mânâlarına gelmektedir. İstilahta ise “Kur’ân âyetlerindeki kısa özlü ve kapalı ifâdelerin açıklanıp anlaşılır hale getirilmesi” demektir<sup>1092</sup>. Tefsîr usûlünde ise kapalı bir kelâmı, âyeti açıklığa kavuşturan, onu anlaşılır kılan lafızlar ya da âyetler, “mübeyyin” olarak isimlendirilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bir lafzın icmali olarak kullanılması sebebiyle pekçok ihtilâf meydana gelmiştir. Açıklanmaya ihtiyaç duyan lafızlar ya Kur’ân’ın diğer âyetleriyle ya da sünnetle ya da icthatla açıklanmıştır.

Bu konuya Bakara sûresinde yer alan {فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} “*Büyük pişmanlık duyan Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler öğrenip onlara göre hareket etti. Rabbine yalvardı. Allah da tövbesini kabul etti. Zaten O tövbeyi kabul eder, merhameti boldur*”<sup>1093</sup> âyeti güzel bir örnektir. Malum olduğu üzere Hz. Âdem, cennette Allah’ın emrini dinlemeyip bir zelle işlemiştir. Vuku bulan zelle henüz tabiat (huy) haline gelmemiştir. Onun için bu musîbetten hemen sonra, bu yaratılışıyla Rabbine

<sup>1088</sup> Şâfî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, II, 108-114; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, II, 461; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, VI, 283; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, II, 84-86; Sâbûnî, *Ravâi’u'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Matbaatü Gazzâlî, Dîmeşk 1980, I, 559-561; Akk, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 87; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 226; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187; Şarkâvî, “İhtilâfü'l-müfessirin esbâbü ve davâbü”, s. 26; Hürî, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirin*, s. 129.

<sup>1089</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, VII, 42.

<sup>1090</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 97, 98.

<sup>1091</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 98; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, (çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1990, s. 120; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, s. 229.

<sup>1092</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 67-69.

<sup>1093</sup> Bakara 2/ 37.

dönmüş ve O'nun kendisine bazı kelimeler telkin ettiğini sezmiş ve o kelimeleri alıp onlarla amel etmiştir. Ancak bu kelimelerin ne olduğu hakkında müfessirler âyetler ve hadîslerden farklı farklı bilgiler nakletmişlerdir<sup>1094</sup>. İbn Abbâs, Hasan Basrî, Said b. Cübeyr, Mücâhid, Âtâ, Ubeyd b. Ümeyr, Übey b. Ka'b ve İbn Zeyd<sup>1095</sup>, Kur'ân'da geçen {قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} “*Ey bizim Rabbimiz, kendimize yazık ettik. Şâyet Sen kusurumuzu örtüp, bize merhamet buyurmazsan, en büyük kayba uğrayanlardan oluruz*”<sup>1096</sup> âyetinin Hz. Âdem'e öğretilen kelimeler olduğunu bildirmişlerdir. Zeccâc, Mâtürîdî ve Zemahşerî de, Hz. Âdem'in yaptığı duanın A'râf suresinde geçen ve {قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا} “*Ey bizim Rabbimiz, kendimize yazık ettik*” âyeti olduğunu ifâde etmiştir<sup>1097</sup>.

Süddî'nin İbn Abbâs'tan “Ey Rabbim, sen beni kendi elinle yaratmadın mı? –Evet. Ey Rabbim, senin rahmetin öfkeni geçmiş değil midir? –Evet geçmiştir. Ey Rabbim, ben tevbe eder ve halimi ıslah edersem sen beni yine cennetine döndürür müsün? –Evet döndürürüm”<sup>1098</sup> şeklinde naklettiği rivâyetin bu öğretilen kelimeler olacağını bildirirken; İbn Mes'ûd'un “Allah'ım sana hamdinle tesbih ediyorum. Senin ismin mukaddestir. Senin şanın yücedir. Senden başka ilah yoktur. Ben nefsimi zulmettim, beni bağışla. Senden başka günahları affeden yoktur”<sup>1099</sup> rivâyetini kabul etmiştir. Tabersî, söz konusu rivâyetlerin içerisinde sadece bu rivâyeti tercih etmiştir<sup>1100</sup>. Şevkânî ise başta A'râf sûresinde geçen âyet olmak üzere İbn Abbâs, Süddî ve İbn Me'sud'un bu konudaki rivâyetlerini vermiştir<sup>1101</sup>. Bunun yanında halk arasında çok yaygın bir görüş olan “Hz. Âdem'in yıllarca tevbesinin kabul olmadığı ancak semada yazılı olan Hz. Peygamberin ismini görüp dua ettiği onun yüzü suyu hürmetine tevbesinin kabul olduğu görüşü, Âlûsî tarafından قِيلَ /kîle tarîkiyle verilmiştir<sup>1102</sup>.

Bir lafzın icmaliyle ilgili bir başka örnek de öşür âyetiyle ilgilidir. كَلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا {حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} “*Her biri mahsul verince ürününden yeyin, devşirildiği gün hakkını (öşürünü) da verin, israf etmeyin, çünkü O müsrifleri*

<sup>1094</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 278; Şâyi', *a.g.e.*, s. 69.

<sup>1095</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 151; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 278.

<sup>1096</sup> A'râf 7/ 23.

<sup>1097</sup> Zeccâc, *Meânü'l-Kur'an*, I, 116; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 44; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 92.

<sup>1098</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 278; Şâyi', *a.g.e.*, s. 69.

<sup>1099</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 278; Şâyi', *a.g.e.*, s. 70.

<sup>1100</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 112, 113.

<sup>1101</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 92, 93.

<sup>1102</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377.

*sevmez*”<sup>1103</sup>. İbn Ömer, Âtâ, Mücâhid, Said b. Cübeyr’e göre وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ “hasad günü haklarını verin” emri öşre işaretidir. Yukarıdaki âyet, Ebû Hanife’nin öşrün bütün mahsulleri kapsadığına dair en büyük delillerindendir<sup>1104</sup>. Ancak zekât âyetlerinin Medine’de indiğini düşünen İbn Abbâs, Muhammed b. Hanefiyye, Hasan Basrî, Nehâî, Tâvûs, Ebu’ş-Şa’sa, Katâde, Dahhâk ve İbn Cüreyc buradaki hakkın, Mekke döneminde vacip kılınan bir sadaka olduğunu söyler ve 51,19 ve 70,24 âyeti ile irtibat kurup<sup>1105</sup> zekat âyetiyle bunun neshedildiğini söylerler<sup>1106</sup>. Durum böyle olmakla beraber bu âyette hak, mutlâk olduğundan, bazı müfessirler tarafından zekâta yani öşre şamil olduğu söylenmiştir”<sup>1107</sup>. Zeccâc, bu âyetin mahsullerden belli miktar vermenin farz olduğuna işaret ettiğini söylemektedir<sup>1108</sup>. Mâtürîdî, Allah, hurma, zirâat mahsulleri, zeytin, nâr ve hubûbattan sonra hak sahiplerine vermeyi emrediyor, her ne kadar verilecek olanın miktarı açıklanmasa da bu âyet zekat ve mahsullerin öşrüne delâlet ediyor demektedir. Bu görüşünü de bazı hadîslerle destekleyen Mâtürîdî, bu âyetin mensûh olduğu noktasındaki görüşleri de aktarmıştır<sup>1109</sup>. Heyet de buradaki hakkın zekat, sadaka, nafaka ve komşu haklarını kapsadığını ifâde etmiştir<sup>1110</sup>.

### 3.1.4. Hakîki ve Yan Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilâflar

Hakîki mânâ, bir lafzın akla ilk gelen anlamıdır. Bu lafzın lügavî ve şer’î olması hiçbir şeyi değiştirmez aynı durum hepsi için de geçerlidir. Mecaz ise lafzın ilk mânâsı dışına farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Hakîki mânâ dururken mecaza kaçmak caiz değildir. Ancak hakîki mânânın anlaşılmasını engelleyen bir karine bulunursa o zaman mecazî mânâ tercih edilir. Bazen de âyet hem hakîki hem de mecazî mânâ ifâde edebilir.

Tefsîrde ihtilâflar bazen âyetteki ifâdenin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu noktasındaki anlaşmazlıktan kaynaklanmıştır. Bu durumda müfessirlerin bazıları âyetin hakikat ifâde ettiğini söylerken bazıları da mecaz ifâde ettiği kanaatine varmışlardır.

<sup>1103</sup> En’âm 6/ 141.

<sup>1104</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 9.

<sup>1105</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 297; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 182; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, III, 366, 367; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, II, 211; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, VIII, 57.

<sup>1106</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 182; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, II, 211.

<sup>1107</sup> Mâverîdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, II, 178; Şankiti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Edvâu’l-beyân fi izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Alemü’l-kütüb, Beyrut t.s. II, 245, 246; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 529; Füneysân, *İhtilâfü’l-müfessrîn*, s. 126-127; Şâyi’, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>1108</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 297.

<sup>1109</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 180, 181.

<sup>1110</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu*, II, 479.

Meselâ, { هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ } “Onlar imâna gelmek için ne bekliyorlar? Meleklerin inmesini mi? Rabbinin imha eden azabının veya Rabbinin kıyamet alâmetlerinden birinin gelmesini mi?”<sup>1111</sup> âyetindeki “Allah’ın gelmesi” ifâdesi müfessirler tarafından, “Allah’ın emrinin gelmesi”, “Allah’ın adaletinin tecelli etmesi” ve “Allah’ın onları hesaba çekmesi” olarak tefsîr edilmiştir<sup>1112</sup>. İbn Abbâs Rabbin gelmesini, “ölüm”le; Hasan Basrî, “azabla” tefsîr etmiştir<sup>1113</sup>. Zeccâc, “onun helakının gelmesi, inanmayanlardan intikam alması ve azabının acil veya kıyamet günü gelmesi” olarak tefsîr etmiştir<sup>1114</sup>. Mâtürîdî, bunu “Allah’ın emrinin ve azabının gelmesi” olarak tefsîr ettikten sonra bu görüşünü pekçok Kur’ân âyetleriyle desteklemiştir<sup>1115</sup>. Zemahşerî, Allah’ın gelmesinden maksadın kıyamet alametleri olduğunu, hatta kıyametin kopması olarak tefsîr ederken أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ibaresiyle de güneşin batıdan doğması gibi bazı kıyamet alametlerine işaret ettiğini belirtmiştir<sup>1116</sup>. Tabersî bu âyetin pekçok mânâya gelebileceğini ifâde ettikten sonra “Allah’ın azabının gelmesi” olarak tefsîr etmiştir. Bunun yanında İbn Abbâs’dan rivâyetle, “canı almak için gelmesi, celalini göstermesi, helak etmesi”, anlamlarını da içereceğine imada bulunmuştur<sup>1117</sup>. Âlûsî, İbn Mesûd, Katâde ve Mukâtil’in “Allah’ın bulutlar arasından geleceği” mânâsını tercih etmiştir. Ve Âlûsî, daha sonra bu konuda İbn Abbâs ve Hasan Basrî’nin rivâyetlerini aktarırken<sup>1118</sup> Fecr 22. âyetinde bu gibi ifâdelerin müteşâbihlerden olduğunu belirtmiş, Allah’ın gelmesinin normal bir gelme olmayacağını olsa olsa bunun tehvîl için muzafun halledildiği Allah’ın emrinin gelmesinin olduğunu ifâde etmiştir<sup>1119</sup>. Vehbi Efendi Allah’ın normal gelmelerden münezzehe olduğu için bu âyetin kafirlerin cehalet ve arzularını beyan üzere nazil olduğunu ifâde etmiştir<sup>1120</sup>. İbn Aşûr, Allah’ın gelmesinin mecaz olduğunu bundan kasdın da onun azabının veya emrinin gelmesi mânâlarına geldiğini ifâde etmiştir<sup>1121</sup>. Heyet ise bu konudaki kanaatini “onun azabının gelmesi,

<sup>1111</sup> En’âm 6/158.

<sup>1112</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VII, 126-137; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 406-410; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 7, 8; Şâyi’, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>1113</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, VIII, 92.

<sup>1114</sup> Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, II, 307.

<sup>1115</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 197.

<sup>1116</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 78.

<sup>1117</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, IV, 481.

<sup>1118</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, VIII, 92.

<sup>1119</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XXX, 230.

<sup>1120</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, IV, 1567; XV, 6448.

<sup>1121</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VIII, 184.

vuku bulması veya Allah'ın mahşerde hüküm vermesi olarak kullanmıştır<sup>1122</sup>. Bu konuyla aynı doğrultu da olan bir başka örnek de {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} “*Rabbin emri gelip melekler de saf saf geldiklerinde*”<sup>1123</sup> âyetidir. Bu âyetteki Allah'ın ve meleklerin gelmesinden maksadın “Allah'ın emrinin gelmesi ve meleklerin gelmesi” olduğuna {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} “*Onlar akılları sıra, buluttan gölgelikler içinde Allah'ın ve meleklerin gelip, Haklarındaki hükmün verilmesini, işlerinin bitirilivermesini mi bekliyorlar? Bütün işler ve hükümler Allah'a aittir*”<sup>1124</sup> âyeti delil gösterilmiştir. Mâtürîdî, Rab şüpheleri, tereddütleri izale etmek için meleklerle beraber gelecek yahut onun emri, vaad, vaid ya da onun İslâm'ın şartları gibi dinin temel emirleri farz kılmak gibi anlamlara gelebileceğini ifâde etmiştir<sup>1125</sup>. Mu‘tezile Allah'ın zatından gayri sıfatlarının olamayacağı anlayışından yola çıkan Zemahşerî, buradaki Allah'ın gelmesinin temsil olduğunu, bununla güç kuvvet ve iktidarını gösteren delillerin ortaya çıkması ve onun kahr ve kudretinin eserlerinin açığa çıkmasının anlatıldığını ifâde etmiştir<sup>1126</sup>. Şevkânî, buradaki gelmeyi onun emir ve kazasının gelmesi olarak tefsîr etmiştir<sup>1127</sup>. Bu konuyla yakından alakalı olan diğer âyetler ise şunlardır..... {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ} “*Ama onlar, Allah'ın kudret ve azametini hakkıyla takdir edemediler, O'na lâyük tazimi göstermediler. Halbuki bütün bir dünya kıyamet günü O'nun avucunda, gökler âlemi de bükülmüş olarak elinin içindedir. Böyle bir azamet ve hâkimiyet sahibi olan Allah, onların uydurdukları ortaklardan yücedir, münezzehdir*”<sup>1128</sup>. Mâtürîdî, bu âyeti tefsîr ederken Yahûdîlerin ve müşebbihenin böyle teşbihî anlatımlarda hataya düştüklerini belirtmiş ve bu tür anlatımların mecaz olduğunu ifâde etmiştir<sup>1129</sup>. Bunun yanında Mâtürîdî, bu âyette takdîm ve te'hîr olduğunu da kabul etmiş, buna göre mânânın “Yer onun kabzasında kıyamet günü semalar da onun sağ eliyle dürülecektir” demiştir<sup>1130</sup>. Zemahşerî, Beydâvî, Ebussuud ve Elmalılı gibi müfessirlere göre bu âyet, “Yüce Allah'ın sonsuz kudret ve büyüklüğüne ve gücünün kemaline işarettir. Bunun yanında insanları hayrete düşüren şu varlık ve onun oluşumu

<sup>1122</sup> Heyet, *Kur'ân Yolu*, II, 492.

<sup>1123</sup> Fecr 89/22.

<sup>1124</sup> Bakara 2/210.

<sup>1125</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, V, 454, 455.

<sup>1126</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 754, 755.

<sup>1127</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 543.

<sup>1128</sup> Zümer 39/67; Füneysân, *İhtilâfü'l-müfessrîn*, s. 108-110; Şâyi', *a.g.e.*, s. 60.

<sup>1129</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 321, 322.

<sup>1130</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 323.

Allah'ın kudretine nisbet edildiğinde çok küçük ve değersiz kaldığına bir tembih ve şu varlığı yok etmenin ona çok kolay geleceğine bir temsil ve bir tahyildir. Kabza ve yemin kelimeleri tasvir özelliği taşımaktadır"<sup>1131</sup>. İbn Atıyye, kabzanın kudrete işaret ettiğini ifade ederken<sup>1132</sup> Elmalılı, kabza ve kubza'nın elinde sıkmak mânâsından hareketle bunun kıyametin insanları sıkması olarak tefsîr etmiştir<sup>1133</sup>.

Bu konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber (s.a.s) ise bir gün hutbesinde bu âyeti okuyup şöyle buyurmuştur: "Allah, o gün gökleri ve yıldızları, bir çocuğun elinde topu çevirdiği gibi, çevirir ve şöyle buyurur:" İlah Ben'im! Hükümdar Ben'im! Cebbar Ben'im! Büyüklük Ben'imdir! Nerede dünya hükümdarları? Nerede dünyadaki zorbalar, mütekebbirler!" Hz. Aişe'den rivâyet edilen bir hadîse göre de yer ve göklerin bu çevrilmesinin nerede olacağı sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.s) "Sırât üzerinde" buyurmuşlardır<sup>1134</sup>.

Yine Necm sûresinde, { وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى } "O'dur güldüren ve ağlatan"<sup>1135</sup> âyeti konuya güzel bir örnektir. Âyette geçen gülme ve ağlama "insanoğlunun bilinen gülme ve ağlaması"<sup>1136</sup> olarak ele alındığında hakîki mânâda kullanılmakta; "arzın, nebatı vermekle gülmesi, semanın da yağmurla ağlaması" ise mecazi mânâda kullanılmaktadır<sup>1137</sup>. Dahhâk ikinci mânâyı tercih etmiştir. Bunun yanında söz konusu âyete Hasan Basrî ve Mücâhid tarafından cennetliklerin cennetle gülmesi ve cehennemliklerin de cehennemle ağlaması mânâları verilmiştir. قِيلَ/kîle tarîkiyle de ağaçların yeşermesiyle gülmesi, yağmur yüklü bulutların da suyla ağlaması olarak tefsîr edilmiştir. Çünkü edebiyatta gülme, sürür ve feraha işaret ederken, ağlama da hüzne delâlet etmektedir<sup>1138</sup>. Ferrâ, bu konuda tercihini "cennetliklerin cennetle gülmesi ve cehennemliklerin de cehennemle ağlaması ve Arapçada gülmenin, sürür ve feraha,

<sup>1131</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 146, 147; Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, V, 77; Ebussuud, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, VII, 262; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 504.

<sup>1132</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, XII, 565, 566.

<sup>1133</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 504.

<sup>1134</sup> Müslim "Münâfikûn" 29.

<sup>1135</sup> Necm, 53/43.

<sup>1136</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 428.

<sup>1137</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 116, 117; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1983, VIII, 168; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 88; Şâyi', *a.g.e.*, s. 63.

<sup>1138</sup> İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, VII, 286, 287; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 116, 117; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 88; Şâyi', *a.g.e.*, s. 63.

ağlamanın da hüzne delâlet etmesinden yana kullanırken<sup>1139</sup> Matürîdî, bunun surur ve hüzünden kinaye olduğunu belirttikten sonra hakîki gülme ve ağlama mânâlarına da gelebileceğini söylemiştir<sup>1140</sup>. Râzî, Hâzin ve Vehbi Efendi gibi müfessirler de yukarıda verilen mânâları cem ederek ya ortak bir anlam vermeye çalışmış ya da bu konudaki bütün rivâyetleri aktarmaya çalışmışlardır<sup>1141</sup>. Şevkânî, “var eden ve yok eden O’dur” mânâsını verdikten sonra Hasan Basrî ve Kelbî’den “cennetliklerin cennetle gülmesi ve cehennemliklerin de cehennemle ağlaması” mânâlarını vermiş, Dahhâk’dan da arzın bitkilerinin yeşermesiyle gülmesi, yağmur yüklü bulutların da suyla ağlamasını rivâyet ettikten sonra Sehl b. Abdillâh’dan itaat edenlerin rahmetle güleceği ve âsî olarak gelenlerin de Allah’ın gazabıyla ağlayacağını ifâde etmiştir<sup>1142</sup>. Âlûsî, “Allah’ın gülmeyi ve ağlamayı yarattığını söylemiş” bunlara ilaveten âyetin siyakının hayat ve ölümden bahsetmesi hasebiyle doğumun sevince, gülmeye; ölümün de hüzne, ağlamaya işaret ettiğini ifâde ederken<sup>1143</sup> Vehbi Efendi de bu âyetin bir insanın normal olarak gülme ve ağlamanın meşruluğuna işaret ettiğini belirtmiştir<sup>1144</sup>. Elmalılı ise meseleye biraz daha farklı yaklaşmış gülme ve ağlamanın hayatın safhalarını anlatan iki zıt durum olduğunu ifâde ettikten sonra gülmenin neşeye tekabül ettiğini ağlamanın da acıya tekabül ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla neşenin, sevap, cennet ve cilve-i cemâlden; acının da azap, cehennem ve cilve-i celâl’den kinaye olduğuna vurgu yapmıştır<sup>1145</sup>. İbn Aşûr da buradaki gülmenin sevinç ve surura, ağlamanın da üzüntü ve kedere işaret ettiğini belirtmiştir<sup>1146</sup>.

Tefsîrde hakikat-mecaz ihtimalinden kaynaklanıp ilk dönem itikâdî mezheplerin oluşmasına yol açan meselelerin en önemlisi teşbihî ifâdelerdir. Bazı İslâmî gruplar, Mâide sûresi { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ } “Yahudiler: “Allah’ın eli bağıdır” dediler. Hay kendi elleri bağlanasılar! Hay dediklerinden dolayı mel’ûn olası adamlar! Hayır, hiç de öyle değil! Allah’ın iki eli de

<sup>1139</sup>Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 101.

<sup>1140</sup>Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, IV, 614.

<sup>1141</sup>Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXIX, 20; Hâzin, *Tefsîru Hâzin*, V, 201; Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XIII, 5654.

<sup>1142</sup>Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, V, 143.

<sup>1143</sup>Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XXIX, 104.

<sup>1144</sup>Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XIII, 5654.

<sup>1145</sup>Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII, 323.

<sup>1146</sup>İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVII, 142.



açıktır. *Dilediği şekilde infak eder*<sup>1147</sup> âyetini Tâhâ, {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} “O, Rahman’dır (Sonsuz merhamet ve şefkat sahibidir), rububiyet arşına kurulmuştur”<sup>1148</sup> âyeti ve Fetih, {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} “Sana biat denler, gerçekte Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli, hepsinin ellerinin üstündedir”<sup>1149</sup> âyetleri gibi mecazla te’vîle müsait olan âyetlerini hakîki mânâlarını tercih ederek tefsîrde teşbih ve tescime yönelmişlerdir. Bu da etkileri günümüze kadar devam eden Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkaları meydana getirmiştir.

Mücessime Âl-i imrân 18. âyetinin tefsîrinde, âyette geçen قَائِمًا/kâimen lafzını hakîki anlamda ele alarak Allah’ın ayakta olduğunu ifâde etmişlerdir<sup>1150</sup>. Oysaki Ehl-i sünnet bunu te’vîl ederek “muhafaza eden, sebat gösteren ve değişmeyen” mânâlarını vermiştir<sup>1151</sup>. Yine {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} “Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin Zâtı baki kalur”<sup>1152</sup> âyetinde geçen وَجْهُ رَبِّكَ ile وَجْهُ رَبِّكَ ile {إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً} ile {وَلَا شُكُورًا} “Ve derler ki: “Biz size sırf Allah rızası için ikram ediyoruz, yoksa sizden karşılık istemediğimiz gibi bir teşekkür bile beklemiyoruz” âyetinde geçen لُوجْهِ اللَّهِ<sup>1153</sup> ibâresine “Allah’ın yüzü” anlamını vermişlerdir<sup>1154</sup>. Gazzâlî de, A’râf sûresi {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ} “Ey Âdem’in evlatları! Bakın size edep yerlerinizi örteceğiniz giysi, süsleneceğiniz elbise indirdik. Fakat unutmayın ki en güzel elbise, takvâ elbisesidir”<sup>1155</sup> âyetini tefsîr ederken tasavvufî bir yöntemle لِبَاسًا “libası” ilim, رِيشٌ “ziynet”i “yakın” ile وَلِبَاسُ التَّقْوَى “takva libası”nı da “haya” olarak tefsîr etmiştir<sup>1156</sup>.

### 3.1.5. Çok Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilâflar

Tefsîrde ihtilâfa yol açan sebeplerden biri de bir kelimenin birçok mânâyâ gelmesidir. Her dilde olduğu gibi Arapçada da bir lafız pekçok mânâlara gelebilmektedir. Hatta bazen bir lafız aynı anda hem olumlu hem de olumsuz yani zıt anlamlara gelebilmektedir.

<sup>1147</sup> Mâide 6/24.

<sup>1148</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>1149</sup> Fetih 48/10.

<sup>1150</sup> Şâtibî, *İ’tisâm*, s. 475.

<sup>1151</sup> Zeccâc, *Meâni’l- Kur’ân*, II, 388.

<sup>1152</sup> Rahmân 55/27.

<sup>1153</sup> İnsân 76/9.

<sup>1154</sup> Şâtibî, *İ’tisâm*, s. 475; Candan, *Kur’ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, s. 96, 97.

<sup>1155</sup> A’râf 7/26.

<sup>1156</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn*, I, 16.

Bir hadîste ifade edildiği gibi “Kur’ân’ın her bir âyetinin zâhirî (açık), bâtinî (ehlinin anlayabileceği mânâ), haddi (kapsamı) ve muttalaı (anlam çerçevesi) vardır. Bu dört mânâ tabakasından her birinin de furûâtı (detayları), dalları ve ayrıntıları vardır”<sup>1157</sup>. Dolayısıyla Kur’ân lafızlarının öyle mânâları vardır ki, her bir kelâmın, kelimenin, harfin hatta bazen bir sükûnun bile pekçok vucûhu bulunmaktadır. Meselâ, A’râf sûresinde {إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ} “*Âyetlerimizi yalan sayanlara ve onları kabule tenezzül etmeyenlere gök kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçmedikçe onlar da cennete giremeyeceklerdir*”<sup>1158</sup> âyetinde geçen الْجَمَلُ kelimesinin mânâsı konusunda müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir. Kelime mânâsı olarak الْجَمَلُ deve demektir. İbn Abbâs, İbn Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Şa’bi bunu te’vil ederek “gemi halatı” olduğunu söylemiştir. İbn Abbâs, “Yüce Allah, deve mânâsını murad ederek cemel kelimesiyle teşbih yapmaktan münezzehtir” demiştir<sup>1159</sup>. Diğer yandan bu kelime İbn Abbâs, Said b. Cübeyr tarafından الْجُمَّلُ el-cümmel<sup>1160</sup>, Abdülkerîm, Hanzala ve İbn Cübeyr tarafından الْجُمَّلُ el-cümelü, الْجُمَّلُ el-cümlü gibi okunuşlarından dolayı halat olarak da tefsîr edilmiştir<sup>1161</sup>. Ferrâ ve Taberî, cemel yani deve mânâsını tercih etmişlerdir<sup>1162</sup>. Mâtürîdî, tefsîrinde her iki kırâati de aktardıktan sonra işin doğrusunu en iyi Allah bilir demiştir<sup>1163</sup>. Râzî, Ferrâ’nın yolundan giderek hayvanların en büyüğünün deve, deliklerin de en küçük ve dar olanının iğne olması hasebiyle âyette kinaye yapıldığını ifâde etmiştir<sup>1164</sup>. Zemahşerî, Tabersî, Şevkânî, Âlûsî, Elmalılı ve Heyet bütün bu kırâatleri gözeterek mânâ vermeye çalışmışlardır. Ancak Tabersî, Şevkânî, Elmalılı ve İbn Aşûr, her iki mânâyı da verdikten sonra tercihlerini *deve iğne deliğinden geçmedikçe* yönünde kullanırlarken Vehbi Efendi ise sadece *deve iğne deliğinden geçmedikçe onlar da cennete giremeyeceklerdir* anlamını vermiş ve tercih

<sup>1157</sup> Bkz. Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru’l-me’ûn li’t-türâs, Dimeşk 1984, IX, 278; Taberânî, Eyyûb el-Lâhî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, (thk. Muhammed b. Ahmed Tahhan), el-Mektebetü’l-meârif, y.s. 1985, I, 236.

<sup>1158</sup> A’râf 7/40.

<sup>1159</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 82.

<sup>1160</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XIII, 176.

<sup>1161</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VII, 234-238; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XIII, 176, 177; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 39; Heyet, *Kur’ân Yolu*, II, 526; Şâyi’, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>1162</sup> Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, I, 379; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VIII, 234.

<sup>1163</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, II, 231.

<sup>1164</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 81, 82.

etmiştir<sup>1165</sup>. Burada en uygun anlamın *deve iğne deliğinden geçmedikçe* olduğu düşünülmektedir. Çünkü burada hayvanların en büyüğü olan deve ile deliklerin de en küçük ve dar olan iğneyle kinaye yapılmıştır.

Hûd sûresinde {قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ} Hûd sûresinde {قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ} “Halkı ise “Şuayb!” dediler, “söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz, kabul etmiyoruz. Hem içimizde seni pek zayıf görüyoruz, eğer senin üç beş kişilik akraba grubunun hatırı olmasaydı seni taşa tutar linç ederdik. Bizim nazarımızda senin hiç önemin yoktur”<sup>1166</sup> âyetindeki لَرَجَمْنَاكَ ifâdesini Zeccâc, taşla öldürmek; Nabiğa, kinayeli ve eleştirel sözlerle zarar vermek; olarak ifâde etmiştir<sup>1167</sup>. Mâtürîdî, hem öldürme hem de sözle zarar verme mânâlarına geldiğini ifâde etmiştir<sup>1168</sup>. Zemahşerî ve Vehbi Efendi لَرَجَمْنَاكَ kelimesine yaygın olan mânâyâ uygun olarak taşlamak ve taşla öldürmek anlamlarını verirlerken<sup>1169</sup> Tabersî, Şevkânî ve Âlûsî, önce taşlamak ve taşla öldürmek anlamlarını verdikten sonra ayrıca كَيْل/kîle tarîkiyle Nabiğa'nın savunduğu görüş olan kinayeli ve eleştirel sözlerle zarar vermek veya sözle tacizde bulunmak ve hakaret etmek anlamını da vermeyi ihmal etmemiştir<sup>1170</sup>. Bu mânâlar arasında en uygununun “taşa tutmak” olduğu düşünülmektedir. Çünkü raceme'nin zihne ilk gelen anlamı taşa tutmaktır. Tercih yollarında ifâde edildiği üzere bazı istisnaları olsa da hakikatin mecaz üzere tercih edilmesi daha evlâdır.

Bu konuyla alakalı başka bir âyet-i kerimede de şöyle buyrulmuştur. {وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا} “O gün Peygamber: “Ya Rabbî, halkım bu Kur’ân’ı terkedip ondan uzaklaştılar!” der”<sup>1171</sup> âyetindeki مَهْجُورًا husûsunda müfessirler değişik görüşler serdetmişlerdir. İbn Zeyd “bir şeyden ve bir kimseden yüz çevirmek”; Mücâhid “günah işlemek”; İbn Kuteybe ise “abes ve zarar verici söz söylemek” şeklinde

<sup>1165</sup>Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 99; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, IV, 520; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 257; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIII, 176, 177; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 39; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, IV, 1626; Heyet, *Kur'ân Yolu*, II, 526.

<sup>1166</sup>Hûd 11/91.

<sup>1167</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 137, 138; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, VII, 385; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, II, 499; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 117, 118.

<sup>1168</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, II, 548.

<sup>1169</sup>Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 399; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XII, 185; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, VI, 2413.

<sup>1170</sup>Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, V, VI, 243; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 650; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XII, 185.

<sup>1171</sup>Furkân 25/30.

yorumlamışlardır<sup>1172</sup>. Mâtürîdî, buna müfessirler tarafından “Kur’ân’dan yararlanmıyorlar ve onunla amel etmiyorlar” mânâsının verildiğini ifâde etmektedir<sup>1173</sup>. Zemahşerî, İbn Zeyd’in görüşünü tercih ederek, Kureyşin Kur’ân’a yüz çevirmesini Resûlullah’ın Allah’a şikâyetini arzettiğini ve müslümanların bu duruma üzülmelerini, ahirette Allah’ın onları şiddetli bir şekilde cezalandıracağı mânâsını<sup>1174</sup>, Tabersî, Kur’ân’ı terkettiler, onu dinlemiyorlar ve onu anlamak istemiyorlar mânâsını<sup>1175</sup>; Râzî de, Kur’ân’a inanmayı terkettiler, onu kabul etmediler, onu dinlemekten yüz çevirdiler mânâsını vermiştir<sup>1176</sup>. Taberî ve Heyet, مَهْجُورًا kelimesinin lügat mânâları olan alay etme, hezeyan savurma ve saçmalama anlamlarından yola çıkarak tefsîr etmeye çalışmıştır<sup>1177</sup>. Şevkânî, söz konusu kelimenin, onu terkedip kabul etmediler ve hezeyan anlamlarına geldiğini ifâde etmektedir<sup>1178</sup>. Âlûsî, مَهْجُورًا kelimesini Mücâhid, Nehaî vb. kişilerin görüşlerine katılarak, “bir şeyi tam olarak terketme ona inanmama, ona değer vermiyor, vaad ve vaiden de etkilenmiyor” şeklinde tefsîr ettikten sonra bu konudaki farklı görüşleri de tefsîrine almayı ihmal etmemiştir<sup>1179</sup>. Vehbi Efendi de söz konusu kelimeye öncelikli olarak “metruk” mânâsı verse de bunun yanında “Kur’ân’ı dinlememek, ona imân etmemek ve ahkâmıyla amel etmemek” anlamlarına geldiğini ifâde etmiştir<sup>1180</sup>. İbn Aşûr, “onu terkettiler, ondan ayrıldılar, ona ilgi göstermediler ve onu dinlemediler” mânâsını vermiştir<sup>1181</sup>. Bütün bu mânâlar arasında en uygunu “Kur’ân’ı terkedip ondan uzaklaştılar” anlamıdır. Zaten müfessirlerin çoğunluğu da bunu tercih etmişlerdir.

Yine başka bir örnek de {فِرَاعٌ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ} “*Bunun üzerine yanlarına gelip sağ eliyle vurdu*”<sup>1182</sup> âyetidir. Burada yer alan الْيَمِينِ kelimesi “sağ el, yemin ve kuvvet” mânâlarına gelmektedir. Mâtürîdî, kuvvet mânâlarına gelebileceğini ifâde ettikten sonra

<sup>1172</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, IV, 143; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, s. 313. Bir hadis meâli: “Her kim Kur’ân’ı öğrenir de (Mushafı asar), ilgilenmez ve bakmazsa, kıyamet günü gelir yakasına sarılır: “Ya Rabbî! Bu kulun beni mehur etti, beni terk edip uzak kaldı, benimle amel etmedi, benimle onun arasında Sen hüküm ver” der” Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIX, 20.

<sup>1173</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, III, 502.

<sup>1174</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 282.

<sup>1175</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, VII, VIII, 220.

<sup>1176</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIV, 76, 77.

<sup>1177</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 9, 10; Heyet, *Kur'ân Yolu*, IV, 122.

<sup>1178</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 93.

<sup>1179</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIX, 20.

<sup>1180</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, X, 3826.

<sup>1181</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX, 17.

<sup>1182</sup> Sâffât 37/93.

işlerin sağ elle yapılmasından dolayı bunun sağ el anlamlarına da gelebileceğini söylemiştir<sup>1183</sup>. Tabersî ise sağ elin Arapçada kuvvet anlamlarına geldiği için kuvvetli bir şekilde vurdu mânâsını verirken<sup>1184</sup> Zemahşerî, güç ve kuvvet mânâsını tercih etmiştir<sup>1185</sup>. Şevkânî, müfessirlerin çoğunluğun sağ el olarak tefsîr ettiklerini söylemiş ve ardından bu konu hakkında birbirinden farklı rivâyetleri aktarmıştır<sup>1186</sup>. Âlûsî, öncelikle bunun sağ el olduğunu ifâde ettikten sonra İbn Abbâs'tan sağ elle vurmanın kuvvet ve şiddete delalet ettiğine imada bulunup bunun takyit ifâde ettiğini belirtmiştir. Çünkü sağ el, kuvvetten mecaz olarak yapılan fiilin şiddet ve kuvvetine işaret eder<sup>1187</sup>. Onun için İbn Aşûr kuvvetli bir şekilde vurdu demiştir<sup>1188</sup>. Ya da bunun mânâsı kelimenin bütün anlamlarını gözeterek sağ eliyle baltayı tutup şiddetli, kuvvetli ve sağlam bir şekilde vurdu anlamlarına gelmektedir<sup>1189</sup>. Vehbi Efendi ise “sağ el” mânâsını vermeyi tercih etmiştir<sup>1190</sup>. Buna göre Hz. İbrahim'in putlara yönelik bu davranışında bu kelimenin karşıladığı bütün mânâların olması imkan dahilindedir. Çünkü اليمين kelimesi yukarıda ifâde edilen bütün mânâlara şamildir<sup>1191</sup>. Ancak hakîki anlam olan “sağ eliyle vurdu” veya her iki anlamda gözetilerek “sağ eliyle kuvvetli bir şekilde vurdu” mânâsının tercih edilmesinin daha isabetli olacağı düşünülmektedir.

Meselâ, {فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّيْكَ وَهُمْ نَائِمُونَ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ} “*Fakat onlar henüz uykuda iken, Rabbin tarafından gönderilen bir afet bahçeyi kapladı. Bahçe sabahleyin siyah kül haline geliverdi*”<sup>1192</sup> âyetinde geçen الصَّرِيم kelimesi; İbn Abbâs, “yangından arta kalan kül gibi oldu”<sup>1193</sup>, Ferrâ, “gece gibi simsiyah oldu”<sup>1194</sup> gündüz gibi oldu, aşırı sıcak ya da soğuk çarpması sebebiyle ekinlerin bozulması, meyvası kesilmiş bağ, ürünü alınmış tarla, gecenin bir kısmı, hiçbir şey bitirmeyen çorak arazi gibi mânâlara gelmektedir<sup>1195</sup>. Bu mânâların hepsi de lügatte bu kelimenin anlamı olarak geçmekte ve

<sup>1183</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IV, 236.

<sup>1184</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân* VII, VIII, 580.

<sup>1185</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 52.

<sup>1186</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 503.

<sup>1187</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIII, 180, 181.

<sup>1188</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII, 144.

<sup>1189</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIII, 181.

<sup>1190</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XII, 4728.

<sup>1191</sup> Taberi, *Câmi'ul-beyân*, XIII, 86, 88.

<sup>1192</sup> Kalem, 68/19-20.

<sup>1193</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 51; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XV, 6078; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 87.

<sup>1194</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, III, 175.

<sup>1195</sup> Bkz. Cevherî, *es-Sihah*, V, 1964- 1966; İsfehânî, *Müfredât*, s. 280; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XII, 336, 337; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 594, 595; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, X, 426; Elmalılı, *Hak Dini*

Araplar, yerine göre bu anlamları vermektedir. Dolayısıyla kelimenin birden fazla mânâda kullanılıyor olması, âyetin farklı şekillerde tefsîr edilmesine sebep olmaktadır<sup>1196</sup>. Mâtürîdî, bahçe çorak arazi gibi oldu mânâsını tercih ederken<sup>1197</sup> Şevkânî, “meyveleri toplanmış, devşirilmiş gibi oldu” dedikten sonra söz konusu kelimenin bütün farklı versiyonlarını vermiştir<sup>1198</sup>. Âlûsî, bu âyeti “bütün meyveleri toplanmış, geriye hiçbir şey kalmamış bostan gibi oldu” diye tefsîr ederken söz konusu kelimenin bütün mânâlarını gözetmeye çalışmıştır<sup>1199</sup>. Vehbi Efendi de tefsîrinin meâl kısmında bu mânâlardan sadece devşirilmiş gibi oldu anlamını tercih ederken açıklama kısmında ise kelimenin bütün anlamlarını gözeterek yorum yapmaya çalışmıştır<sup>1200</sup>.

Müfessirlerin belirttiklerine göre burada sözü edilen bahçe Sakifli cömert bir insana aittir. Bu şahıs her sene hasad ettiği ürünlerden bol bol fakirlere vermektedir. Bu şahsın ölümünden sonra oğulları, çocuklarının fazlalıklarını ve mallarının ancak kendilerine yetecek kadar az olduğunu bahane ederek fakirlere vermemek üzere anlaşırlar<sup>1201</sup>. Bu rivâyetlerden yola çıkarak bu âyete, “gece gibi simsiyah kül kesildi, yanıp kül oldu veya talan vurdu” anlamları verilmektedir.

Bir diğer örnek de {وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ} “*Elbiseni temiz tut*”<sup>1202</sup> âyetidir. Âyette geçen وَتِيَابَكَ hakkında değişik pekçok görüş serdedilmiştir. İbn Abbâs, İbn Sîrîn ve İbn Zeyd bunun normal bilinen elbise olduğunu söylerken, Dahhâk, “amelini düzelt”; Hasan Basrî ve Übey b. Ka’b, “ahlakını düzelt”; Said b. Cübeyr “kalbini temizle”; İbn Abbâs “masiyet elbisesini giyme”; Mücâhid ve Katâde de günahlardan kendini temizle” diye tefsîr etmişlerdir<sup>1203</sup>. Taberî, sahabe ve tabiinden İbn Sîrîn, İbn Zeyd, İbn Abbâs ve İkrime’nin görüşü olan “Cismini günahlardan temizle” anlamını tercih etmiştir<sup>1204</sup>. Mâtürîdî, öncelikle elbise temizliği ardından da ahlak ve davranışların düzgün olması mânâlarına gelebileceğini ifâde etmektedir<sup>1205</sup>. Zemahşerî ve Tabersî, bunlar arasından

---

*Kur’ân Dili*, VIII, 274, 275; Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XV, 6078; Akk, *Usûlü’t-tefsîr.*, s. 87; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 226; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 186.

<sup>1196</sup> Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 186.

<sup>1197</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, V, 214.

<sup>1198</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, V, 332.

<sup>1199</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XXIX, 51.

<sup>1200</sup> Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XV, 6078.

<sup>1201</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXX, 87; Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, X, 15.

<sup>1202</sup> Müddessir 74/4.

<sup>1203</sup> İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr*, VIII, 145, 146.

<sup>1204</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIX, 183.

<sup>1205</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, V, 310, 311.

ilk önce elbisenin temiz olması gerektiğini daha sonra günahlardan uzak durma ve ahlaklı olma mânâlarına geleceğini ifâde etmiştir<sup>1206</sup>. Râzî ve Ebussuud Efendi'nin açıklamalarında cahiliyye adetlerinden yerilmiş olan necaset ile günahlardan uzak dur anlamı verilirken<sup>1207</sup> Zemahşerî ve Heyet'in bu konudaki görüşü İbn Abbâs, İbn Sirîn ve İbn Zeyd'in normal elbise ve manevî olarak da güzel ahlakla bağdaşmayan her türlü davranıştan uzak durmaktır<sup>1208</sup>. Bundan dolayı Heyet, kısaca buna her türlü pislikten uzak dur mânâsını vermeyi tercih etmiştir<sup>1209</sup>. Âlûsî ve Vehbi Efendi, elbiseni temiz tut, öncelikle kötü ahlaktan uzak dur, kısa giyin fazla uzun ve bol giyinerek büyüklük ve caka satma. Bu davranışlar cahiliyye adetlerinden olduğu gibi aynı zamanda uzun elbisenin necasetten korumanın çok zor olduğu anlamlarını vermiştir<sup>1210</sup>. Ayrıca Âlûsî âyetin siyak ve sibakını gözeterek “kibir ve gurur gibi davranışlardan uzak durup Rabbinin adını yücelt” mânâlarını taşıdığını ifâde etmiştir<sup>1211</sup>. Şevkânî ise söz konusu kelimeye öncelikle elbisenin temiz olması anlamını vermiş ardında da amel, kalp, nefis, beden, aile, din, ahlak gibi haslet ve duyguların temiz tutulması gerektiğini ifâde ederken<sup>1212</sup> Elmalılı'nın kanaati de yaklaşık olarak Şevkânî ile aynıdır<sup>1213</sup>. Burada öncelikle hakîki anlam gözetilerek “normal elbisenin temiz tutulması” mecâzî olarak da “günahlardan uzak dur” anlamının daha uygun olacağı düşünülmektedir.

### 3.1.6. Lafzın Mânâ Özelliğinden Kaynaklanan İhtilâflar

Kur'ân-ı Kerîm'de her zaman bir kelimenin manasını tek bir lafızla anlatmak mümkün değildir. Onun için müfessirler o kelimeyi yakın anlamlı kelimelerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Meselâ وَذَكَرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ *“Kendilerini dünya hayatı aldatmış olan insanları kendi hallerine bırak ve yalnızca onlara nasihat et”*<sup>1214</sup> âyetinde yer alan تُبْسَلَ “tübsele” lafzını Hasan Basrî, İkrime, Mücâhid ve Süddî تُسَلِّمَ “tüsleme” teslim edilmek; Katâde, تُحْبَسَ “tühbese” hapsedilmek; Ferrâ da تَرْهَنَ “türhene”, rehin olmak

<sup>1206</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 647; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân* IX, X, 488.

<sup>1207</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIX, 62, 64; Ebussuud, *İrşâdî'l-akli's-selîm*, IX, 55.

<sup>1208</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 647; Heyet, *Kur'ân Yolu*, V, 494.

<sup>1209</sup> Heyet, *Kur'ân Yolu*, V, 493, 494.

<sup>1210</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 204; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XV, 6226.

<sup>1211</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 204.

<sup>1212</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 397.

<sup>1213</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 416, 417.

<sup>1214</sup> En'am 6/70; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 300-303.

mânâlarında tefsîr etmişlerdir. Her ne kadar bunlar birbirleriyle alakasız gibi görünseler de bunları takribi yorumlar şeklinde değerlendirmek imkân dahilindedir<sup>1215</sup>.

Tûr sûresinde Yüce Allah, {يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا} “O gün gök sallanıp çalkalanır”<sup>1216</sup> buyurmuştur. Âyette geçen مَوْر kelimesi, müfessirler tarafından söz konusu kelimenin müteradifleriyle değil de yakın anlamlı lafızlarıyla tefsîr edilmiştir. Meselâ, İbn Abbâs, مَوْر ”mevr” kelimesine, تشقق السماء “semanın yarılmasını” mânâsını verirken, İbn Bahr, تدور دوراً “dalgalanmak”, موج موجاً “dalgalanmak”, Mücâhid, اضطراب “sallanmak, çalkalanmak”, Dahhâk, تجري السماء جرياً “hareket etmek”, anlamlarını vermişlerdir<sup>1217</sup>. مَوْر ”mevr” kelimesinin tam manası hızlı ve hafif şekilde olan bir harekettir<sup>1218</sup>. Dolayısıyla adı geçen kelimenin izah ve açıklamasında tercih edilen kelimelerin hepsi birbirinin alternatifini olan farklı yorumların birer örneğidir.

Bakara sûresinde {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} “İşte Kitap! Şüphesiz onda. Rehberdir müttakîlere!”<sup>1219</sup> âyetindeki {ذَلِكَ الْكِتَابُ} ifâdesi yerine هَذَا denildiğinde söz konusu terkibi tam olarak değil de yaklaşık olarak açıklamaktadır. Çünkü burada kendisine işaret edilen “Kur’ân” الْكُرْآنُ kelimesi her ne kadar müfred ise de هَذَا “hâze” işaret zamiri mevcut ve hazır olan bir şey için kullanılır<sup>1220</sup>. “Zâlike” ذَلِكَ ise uzak ve gaib olanı ifâde etmek için kullanılır. Sonra “Kur’ân”, “okunan, açıklanan ve zahir olan” anlamına gelirken “Kitap” “yazılıp bir araya getirilmiş ve toplanmış” mânâlarını ifâde etmektedir. Yine aynı âyetin<sup>1221</sup> { لَا رَيْبَ فِيهِ } Şüphesiz onda kısmındaki “Lâ raybe” لَا رَيْبَ ye de لَا شَكَّ “şüphesiz” anlamı verildiğinde bu, lafzın tam karşılığı olmayıp takribi anlamıdır. Çünkü “raybe” “ızdırab, titreme ve hareket” mânâlarına gelirken, “şekk” kelimesi ise “şüphesiz, tereddüt ve kuşku” gibi anlamlara gelmektedir. “Şekk” kelimesi “raybe” ile ancak iltizam yoluyla aynı anlama gelmekte olup lafız itibarıyla söz konusu kelimeye delalet etmemektedir<sup>1222</sup>.

<sup>1215</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 75; Suyûtî, *İtkân*, II, 178; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 44; Şâyi', *a.g.e.*, s. 23, 24; Şarkâvî, “İhtilâfü'l-müfessirin esbâbühü ve davâbütü”, s. 11.

<sup>1216</sup> Tûr 52/9.

<sup>1217</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 186, 187.

<sup>1218</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s., 478.

<sup>1219</sup> Bakara 2/2.

<sup>1220</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 42.

<sup>1221</sup> Bakara 2/2.

<sup>1222</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 74.



### 3.1.7. Siyâk ve Sibaktan Kaynaklanan İhtilâflar

Siyak ve sibak; sözün gelişi, öncesi ve sonrasıyla ifâde edilen mânâdır. Kur'ân âyetleri Yüce Allah tarafından dizilmiş, birbiriyle bütünlük arzeden inciler gibidir. Mükemmel bir cihazın parçaları gibi her biri diğeriyle bağlantılıdır. Sûrelerin, âyetlerin birbirleriyle derin ilişkileri vardır. Bazı müfessirler âyetler arasındaki bu ilişki ve bağlantıyı tam kuramamışlar neticede ortaya birbirinden farklı görüşler koymuşlardır. Tefsîrde meydana gelen ihtilâf ve hataların bir kısmı Kur'ân'ın bir bütünlük içerisinde ele alınamamasından kaynaklanan siyâk ve sibâk ilişkileri oluşturmaktadır<sup>1223</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm kendi kendisiyle ihtilâf etmeyen bir kelimedir, sözlerinin bir kısmı diğeri bir kısmını yalanlamaz, onunla herhangi bir çelişki oluşturmaz<sup>1224</sup>. Birbirleriyle ilk bakışta çelişiyor gibi görülen ayetler aslında aynı hakikatın değişik yönlerine değinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in herbir Âyetinin müstakil bir mânâsı olduğu gibi siyâk ve sibakına göre de değişik manaları; aynı zamanda herbir âyetin Kur'ân'ın bütünlüğüne bakan farklı ve önemli bir vechesi daha vardır<sup>1225</sup>. Ki bu da Kur'ân'ın anlaşılması açısından çok önemlidir. Onun için son dönem tefsîrciler tarafından Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesine çok büyük önem verilmiştir.

Kur'ân'a bütüncül bakış açısıyla yaklaşmak bütün tefsîr çeşitleri için göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Çünkü Kur'ân'ın herbir âyetinin müstakil bir mânâsı olduğu gibi her âyetin siyâk-sibâkına, içinde bulunduğu sûreye göre ve en sonunda da Kur'ân'ın bütünlüğüne bakan bir mânâsı vardır<sup>1226</sup>. Hatta bu konuda “el-münâsebetü beyne's-suveri ve'l-âyeh” (Sûreler ve Âyetler Arasındaki Münâsebet) adında bir Kur'ân ilimi dahi mevcuttur<sup>1227</sup>. Onun için asırlar öncesinden Şâtıbî, namazın farziyeti konusunda Kur'ân'daki namazla ilgili bütün âyetleri tetkik etmeden herhangi bir kanıya varmanın doğru olmayacağını ifâde etmiştir<sup>1228</sup>.

Kur'ân'a bütüncül yaklaşmanın ilk örnekleri sahâbe ve tabiin döneminde görülmektedir. Çünkü sahabe ve tabiin tefsîrlerinin en önemli özelliklerden bir tanesi Kur'ân'ın

<sup>1223</sup> Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*, Sidre Yay, Ankara 1996, s. 194.

<sup>1224</sup> Güneş, Kamil, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 362.

<sup>1225</sup> İzutsu, Toshihiko, *Dini ve Ahlaki kavramlar*, (çev. Selahattin Aydın), Pınar Yay., İstanbul t.s., s. 92.

<sup>1226</sup> Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 44-92.

<sup>1227</sup> Bu konuda geniş bilgi için bak. Yılmaz, M. Faik, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, DİB. Yay., Ankara 2005, 1-224.

<sup>1228</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 36-38.

Kur'ân'la tefsîr edilmesidir. Kur'ân'a bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmazsa onun tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Bundan dolayı son asırlarda Kur'ân'ın bütüncül yaklaşmanın önemi daha da artmıştır. Onun için İslâmi yenilenmenin önde gelen temsilcilerinden Fazlur Rahmân, Kur'ân'ın bütüncül yaklaşmanın üzerinde çok durmuştur<sup>1229</sup>.

Kur'ân'a bütüncül yaklaşmanın önemi müsteşriklerin de gözünden kaçmamıştır. Bu konuda İzutsu, Kur'ân kelimeleri arasında çeşitli ve değişik ilişkiler vardır, Kur'ân kelimeleri çok değişik ve karışık yollardan birbirleriyle bağlantılıdır demiştir<sup>1230</sup>. Bütün bunların yanında konulu tefsîr yapmaya çalışan bir müfessir, konusunun sınırlarını iyi belirlemeli, nassların Mekkî ve Medenî olanları iyi bilmeli, âyetlerin nüzûl sırasına dikkat etmeli ve en sonunda da kırâatlardan da yararlanmayı unutmamalıdır<sup>1231</sup>.

Mâide sûresinde {وَإِذْ قَرَّبْنَا قُرْبَانَآ فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ ﴿وَأْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ ﴿لَأُقَاتِلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾} *“Onlara Âdem’in iki oğlunun gerçek olan haberini oku: Onların her ikisi birer kurban takdîm etmişlerdi de birininki kabul edilmiş, öbürünüki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, kardeşine: “Seni öldüreceğim” dedi. O da: “Allah, ancak müttakilerden kabul buyurur, dedi”*<sup>1232</sup> âyetinde ifâde edilen şahısların Hz. Âdem’in iki oğlu olduğu ifâde edilirken; Hasan Basrî, bunların israiloğullarından iki kişi olduğunu söylemiştir<sup>1233</sup>. Hasan Basrî ve onu takip edenler; Hz. Âdem’in oğulları olarak ifâde edilen bu iki kişinin, İsrâîl oğullarından olduğunu iddia etmişler; “Âdem’in oğulları” ibaresinin de “insanoğlu” manasına geldiğini savunmuşlardır<sup>1234</sup>. Bu görüş İbnü'l- Arâbî, İbn Esîr ve Menâr müfessirleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir<sup>1235</sup>. Taberî de “Söz konusu rivayetlerin içerisinde Hz. Âdem’in oğulları olduğunu savunan müfessirlerin görüşünü tercih etmiştir<sup>1236</sup>. Bütün bunlardan sonra Elmalılı “Herhalde dikkat edilmek lâzım gelir ki, kıssadan istifâde için kişilerin belirtilmesi gerekli olmadığından mücmel olarak ifâde edilmiştir. Çünkü Kabil ve Hâbil

<sup>1229</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, (Alpaslan Açıkgenç- Hayri Kırbaçoğlu)Ankara Okulu Yay., Ankara 1990, s., 74, 75.

<sup>1230</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s., 26-28.

<sup>1231</sup> Bu konuda geniş bilgi için bak. Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'ân Okulu*, (trc. Mehmed Yolcu) Bir Yay., İstanbul 1987, s., 7-34.

<sup>1232</sup> Mâide 5/27.

<sup>1233</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 256, 257.

<sup>1234</sup> İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 197.

<sup>1235</sup> İbnü'l-Arâbî, *Ahkâmu'l- Kurân*, II, 588; Abduh, *Tefsîru'l-menâr*, VI, 342.

<sup>1236</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 358.

kıssası nâmiyle de acaib ü garâib bir çok şeyler söylenmiştir. Binâenaleyh hata olmak ihtimâlden kurtulamıyacak olan bu türlü rivayetlerden ve tafsilâttan kesinlikle Kur'ân'ın temel esasları takip edilmelidir<sup>1237</sup> demektedir.

Yûsuf sûresinde Yüce Allah, {وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ} “Doğrusu, ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet edip korudukları hariç, nefis daima fenalığı ister, kötülüğe sevkeder. Doğrusu Rabbim gafurdur, rahimdir”<sup>1238</sup> buyurmuştur. Bu âyette kail, yani sözü söyleyen açıkça bildirilmediği için müfessirler bu ifâdeleri söyleyen şahıs hakkında ihtilâf etmişlerdir. İbn Abbâs, Enes b. Malik, İbn Cübeyr, İkrime ve Dahhâk, bu kişinin Hz. Yûsuf olduğunu söylerlerken<sup>1239</sup> bazıları da vezirin eşi olduğunu ifâde etmişlerdir. Her ne kadar tefsîrde bunun Hz. Yûsuf olduğu görüşü yaygın olsa da böyle bir yaklaşım âyetin sibakına uygunluk arzmemektedir. Zira önceki âyetlerde hep kadının itiraflarından bahsedilmektedir.

Enbiyâ sûresinde Yüce Allah, {يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا} “Gün gelir, gök sahifelerini, tıpkı kâtibin yazdığı kağıdı dürüp rulo yapması gibi düreriz. Biz ilkin yaratmaya nasıl başladıysak diriltmeyi de Biz gerçekleştiririz. Bu, üzerimize aldığımız bir vaaddir. Bunu gerçekleştirecek olan da Biziz”<sup>1240</sup> buyurmuştur. Bu âyette geçen السِّجِلِّ “siccîl” kelimesi İbn Abbâs ve onu takip eden müfessirler tarafından bir melek veya bir sahabenin ismi olduğu söylenmiştir<sup>1241</sup>. Âyetin siyâk ve sibakına bakıldığında ise bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bunun böyle olduğuna dair elde sağlam ve sahih deliller yok iken siccîl kelimesinin Arap dilinde “yazı yazılan sahife ve tomarlar” anlamına geldiği bilinen bir gerçektir<sup>1242</sup>. Diğer yandan Kur'ân'ın nâzil olduğu yarımada yazılar genellikle rulo yapmaya müsait kağıtlara yazılıyordu. Oysaki şimdiki tarzda kitap veya mushaf o zamanlar için söz konusu değildi. Açılıp yazılan yazı malzemesi ise iş bittikten sonra kâtip tarafından hemen rulo haline getirilirdi.

<sup>1237</sup> Abduh, *Tefsîru'l-menâr*, VI, 341, 342; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 221.

<sup>1238</sup> Yûsuf 12/53.

<sup>1239</sup> Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, III, 295; İbn Âtîyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, VIII, 1.

<sup>1240</sup> Enbiyâ 21/104.

<sup>1241</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 131, 132; Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, IX, 110; İbn Âtîyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, X, 213.

<sup>1242</sup> Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 224; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, VI, 182.

## 3.2. Müfessirlerin Beşerî Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilâflar

Tefsîr ihtilâflarının en önemli sebeplerinden bir tanesi de müfessirlerin beşerî özellikleridir. Bunların başında da onların fitrî yapıları, ahlâkı, şakilesi ve seciyyesi gelmektedir. İkinci olarak müfessirin bilgi birikimi çok önemlidir. Klasik kaynaklarda her ne kadar müfessirin bilmesi gereken ilimler sıralansa da bu işin ideal tarafıdır. Hakikatte müfessirlerin ilmi seviyelerinin yol açtığı pekçok ihtilâf çeşidi vardır. Müfessirin mensûbiyeti, içinde bulunduğu kültürel ve coğrafi şartlar ile içinde yaşadığı zaman dilimi ihtilâf açısından tümüyle tefsîrinde etkin bir unsur olarak görev yaparlar. Dolayısıyla herkesin donanımı, birikimi, şartları, dünya görüşü, hayata bakışı, sosyo-kültürel ortamı farklılaştığına göre yorum mantığı ve metodu da farklılaşmaktadır. Bütün bunlar tefsîrde ihtilâfın çıkması için kaçınılmaz unsurlardır. İşte bu bölümde ihtilâfa etki etmesi sebebiyle müfessir faktörüne yer verilmiştir.

### 3.2.1. Fitrî Yapıları

İnsanların fitrî yapıları ve farklı sosyal çevrede yaşamaları, Kur'ân'ı anlama, algılama, tahlil etme ve sonuca varmada ihtilâfa düşmelerinde önemli etkenlerdendir. Anlama ve algılama da tefsîrde meydana gelen ihtilâflarda iç etkenlerdendir. Yorum yapan ve ilke koyanları çok yakından ilgilendiren bu etken, özünde anlama kapasitesi bakımından fitrî, algılama yönü bakımından kesbî denilebilecek izâfî bir alandır<sup>1243</sup>.

Anlamanın temelinde şahsîlik ve izafîlik vardır. Bir metni doğru veya yanlış anlamak mümkün olduğu gibi anlamamak da mümkündür. Herkes metni kendi tecrübesi, bilgi seviyesi ve dünyaya bakış açısıyla değerlendirir, anlar, yorumlar ve anlatır. Sözün ve metnin olduğu her yerde anlama ve yorumlama çeşitlenir. Kur'ân, Arapça konuşan insanlara nazil olmasına rağmen, Arapçayı bilen herkesin onun kelime-terkip ve maksadını anlama ve algılamada aynı seviyede olması mümkün değildir<sup>1244</sup>. Bunun yanında Kur'ân dil açısından doğrudan Araplara hitap etse de mükellefiyet açısından bütün insanlara hitap etmektedir<sup>1245</sup>. Geçmişte herkes Kur'ân'ı anlıyordu ama aralarında ciddi anlama farklılıkları var idi. Meselâ İbn Abbâs, ashab devrinden itibaren “hibru'l-ümme” (ümmetin alimi), “tercümanu'l- Kur'ân” (Kur'ân'ın Hz. Peygamberden sonra en

<sup>1243</sup> Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 147; Demirci, *Tefsîr Usulü*, s. 311.

<sup>1244</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1969, s. 196; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 1996, s. 70, 71.

<sup>1245</sup> Demirci, *Tefsîr Usulü*, s. 308, 309.

yetkili müfessiri) ünvanıyla anılagelmiştir. Bu niteliğinden dolayıdır ki Hz. Ömer, bedir ashabının da katıldığı ilim meclislerine yaşı küçük olmasına rağmen onu da bulundurmuş ve fikirlerine değer vermiştir<sup>1246</sup>.

İnsanlar arasındaki farkların pekçoğu elde bulunan pekçok bilginin farklı şekillerde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Delillerin kullanılmasındaki farklılıklar farklı çözümlere; farklı çözümler de ihtilâflara sebep olmaktadır<sup>1247</sup>. Bir şeyin görülmesi, nasıl bakıldığına ve bakanın kim olduğuna bağlıdır. Genellikle insanlar baktıkları şeyde bakmayı öğrendikleri şeyleri görürler. Hatta bazı durumlarda fikirlere aleyhte olan bazı şeyler görmezden gelinir<sup>1248</sup>.

Bu fitrî farklılıklar içinde bazı müfessirlerin akılcı yapıları onları, Kur'ânî nasları akfî temellerle yorumlamaya sevketmiştir. Bazı müfessirler de Hz. Peygamberin ve sahabenin tefsîrlerinin açıklamadığı yerleri kişisel becerileri, kabiliyetleri ve sahip olduğu herhangi bir uzmanlık alanının verilerini kullanarak tefsîr etmeye çalışmışlardır. Onun için daha ilk dönemlerinden itibaren tefsîrde farklı anlayışlar, yönelişler ortaya çıkmıştır. Hatta daha sonra bu mezhepleşmeyi doğurmuştur. Meselâ, rü'yetullah örneğinde olduğu gibi kişilerin aklî ve mantıkî çıkarımları buna güzel bir örnektir. Diğer taraftan aynı mezhep içerisinde yer alan âlimlerin bile farklı fikirler öne sürdükleri görülmüştür. Meselâ, Ehl-i sünnet ulemasının geneli, Kur'ân ve hadîslere dayanarak cehennemın sonsuz olduğunu ileri sürerken, aynı ekol içerisinde yer alan bazı müfessirler de söz konusu grubun delillerini yorumlayarak ve bazı akfî açıklamalar getirerek cehennemın sonlu olduğunu fikrini benimsemişlerdir. Bunlardan Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1240), İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi müfessirlere göre cehennem insanların ruhlarına sinen şirk ve günah kirlerini temizlemek için yaratılmıştır. Yani dünyada tevbe etmeyip günahlarıyla Allah'ın huzuruna varan insanlar, cehennem ateşinde temizleneceklerdir. Cezalarını çekip günah kirlerinden arandıktan sonra da ateşten çıkarılacaklardır. Çünkü cezası çekildiği ve günahlardan arınıldığı için azabı gerektirecek sebepler de ortadan kalkmaktadır. Onun için Allah'ın kuluna sıkıntı vermesi ve azap etmesi kulun kendi yararınadır. Çünkü en başta günah kirlerinden arınması için buna ihtiyaç vardır. Günah

<sup>1246</sup> Çakan, İsmail-Eroğlu, Mehmet, "İbn Abbâs" *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988, I, 78.

<sup>1247</sup> Güngör, *Lisanın Rolü*, s. 40.

<sup>1248</sup> Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, (Türkçesi, Murat Çiftkaya), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 30-32.

kirleri giderildikten sonra insanın cehennemde tutulması ise, kul açısından hem bir yarar sağlamamakta hem de Allah'ın mutlâk adaletine aykırıdır. Bundan dolayı fonksiyonunu yerine getiren azabın böylece sona ermesi akla en uygun olanıdır. Zaten bu sebeptir ki, bazı Kur'ânî naslarda Allah cehennem azabının sonlu ya da sonsuz olacağı ihtimalini kendi mutlâk irâdesine bırakmıştır<sup>1249</sup> şeklinde diğer Ehl-i sünnet alimlerinden farklı görüşler zuhur etmiştir.

### 3.2.2. İlmî Seviyeleri

İnsanların fitrî yapılarının yanında aklî meleke farklılıkları da ihtilâflar için önemli bir etken olmuştur. Çünkü aklî meleke farklılıkları, insanların ilmî seviyelerinin de farklı olmasını gerektirmiştir. Bu konuda Yüce Allah, {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ} “Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen bulunur”<sup>1250</sup> ve {وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ} “Kalkın!” denilince de kalkıverin ki Allah sizin gibi iman, hele hele bir de ilim nasib edilenlerin derecelerini yükseltsin. Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır”<sup>1251</sup> buyurmuştur. İki insanın bilgilerinin eşit olması mümkün değildir. Müfessirlerin de bilgilerinin müsavi olması beklenemez. Müfessirlerin ilmi seviyelerinin farklı olması tefsîrdeki ihtilâfların en önemli sebeplerindendir.

Buna bir de Kur'ân'ın eşsiz uslûbu dahil olunca ihtilâflar kaçınılmaz olmaktadır. Kur'ân mânâlarına öyle lafız kalıpları giydirilmiştir ki, aynı anda değişik zaman ve mekanlarda yaşayan insanlar ondan ilmî seviyelerine göre farklı anlamlar çıkarabilirler. Bir mecliste aynı gaye için bir araya gelmiş insanlar, orada okunmakta olan bir âyetten farklı şeyler anlayabilirler. Çünkü bir âyetin sathî ve derin mânâları yanında onun dayandığı pekçok temel esasları da vardır. Âyetin üslûbu bu üç unsuru da ihtiva edip pekçok mânâlar ifade edebilir. Avam sathî mânâyı anlamaya çalışırken, aydınlar derinlikteki mânâyı, bu konudaki bir uzman da bundan pekçok anlamlar çıkartabilir. İş bununla da kalmaz daha sonraki nesillere de pekçok mânâ ve çıkarımlar kalabilir. Diğer yandan Kur'ân, tefekkür, tezekkür, akleden ve fikheden insanlarla iman eden, takvâ, lübb ve yakın

<sup>1249</sup> İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh*, Kahire t.s. s. 292-292; Demirci, Muhsin, *Lokmân Sûresi ve Ahlâkî Öğütler*, Çamlıca Yay., İstanbul 2001, s. 52-57.

<sup>1250</sup> Yûsuf 12/76.

<sup>1251</sup> Mücâdele 58/11.

sahibi insanlardan bahseder. Şu halde insanlar, anlayış, duyuş ve kavrayış bakımından birbirinden farklı farklıdır ve her insan ondan kendi hissesini alır.

Kur'ân'a bunun pekçok misali vardır. Zaman farkı bir kenara bırakılarak zeka, kültür ve ilmî seviyelere göre Kur'ân'ın farklı anlaşılmasının en güzel örneklerinden birisi İhlâs sûresidir. {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} “De ki: O, Allah'tır, gerçek İlahtır ve Birdir. Allah Samed'dir. Ne doğurdu, ne de doğuruldu. Ne de herhangi bir şey O'na denk oldu”<sup>1252</sup>. Halk bu kısacak ve özlü sûreden “Allah'ın babası ve çocuğu olmaktan münezzehtir” anlar, orta kültür seviyesindeki bir insan bunlara ilaveten “Meleklerin, Hz. İsa'nın ve bunların dışındaki herhangi bir varlığın ilah olabileceğinin reddedildiğini” anlayabilmektedir. İlmî seviyesi daha ileride olan bir kimse ise “Allah'ın mevcudata karşı doğurmayı ve doğmayı hatıra getirebilecek her türlü ilgiden münezzehtir, şerikten yardımcından ve hemcins gibi varlıklardan uzak olduğunu” anlayabilir. Bunlardan daha yüksek seviyede olanlar, Allah'ın ezeli-ebedi, evvel-âhir, hiçbir sûrette ne zatında ne sıfatlarında ne de fiillerinde naziri, dengi, eşi, benzeri, misli ve misali olmadığını” anlayabilir. Ârifler, sıddıklar ve ehl-i keşf de kendi mezhep ve meşreplerine göre bundan daha pekçok mânâlar anlayabilirler<sup>1253</sup>.

Diğer yandan Kur'ân bilgi seviyesiyle beraber zaman farkıyla da değişik anlaşılabilir. Meselâ, {وَالجِبَالِ أَوْتَادًا} “Dağları da arzı tutan birer destek yapmadık mı?”<sup>1254</sup> âyetini avam, dağların yere çakılmış kazıklar olarak algılamak bir şair de bunu biraz romantik bir hava içerisinde gökkubbeyi çadır, dağları bu çadırın direkleri, zemini taban olarak, semadaki güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerini de bu çadırın ışıkları olarak düşünebilir. Bunlardan farklı olarak bir coğrafyacı ise dünyaya hava okyanusunda yüzen bir gemi, dağlara da onun direkleri olarak bakabilir. Bir sosyolog ise aynı konuya kendi zaviyesinden yaklaşarak dağları su, hava ve toprağın memba ve kaynağı olarak yani hayatın temel direği olarak görebilir. Bu örnekleri her alan ve uzmanlık dallarıyla artırmak mümkündür<sup>1255</sup>.

Yukarıda örneklerde görüldüğü gibi Kur'ân, değişik ilim dalı ve mesleklere göre farklı anlaşılabilir. Ancak bu anlayışlarda belli bir ölçü ve kuralların da olması

<sup>1252</sup> İhlâs 112/1-4.

<sup>1253</sup> Yıldırım, *Kur'ân İlimleri*, s. 140, 141.

<sup>1254</sup> Nebe 78/7.

<sup>1255</sup> Geniş bilgi için Bkz. Yıldırım, *Kur'ân İlimleri*, s. 141-143.

gerekmektedir. Âyettten maksûd olan mânâ, o âyetin yakın medlûllerinden olması gerekmektedir. Lafza tekellüflü mânâlar yükleyerek onu anlamaya çalışmak tefsîrde inhirâf oluşturmak demektir. Bunun için de öncelikle bir müfessirin, âyetlerin taşıdığı mânâ noktelerini keşfedebilmek, faydalı ve amacına uygun yorumlar yapabilmesi için şu özelliklerle mücehhez olması gerekir. Bunlardan birincisi müfessirin âyetlerin taşıdığı uzak ve yakın anlamları kavrayabilmesi için zekasını çok iyi kullanabilmelidir<sup>1256</sup>. İkincisi pratikte Kur'ân'a uygun bir hayat yaşamak için gayret sarfetmeli, bildiklerini hayata geçirmesiyle müfessir ilmini ve anlama gücünü kuvvetlendirmelidir.

İbn Teymiyye ve Suyûtî, Ebû Talip et-Taberî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Müfessirde aranan ilk şart, inancının sağlam olması ve dinin esaslarına bağlı kalmasıdır. İnancı husûsunda yara almış bir kimseye dünya işlerinde güven duyulmazken, din husûsunda nasıl güven duyulur? Ayrıca dünya işleri hakkında verdiği bilgilere, dînen güven duyulmazken, Allah'ın kelâmı hakkında verdiği bilgilere nasıl güven duyulur?”<sup>1257</sup>. Bu ifâdelerle sağlam bir tefsîrin yolunu güvene ve istikamet üzere yaşamaya bağlamışlardır.

Üçüncüsü zekasını zinde tutabilmesi için fikir jimnastiği yapmalıdır. Bu da âyetleri iyiden iyiye düşünme sayesinde elde edilebilir<sup>1258</sup>. Dördüncüsü ise bir müfessir ön yargılı olmamalıdır. İlimde sağlıklı sonuçlara varmanın temel şartlarından birinin objektiflik ilkesi olduğu tartışmasız kabul edilen bir husûstur. Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasının vazgeçilmez esaslarından birisi, belki de en önemlisi, Kur'an'a önyargısız yaklaşmaktır<sup>1259</sup>.

Son dönem Pakistanlı müfessirlerden Mevdûdî de, bu konuda şöyle demiştir. Bir kişi Kur'ân'ın vahiy mahsülü olduğuna inansın veya inanmasın, mümkün olduğunca, onun lehinde veya aleyhinde sahip olduğu bütün önyargılarından zihnini temizlemeli, önceden edindiği bütün fikirleri yok etmeli, daha sonra da başka düşünce ve maksadlarından vazgeçip sadece anlamak amacıyla meseleye yaklaşmalıdır. Kur'ân'ı kendi önyargıları

<sup>1256</sup> Halidî, *Tasvîbât fî fehmi ba'di'l-âyat*, s. 26; Aydın, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar...”, 121  
Aydın, Muhammed, *Genel Tefsîr Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009, s. 44.

<sup>1257</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 14; Suyûtî, *İtkân*, IV, 174; Aydın, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar...”, 121; Aydın, *Genel Tefsîr Kuralları*, s. 44.

<sup>1258</sup> Aydın, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar...”, 121.

<sup>1259</sup> Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1993, s. 58; Aydın, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar...”, 121; Aydın, *Genel Tefsîr Kuralları*, s. 44.



ile okumaya ve anlamaya çalışan kimseler, satırlar arasında kendi düşüncelerini okurlar ve bu nedenle Kur'ân'ın ulaştırmak istediği mesajı tam kavrayamazlar<sup>1260</sup>. Onun için Kur'ân'ın amacına uygun ve tarafsız olarak anlaşılabilmesi için önyargılardan uzak durulmalıdır.

Burada önyargılardan vazgeçilmesi demek, Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışanlardan kendilerinin veya görüşlerini benimsedikleri âlim, gurup ve mezhebin görüşlerinden uzak kalmak, Kur'ânî düşünceden hareketle Kur'ân'ı anlamaya çalışmaktır. Ancak bu önceki âlimlerin tefsîr ve yorumlarından hiç yararlanılmaması anlamına da gelmemelidir. Doğal olarak Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamaya çalışırken öncekilerin ve diğer alimlerin birikiminden istifâde etmemek de, onların söylediklerinin daha başından bir kenara atılması demektir ki, böyle bir tutum da önyargılı davranmanın başka bir boyutudur<sup>1261</sup>.

Bunlara ilaveten İbn Teymiyye, Suyûtî, Bilmen, Hüseyin Zehebî ve Abdülaziz Emir, rivâyetlerle yetinmeyip anlam dairesini genişletmek suretiyle Kur'ân'ı tefsîr etmek isteyen kimselerin, Kur'ân'ın ruhuyla çatışan hatalara düşmeden kabul edilir bir şekilde tefsîr yapabilmeleri için lügat, sarf, nahiv, kırâat, kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, sebab-i nüzûl, nâsih-mensûh, tarih, hadîs, siyer, ricâl , tabii ve sosyal ilimler ile dinler tarihi gibi ilimlerde derin bilgi sahibi olunması gerektiğini belirtmişlerdir<sup>1262</sup>. Bu, istenen işin ideal tarafı olduğu için vakıa hiç de öyle değildir. Zaten her müfessirin bunları bihakkin bilmesi çok zordur, hele günümüzde bu daha da zorlaşmıştır.

Tefsîrde, ilmi seviyelerden kaynaklanan ihtilâflar, müfessirlerin bilmesi gereken bazı ilimlerdeki eksiklikleri ve Kur'ân'ı sadece mücerred Arapça bilgileriyle yetinerek tefsîr yapmaya çalışmalarından kaynaklanmıştır. Bunlar da şu şekillerde meydana gelmiştir.

1-Müfessirin lafzı açıklarken onu, lügat mânâsında zikredilen mânâlardan birisine hamletmiş, fakat o âyette kastedilen mânâ o değildir. Bu genelde çok anlamlı kelimelerin tefsîrinde görülmüştür. Bazı müfessirler de söz konusu kelimenin çok

<sup>1260</sup> Mevdûdî, Ebul-Al'â, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (trc.Muharnmed Han Kayanı ve Arakadaşları), İstanbul 1996, I, 27, 28.

<sup>1261</sup> Albayrak, *a.g.e*, s. 58; Aydın, "Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar...", 121.

<sup>1262</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 15; Suyûtî, *İtkân*, IV, 185; Bilmen, *B.T.T ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 124; Abdülaziz Emir, *Dirâsât*, s. 154; Okiç, Tayyip, *Tefsîr ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri*, Nun Yay., İstanbul 1995, s. 149, 150.

anlamli olmasından dolayı ona bütün mânâları vermeye çalışmıştır. Oysa ki ondan kastedilen yalnızca birisi veya yerine göre bir kaçıdır. Bunun en güzel örneklerinden birisi Zuhrûf sûresinde yer alan { إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ } “Biz babalarımızı bir dine bağlanmış gördük. Biz de onların izlerine uyduk” demiş olmasınlar”<sup>1263</sup> âyetinde geçmektedir. Bu âyette geçen أُمَّة “ümme” lafzı, “dinde gidilen yol, cemaat ve hayır sıfatlarını toplayan adam” anlamlarına gelmektedir. Buradaki anlamı ise sadece “dinde gidilen yol” olmalıdır.

2-Bu konuda bir diğer ihtilâf da lafzın bizzat mânâ için konulmasından meydana gelmiştir. Âyetin düz cümlesinden veya yalın olarak tefsîr edilmeye çalışılmasıyla maksûd mânânın anlaşılması çok zordur. Bu gibi âyetlerdeki maksûd mânâ ancak siyak karinesiyle anlaşılabilir. Bunun en güzel örneği İsrâ sûresinde geçmektedir. { وَآتَيْنَا } { تَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً } “Nitekim Semud halkına açık bir mucize olarak o dişi deveyi verdik” âyetinde geçen مبصرة kelimesine “devenin haliyle ilgili olarak gözle görmek anlamı verilirse bu, âyetten kastedilen anlama aykırı olur. Çünkü burada O’nun peygamberliğine apaçık delil anlamı verilmelidir. Bazı müfessirler, buradaki maksûd mânâyı belirlemede hata yapmışlar, lügatın zâhirîyle yetinip lafzı konulduğu mânâ üzere açıklamaya çalışmışlardır.

Kısaca ifâde edilmesi gerekirse, müfessirler, Kur’ân’ı kendi bilgileri çerçevesinde ve içinde buldukları çağın gereklerini göz önünde bulundurarak tefsîr etmişlerdir. Herbir müfessir, tefsîr yaparken uzman olduğu ilim dalını ön plana çıkarmış, çalışmasının ağırlığını bu yönde kullanmıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak tefsîr ilminde farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Meselâ, Mâtürîdî ve Râzî’de kelimeler; Zemahşerî ve Beydâvî de belâgat; Cessâs ve Kurtûbî de ahkâm; Sülemî ve Tüsterî’de de tasavvuf ön plana çıkmıştır.

### 3.2.3. Mensûbiyetleri

İslâm’da ilk defa mezhepler, dinî ve siyâsî anlayışlarla ortaya çıkmaya başlamışlardır. Kendilerinin haklılığını ve kendi mezheplerinin doğru olduğunu isbat etmeye çalışan bazı müfessirler, bu fikirlerini Kur’ân’a dayanak yapmışlar ve Kur’ân’ı farklı farklı yorumlamışlardır. Bazı müfessirler, Kur’ân’ı esas alarak tefsîr yapmaya çalışırken

<sup>1263</sup> Zuhrûf 43/22.

bazıları da mensup olduğu mezhep veya ekolün görüşlerini esas alarak tefsîr yapmışlardır. Bundan dolayı pekçok fırka, Kur’ân’a kendi itikatları doğrultusunda yaklaşmış ve Kur’ân’ı bu bakış açısına göre tefsîr etmeye çalışmışlardır. Ehl-i sünnetin de zaman zaman bağlı bulunduğu mezhep ya da gruba bağlı olarak taassup gösterdikleri görülmektedir. Meşhur Hanefî alimlerinden Kerhî (ö. 340/951), “Mezhebimize muhalif olan her âyet ve hadîs ya müevvel ya da neshedilmiştir” demektedir<sup>1264</sup>. Onun için İbn Teymiyye, “Dirâyet tefsîrinde görülen hatalardan birisi müfessirin birtakım inanç ve kanaatlere sahip olması, akabinde de Kur’ân lafızlarını bu inanç ve kanaatlerine göre ve kendisini bir ideoljiye kaptırması sonucu oluşmuştur” demektedir<sup>1265</sup>.

Mensûbiyetler tefsîri çok yakından etkilemiştir. Nitekim, İbn Salah (ö. 643/1245) da, Sülemî’nin iş’ârî tefsîri için “Sülemî’nin tefsîr diye yazdığı pekçok şeye kendisinin tefsîr gözüyle bakması onu küfre sokar” demektedir<sup>1266</sup>. İbn Sinâ, kendisini felsefî bir cerayana kaptırdığı için cennet, cehennem ve sırat gibi kelimeleri bu ilmin verileriyle açıklamaya çalışmış ve bunların manevî kuvvetler olduklarını belirtmiştir. Meselâ, İbn Sinâ, {وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} “*Melekler de göğün etrafında bulunurlar. O gün Rabbinin arşını, sekiz melek taşır*”<sup>1267</sup> âyetinin tefsîrinde sekiz feleği, sekiz gezegen; arşı da dokuzuncu gezegen olarak açıklamıştır<sup>1268</sup>. İsmail Hakkı Bursevî de bu sekiz meleğin dördünü mezhep imamlarıyla açıklamıştır<sup>1269</sup>. İbnü’l-Arabî de Nisâ sûresi üçüncü âyetinin tefsîrinde İmam Malik ve Şafîî’nin görüşlerine yer verdikten sonra ikisi arasında kıyaslamaya gitmiş, İmam Malik’in Şafîî’den daha zeki, anlayışlı, Arapçasının daha iyi olup edebiyat yönünün de ondan daha üstün olduğunu söylemiştir<sup>1270</sup>.

Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâflar başlıca, müfessirin bir mânâyâ inanması ve Kur’ân lafızlarını bu mânâyâ hamletmek istemesinden meydana gelmiştir. Bunlar da üç şekilde cereyan etmiştir.

<sup>1264</sup> Sâbık, Seyyid, *Fıkhu’s-sünne*, Dâru’t-türâs, Kahire t.s. s. 14; Candan, *Kur’ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, s. 105.

<sup>1265</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*, s. 86; Zehebî, *el-İtticâhâtü’l-münharife*, s. 20.

<sup>1266</sup> Suyûtî, *İtkân*, IV, 195.

<sup>1267</sup> Hakka 69/17.

<sup>1268</sup> İbn Sinâ, Ebû Ali, *Rasâilü İbn Sinâ*, Mektebetü Hindiyye, 1908, s. 124, 125. İbn Sinâ’nın bu tarz tefsîr örnekleri için bkz. İbn Sinâ, *Rasâilü İbn Sinâ*, 125-132.

<sup>1269</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, X, 139.

<sup>1270</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* I, 314.

1-Müfessirin nefyini veya isbatını istediği mânânın doğru olmasıdır. Mânâ doğrudur fakat âyetten kastedilen asıl anlam o değildir. Müfessirler mensûbiyetinin tesirinde kalarak, âyetlerin delalet etmediği mânâları ona yüklemeye çalışmışlardır. Bu durumda hataları medlulde değil de delilde meydana gelmiştir. Bu şekil sûfi tefsîrlerin bazılarında görülmektedir. Sûfiler Kur’ân’ı, zahir mânâları ihmal etmeden sahih mânâlarla tefsîr etmişlerdir fakat bununla birlikte, iş’ârî mânâlarla da tefsîr etmişlerdir. Bunun örnekleri Sülemî’nin “*Hakâiku’t-Tefsîr*” adlı eserinde çoktur. Mesela, Nisâ sûresinde {وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ عَلِيمٌ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ عَلِيمٌ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ عَلِيمٌ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ عَلِيمٌ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ} “Şayet onlara “Ölüme atılın” veya “Vatanınızdan ayrılın” (hicret edin) diye farzetseydik, pek azı müstesna, o farzı yerine getirmezlerdi. Onlar kendilerine verilen öğütleri tutsalardı, elbette kendileri için hayırlı olur, durumlarını daha da sağlamaştırdıkları”<sup>1271</sup> buyrulmuştur. Sülemî, bu âyeti tefsîr ederken “İsteklerinize muhalefet etmekle nefislerinizi öldürünüz veya vatanınızdan ayrılın yani kalplerinizden dünya sevgisini kaldırın...” demektedir<sup>1272</sup>.

2- Müfessirin nefyini veya isbatını istediği mânânın doğru olmasıdır. Bu mânânın gözetilmesi ise ona delalet eden ve ondan kastedilen Kur’ân lafzının alınması ve müfessirin istediği mânâyı hamledilmesidir. Bu durumda yine hata medlulde değil de delilde meydana gelmiştir. Bu şekil ise yine bazı sûfi tefsîrlerinde görülür. Onlar aslında Kur’ân’ı sahih iş’ârî manalarla tefsîr etmişler, fakat bununla beraber açık mânâlarının kastedilmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu tür tefsîrler, Batınî tefsîrlere en yakın olanlardır. Buna örnek olarak da Tüsterî’nin {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} “Ve dedik ki: “Âdem! Eşinle birlikte cennete yerleşin, oradaki nimetlerden istediğiniz şekilde bol bol yeyin, sadece şu ağaca yaklaşmayın böyle yaparsanız zalimlerden olursunuz”<sup>1273</sup> âyeti hakkındaki yorumu örnek olarak gösterilebilir. O, bu âyet hakkında “Allah gerçekte yeme manasını kasdetmemiştir. Ancak himmetin O’ndan başka bir şeyle beraber bulunmasını kasdetmiştir...” dediği görülmektedir<sup>1274</sup>.

3-Müfessir, zahir mânâyı inkar etmemekle beraber, onun nefyini veya isbatını istediği mânânın yanlış olmasıdır. Bu da, Kur’ân lafzından kastedilmeyen ve ona delalet etmeyen mânâların ona verilmesi sonucu olmuştur. Dolayısıyla hatalar hem delilde hem

<sup>1271</sup> Nisâ 4/66.

<sup>1272</sup> Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Hakâiku’t-TEFSİR*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, III, 10.

<sup>1273</sup> Bakara 2/35.

<sup>1274</sup> Tüsterî, Sehl b. Abdullah Sehl, *Letâifü’l-işârât*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 11.

de medlulde meydana gelmiştir. Bu durum yine bazı mutasavvıfların tefsîrlerinde görülmüş ve temeli vahdet-i vücud gibi tasavvufî görüşlere dayanır. Nitekim, İbn Arabî, {وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً} “*Rabbinin yüce adını zikret, fânilere bel bağlamaktan kurtul ve bütün gönlünle yalnız O’na yönel*”<sup>1275</sup> âyetinin tefsîrinde “Sen olan Rabbinin adını zikret yani kendini tanı, kendini unutma ki Allah da seni unutmasın...” demiştir<sup>1276</sup>.

Ehl-i bidat mezhepleri arasındaki ihtilâflar ise, müfessirin nefyini veya isbatını istediği mânânın yanlış olması şeklinde tezâhür etmiştir. Onlar, İslâmın ilk asırlarında selefi müslümanlara karşı, Allah’ın varlıklara benzetileceği endişesinden yola çıkarak “âhirette O’nun görülemediğini” ileri sürmüşlerdir. Bu yorumu onlar, bazen de, Kur’ân lafızlarıyla batıl mezhepleri arasında bir uyuşmazlık çıktıkları zaman yapmışlardır. Bunu yaparken de Kur’ân lafızlarının zahirî mânâlarını bırakıp onları yanlış mânâlara hamletmişlerdir. Böylece hataları hem delilde hem de medlulde meydana gelmiştir. Bu durum bidat ehli ve batıl mezheplerin tefsîrlerinde sıkça görülmüştür. Onlar, Kur’ân lafzının delalet ettiği açık mânâyı görmezden gelip hiçbir şekilde ona delalet etmeyen mânâyı saptırmışlardır. Bazen de lafzı zorlamayla zahirî mânâsından çevirerek hile ile başka anlamlara yüklemeye çalışmışlardır. Meselâ, Mu‘tezile ve Cehmiyye’ye göre, Kıyâme sûresindeki {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} “*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parlayacaktır. (Onlar) Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir)*”<sup>1277</sup> âyetinde geçen إلى “ilâ” lafzı, harf-i cer değil de “alâi” آلاء lafzının müfredi ve “nimet” mânâlarına gelmektedir<sup>1278</sup>. Yine aynı âyetlerde geçen نَاطِرَةٌ “nazire” (bakan) kelimesi de مُنْتَظِرَةٌ “muntazire” (bekleyen) anlamındadır. Buna göre söz konusu âyetlerin tefsîri “*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. (Onlar) Rablerinin nimetini (yahut emrini) bekleyeceklerdir*” şeklinde olmaktadır.

Diğer yandan Mu‘tezile ve Cehmiyye bu görüşlerini, وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ إِلَّا إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ سُجَّدًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ { *Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi ona hitab edince: “Ya Rabbî!” dedi, “göster bana Zatını, bakayım Sana!” Allah Teâla şöyle cevap verdi: “Sen Beni göremezsün. Ama şimdi şu dağa bak, eğer yerinde durursa sen de Beni görürsün!” Derken Rabbi dağa tecelli eder etmez onu*

<sup>1275</sup> Müzzemmil 73/8.

<sup>1276</sup> Aktaran. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 22.

<sup>1277</sup> Kıyame 75/ 22, 23.

<sup>1278</sup> Şarkâvî, “İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbühü ve davâbütü”, s. 6.

un ufak ediverdi. Mûsâ da düşüp bayıldı. Kendine gelince dedi ki: “Sübhansın ya Rabbî. Her noksanlıktan münezzehten olduğun gibi, (dünyada Seni görmemizden de münezzehten.) Bu talebimden ötürü tövbe ettim. Ben ümmetim içinde Seni görmeden imân edenlerin ilkiyim!” âyeti ile { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ } “Gözler O’nu idrâk edemez, Fakat O gözleri idrâk eder”<sup>1279</sup> âyetine dayandırmışlardır<sup>1280</sup>.

Oysa ki, Ehl-i sünnet uleması, yukarıdaki âyetlerde geçen لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ibaresini “Allah’ın görülemeyeceği” tarzında değil de “idrâk edilemeyeceği” tarzında yani başta insanlar olmak üzere bütün varlıklar tarafından hiçbir zaman ve tam anlamıyla kavranılamayacağı şeklinde; لَنْ تَرَانِي ibaresini de Allah’ın bu dünyada görülemeyeceğine işaret ettiğini, ahirette ise görülmesine mani olmadığı şeklinde yorumlamışlardır<sup>1281</sup>. Kıyâme sûresindeki إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ibaresini de yorumlarken onların aksine “Allah’ın ahirette görülebileceğine işaret ettiğini” belirtmişlerdir. Diğer yandan Ehl-i sünnet, Allah’ın ahirette görülebileceğini, “Şüphe yok ki siz şu dolunayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de göreceksiniz”<sup>1282</sup> hadîsi başta olmak üzere pek çok hadîsle de desteklemiştir. Zaten Hz. Mûsâ’nın da Allah’ı görmek istemesi ru’yetullah’ın mümkün olduğunu göstermektedir. Şâyet Allah, görülmesi mümkün olmayan bir varlık olsaydı, Hz. Mûsâ’nın söz konusu isteği, imkânsız talep anlamına gelirdi ki, bu da peygamberlik sıfatlarıyla asla bağdaşmamaktadır.

Mezhep taassubuyla ilgili ihtilâflara zaman zaman Zemahşerî’nin de düştüğü görülmektedir. O, { شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } “Bütün melekler, hak ve adaletten ayrılmayan ilim adamları da bu gerçeğe, aziz ve hakîm (mutlâk galip, tam hüküm ve hikmet sahibi) Allah’tan başka tanrı olmadığına şahittirler”<sup>1283</sup> âyetini tefsir ederken وَأُولُو الْعِلْمِ terkiibini “ehl-i adl ve’t-tevhid” yani Mu’tezile olarak açıklamıştır<sup>1284</sup>. Zemahşerî, mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalarak Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuşmasını redderek, { وَرَسُولًا قَدْ قِصَصْنَا لَهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ } “Durumlarını sana daha önce anlattığımız nice elçiler

<sup>1279</sup> En’âm 6/103.

<sup>1280</sup> Bkz. Nisâ 4/153; KM, Çıkış 33/18-20; Tekvîn 32/31; Yuhanna 1/18; I. Korintos 13/12.

<sup>1281</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 129, 130; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, X, 180.

<sup>1282</sup> Buhârî, “Tevhîd” 24; Müslim, “Zihd” 16; Tirmîzî, “Cennet” 16; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

<sup>1283</sup> Âl-i İmrân 3/18.

<sup>1284</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 373.

gönderdik. Anlatmadığımız nice elçiler de gönderdik. Allah Mûsâ'ya da hitab ederek konuştı"<sup>1285</sup> âyetindeki وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ifâdesi için "Allah onu kudret pençesiyle yaraladı" demiştir<sup>1286</sup>.

Gulat-1 Şia da, {وَإِنْ نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ} "Eğer anlaşmadan sonra yeminlerini bozarlar, bir de dininize hücum ederlerse, artık kâfir guruhunun o öncüleri ile savaşın!" âyetini Talha ve Zübeyr; {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ} "Halbuki sana da, senden önceki peygamberlere de şu gerçek vahyolunmuştur ki: "İyi dikkat et! Şirke düşersen yaptığın bütün makbul işler boşa gider ve sen âhirette kaybedenlerden olursun!" âyetinde ifâde edilen şirke düşme ve amellerin boşa gitmesini hilafette Hz. Ali'ye ortak olmaya çalışanlar olduğunu ifâde etmişlerdir.

Gulat-1 Şia'nın Beyyaniyye kolu ise {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ} "Şeytanın peşinden gidenler ne bekliyorlar? Onlar akılları sıra, buluttan gölgelikler içinde Allah'ın ve meleklerin gelip, Haklarındaki hükmün verilmesini, işlerinin bitirilivermesini mi bekliyorlar? Bütün işler ve hükümler Allah'a aittir"<sup>1287</sup> âyetindeki buluttan gölgelikler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini Hz. Ali olarak tefsîr yapmışlardır<sup>1288</sup>. Sebeyye'nin öncülerinden Beyan b. Sem'ân da {هَذَا} "İşte bu, bütün insanlara yöneltilen bir açıklamadır, Haramlardan korunacak müttakiler için bir hidâyet ve öğüttür"<sup>1289</sup> âyetindeki beyân, hidayet ve mev'ızanın Hz. Ali olduğunu ifâde etmiştir<sup>1290</sup>.

Mutedil Şiîlardan olan Tabersî ve Tabatabâî, mezheplerine bağlı kalarak muta nikahını savunmuşlar ve {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَحَلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا} "Kocası olan kadınlarla da evlenmeniz haramdır, ancak harp esiri olarak eliniz altında bulunan cariyeler bundan müstesnadır. İşte bütün bunlar Allah'ın kesin hükümleridir. Bu sayılanlardan başkalarını, iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla, mal harcayıp mehirlerini vererek nikâhlananız

<sup>1285</sup> Nisâ 4/164.

<sup>1286</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 624, 625.

<sup>1287</sup> Bakara 2/210.

<sup>1288</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 150.

<sup>1289</sup> Âl-i İmrân 37138.

<sup>1290</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firâk*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1990, s. 237.

*helâldır*”<sup>1291</sup> âyetinin tefsîrinde mut’a nikahının “Allah’ın kullarına vermiş olduğu büyük bir kolaylık ve maslahat olarak yorumlamışlardır<sup>1292</sup>.

İnsanoğlunun beşeri yapısının bir sonucu olarak, kişinin düşünce görüş ve önyargılarından tamamen sıyrılamayıp bazen objektif bir tavır sergileyemedikleri görülmektedir. Bu cümleden olarak mezheplerin teşekkülüyle oluşmaya başlayan değişik ve farklı yaklaşımlar, tarihin her döneminde başta o mezhebin müntesipleri olmak üzere sevenleri ve sempatizanları tarafından ya aynen benimsenerek ya da birtakım değişikliklere uğrayarak savunulagelmiştir. Bu savunma da tefsîre yansımış, bazı âyetler ideolojik olarak yorumlanagelmiştir.

#### 3.2.4. Ayrıntılara Dalmaları

Kur’ân-ı Kerîm, az kelimeyle çok şey ifâde etmiş, bazı olay ve hâdiseleri Allah’ın varlığı ve birliğine işaret edecek şekilde öz ve nükteli olarak ele almıştır. Kur’ân’ın en önemli mesajlarından bir tanesi de insanlara faydalı olan şeyleri teşvik etmesi ve insanları faydasız olan şeylerden de uzak tutmaya çalışmasıdır. Onun için insanın kendisini ilgilendirmedeği ve bilgisinin olmadığı konularla aşırı ilgilenmesi yasaklanmıştır<sup>1293</sup>. Ancak bazı müfessirler tefsîr yaparken gerekli gereksiz pekçok ayrıntıya dalmışlardır. Meselâ, Hz. Âdem kıssası bu konuya güzel bir örnektir. Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanlığın ilk atası Hz. Âdem’dir. Onun için Hz. Adem’e insanlığın ilk atası, ilk babası anlamında “ebu’l-beşer” tabiri de kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm ve hadîslerde Hz. Âdem’in yaratılışının değişik vechelerinden bahsedilir<sup>1294</sup>. Bu konuların da en başında O’nun yaratılması<sup>1295</sup>, cennet’ten indirilmesi<sup>1296</sup>, tövbesi<sup>1297</sup>, İblis ile arasında geçen hâdiseler<sup>1298</sup>, eşinin yaratılması<sup>1299</sup> gibi konular Allah’ın varlığı, birliği,

---

<sup>1291</sup> Nisâ 4/24.

<sup>1292</sup> Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, II, 45; Tabatabâi, *el-Mizân*, IV, 278, 279.

<sup>1293</sup> İsrâ 17/36; 49/12.

<sup>1294</sup> Bakara, 2/31, 33, 34, 35, 37; Âl-i İmrân, 3/33, 59; Mâide, 5/27; A’râf, 7/11, 19, 26, 27, 31, 35, 172; İsrâ, 17/61, 70; Kehf, 18/50; Meryem, 19/58; Taha, 20/115, 116, 117, 120, 121; Yasin, 36/60.

<sup>1295</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 293, 294; Taberî, *Târihu’t-Taberî*, I, 90-94; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 67-70.

<sup>1296</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 320; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 77; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 59.

<sup>1297</sup> A’râf 7/23; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 347-350; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 78; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 59, 60.

<sup>1298</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 42; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, 110; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 157; İbn Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 58.



büyüklüğü ve ibret gayesiyle özlü olarak anlatılmış detaylarına girilmemiştir. Müfessirler ise insanoğlunun merak özelliği, hâdiseler arasındaki bazı boşluklara kapatmak ve okuyuculara belli bir olay akışı sunmak için pekçok detaylara girmişlerdir. Bu görüşlere zaman zaman İsrailiyyat adı verilen pekçok yabancı yorum ve görüşler de karışmamış değildir. Mecazlar avam nazarında hakikat olarak telakki edilir kaidesine bu birbirinden farklı yorum ve görüşler asırlardır Hz. Âdem kıssası olarak telakki edilmiştir<sup>1300</sup>.

Müfessirlerin üzerinde ısrarla durdukları ve üzerinde gereksiz pekçok yorum yaptıkları bir başka kıssa da Ashâb-ı Kehf hâdisesidir. Suat Yıldırım'ın ifâde ettiği gibi Ashâb-ı Kehf'le anlatılmak istenen asıl maksad, bir mü'minin onlar gibi her şart ve her halükarda haktan dönmemesi gerektiği, maddi imkanlardan çok Allah'a dayanmanın gerekliliği ve Allah'ın ölüleri diriltmeye kadir olduğu gibi konuların önemidir<sup>1301</sup>. Ancak müfessirlerden bazıları bu konunun içeriği ile çok ilgilenmiş, Ashâb-ı Kehf'in köpeklerinin rengi, dişi mi erkek mi olduğu, olayın ne zaman ve nerede cereyan ettiği gibi konular üzerinde durmuşlardır<sup>1302</sup>. Bu konuda Taberî, İbn İshak ve Amr'ın rivâyetini tercih ederek bunların Hz. İsa dinine müntesip olan müslümanlardan olduğunu ifâde etmiştir. Kafir bir melik'in tebası olan bu müslümanlara puta tapmak emredilince bu gençler { فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا } “Rabbimiz,” dediler, “göklerin ve yerin Rabbidir. Ondan başka hiçbir ilaha yönelmeyiz. Şâyet böyle birşey yapacak olursak, gerçekdışı, pek saçma bir söz söylemiş oluruz”<sup>1303</sup> dediler. Daha sonra bunlar Allah'a kulluk yapabilmek için kavimlerinden ayrılıp aralarından birisinin iyi bildiği bir mağaraya sığındılar. Bunların bu mağaraya gizlendiklerini haber alınca o günün yetkilileri mağaranın ağzını bir duvarla ördüler. Orada onlar, yıllarca kaldılar. Asırlar sonra bir melik de hak dini kabul edince mağaranın ağzını açtırır. Onlar ise uyandıklarında mağaranın kapısının açık olduğunu görürler. İçlerinden birini yiyecek almak için şehre gönderirler. Şehre gidecek olan bu

<sup>1299</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 296-300; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III, 7; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 491; II, 175; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 204; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 424, 425; KM, Tekvin, 2/18-23; 3/20.

<sup>1300</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 293, 294; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, I, 90-94; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 67-70.

<sup>1301</sup> Yıldırım, *Meâl*, s. 295.

<sup>1302</sup> Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 260-264; Beğavî, *Meâlîmü't-tenzîl*, V, 145-154.

<sup>1303</sup> Kehf 18/14.

şahıs ilk andan itibaren bazı tuhafliklarla karşılaştı ise de şehre varır. Yiyecek aldığı sırada dirhemini çıkarınca esnaflar “sen bunu nereden buldun, bu, bu devrin parası değil” dediler. Etrafında insanlar birikteler ve bu adamı hükümdara götürdüler. Hükümdar bu zata durumu sordu ve verdiği bilgilerle arşiv bilgileri ile aynı çıkınca mağaraya hep birlikte gittiler. Ashab’dan olan önce içeriye girdi Allah onların kulaklarına perde vurdu. Daha sonra o günün insanları mutlâka buraya bir mescid yapacağız dediler<sup>1304</sup>.

Vehb b. Münebbih, bunların Hz. İsa döneminden sonra olduğunu ifade etmiştir. Havarilerden birisi Ashab-ı Kehf’in bulunduğu şehre gelmişti. Şehirde putlara tapma mecburiyeti olduğu için bu havari şehre girmeyerek civarda bulunan bir hamamda çalışmaya başlamıştır. Bu şahsın bereketiyle hamamda işler artmaya başlamıştır. Asıl gayesi tebliğ olan havari de başta patronu olmak üzere insanları hak dine davet etmeye başlamıştır. Hükümdarın oğlu yanında bir kadınla geldiğinde havari bunun kötü bir şey olduğunu söyleyerek bundan vaz geçirdi ise de daha sonra oğlan aynı iş için hamama tekrar geri geldi. Bu gelişinde hem oğlan hem de kadın hamamda ölü bulununca hamam sahibi suçlu bulundu. Yapılan tahkikat sonucu hamamcı bulunamayınca suçlu olarak havari ve ona imân eden gençler bulundu. Bu mümin gençler hükümdarın şerrinden korunmak için çiftlikte çalışan bir dindaşlarının yanına sığındılar. Onlara bu arkadaşı ve orada yaşayan bir çiftçi de katıldı. Bu çiftçinin yanında bir de köpeği vardı. Bunlar hep beraber bir mağaraya sığındılar. Daha sonra onları arayan devlet yetkilileri, onların bir mağara sığındıklarını keşfettiler ise de mağaraya girmeye muktedir olmadılar. Amaçları onları öldürmek olduğu için, mağaranın ağzını kapatarak yok etmeye karar verdiler. Belli zaman sonra koyunlarını yağmurdan muhafaza etmek için bir çoban mağaranın ağzını açtı. Ama mağara ashabından haberi olmadı. Daha sonra onlar uyandılar ve içlerinden birisini yiyecek almak üzere şehre gönderdiler. Şehre giden şahıs bazı acayipliklerle karşılaştı ise verilen görevi yerine getirmeye çalıştı. Tam yiyecek aldığı sırada cebinden çıkardığı para onun kim olduğunu ele verdi. Tüccar onu hükümdara götürdü. İyi niyetli olan bu hükümdar, ona “bu paraları nerden aldın?” diye sorunca o da “dün biz bir mağaraya sığınmıştık. Sabah olunca da arkadaşlarım bana bu paraları vererek yiyecek almak için pazara gönderdiler” dedi. Hep beraber o mağaraya gittiler. Mağaraya ilk olarak girmek için mağara ashabı olan o genç girdi. Mağarada

<sup>1304</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 250-251.

hepsini birden bir uyku bastı. Ondan sonra ise mağaraya girmeye hiçbir kimse muvaffak olamadı. Bunun üzerine mağaranın önüne bir mescid inşa ettiler<sup>1305</sup>.

Mücâhid'e göre ise bunlar çok genç ve ciltlerinde bazı rahatsızlıklar vardı. İbn Abbâs'tan işittiğime göre onlar gece gündüz Allah'ı zikrederlerdi. Bunlar sekiz kişilerdi. Başkanları, Maksemlina idi. Diğerlerinin adları ise Mahsimilinina, Yemliha, Martus, Keşutuş, Birenuş, Dinemus, Yetuns ve Kelus'tur. Roma krallarından Dekyanus tebaiyyetini putlara tapmaya zorlayınca bu gençler Allah'a dua ederek onun şerrinden gizlenmeye çalışıyorlardı. Allah'a ibadetlerini ise gizlice yapıyorlardı. Daha sonra onların bu durumu hükümdara aksedince bunlar ancak bir mağaraya sığınmakla necat buldular<sup>1306</sup>. Mücâhid rivâyetinde görüldüğü gibi Ashab-ı Kehf en yaygın isimleri bunlardır. Ancak tefsîrde onların isimleri, köpeklerinin kimin ve adının ne olduğu, pazara kimin ne almak için gittiği gibi konular üzerinde değişik ve farklı görüşler serdedilmiştir<sup>1307</sup>.

Ashab-ı Kehf'in mümin oldukları konusunda hiçbir ihtilâf olmazken onun Yahûdî mi, Hıristiyan mı yoksa başka bir din mensubu olduğu konusunda tefsîrde ihtilâflar meydana gelmiştir. Müfessirlerin pekçoğu onların Hz. İsa dini üzere olduklarının savunurlarken İbn Kesîr ve Kurtûbî gibi müfessiler, onların daha önceki dönemlerde yaşadıklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre Ashab-ı Kehf hıristiyan olsa idi Yahûdî hahamlar onlarla ilgilenmezlerdi. Kureyş müşriklerinin de bu hadiseyi Yahûdîlerden öğrenmeleri bu hâdisenin daha önceki dönemlerde vuku bulduğuna işaret etmektedir<sup>1308</sup>.

Bu konu hakkında nasıl davranılması gerektiği Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir. {سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَتَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ فَا رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا} *“İnsanların kimi: “Onlar, üç kişi idi, dördüncüleri de köpekleri idi” diyecekler. Bazıları da: “Beş kişi, idiler, altıncuları da köpekleri idi” diyecekler. Bunlar, gayb hakkında tahmin yürütmekten ibarettir. Kimileri de: “Onlar yedi kişi olup sekizincileri de köpekleri idi” derler. De ki: “Onların sayısını tamtamına Rabbim bilir” Onlar hakkında bilgisi olan çok az kişi*

<sup>1305</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 257.

<sup>1306</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 252.

<sup>1307</sup> Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 250-257; Beğavî, *Meâlîmü't-tenzîl*, V, 154.

<sup>1308</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 73.

*vardır. Öyleyse onlar hakkında, sathî tartışma dışında kimse ile münakaşa etme ve bu konuda ileri geri konuşanlardan da hiç bir bilgi isteme*”<sup>1309</sup>. Onun için selef uleması gereksiz ayrıntılardan ısrarla kaçınmışlar, dinin muhkem kısımlarıyla ilgilenip sadece dinin yaşanması ve bunların diğer insanlara ulaştırılması gibi konulara ağırlık vermişlerdir. Meselâ, İmam Malik’e istiva hakkında bir soru sorulduğunda o, bu soruyu gereksiz hatta çok tehlikeli görmüş ve şöyle cevap vermiştir. “İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ondan soru sormak bidattir. Senin kötü bir insan olmandan endişe ediyorum, onu benden uzaklaştırın” demiştir<sup>1310</sup>.

Çagdaş müfessirlerden İzzet Derveze de “Bazı kıssaların detaylarını, asıl olarak neyin kastedildiğini belirlemeye çalışmak zorlama, çelişki, tahmin ve tuhafıktan öteye geçmeyecektir” demiş<sup>1311</sup> ve bu konuda Firavun hanedanından imân eden kişinin ismi, kurbanlık hayvanın mahiyeti, Yusuf’un satın alınmasında kullanılan dirhemler, Hz. Musa’nın uğradığı eziyetler, Hz. Süleyman’ın ifrit’i, Hz. Salih’in devesini boğazlayan kişi, Hz. Yusuf’u satın alanı ve kimin karısı olduğu, Hz. Eyyüb’ün hastalığını örnek olarak zikretmiştir<sup>1312</sup>.

Yine Hz. Musa-Hızır kıssasında çocuğun kendisiyle öldürüldüğü söylenen silahın cinsini beyan eden görüşler de bu kabilden ayrıntılarla uğraşmaktır. Nuh (a.s)’ın boğulan eşi ve oğlunun isimleri de gereksiz ayrıntılar ve israiliyattan öteye geçemez. Hatta bu Araplar, “Ken’aniler’i boğulan oğlunun neslinden geldiklerini iddia ederek onları zaman zaman rencide etmişlerdir<sup>1313</sup>. Bu tarz ayrıntıların imâna bir faydası olamadığı gibi pekçok zararları olmuştur.

### **3.2.5. İçinde Buldukları Kültürel ve Coğrafi Şartları**

Tarihin ilk dönemlerinden beri insanlar daima değişik kültür ve dinlerle içiçe yaşamışlar, birbirlerini etkilemişler veya birbirlerinden etkilenmişlerdir. Ancak bu etkileşim ve yabancı tesirin tam olarak ne olduğu, açık delil ve herhangi bir karine

<sup>1309</sup> Kehf 18/22.

<sup>1310</sup> Suyûtî, *İtkân*, II, 6; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 284.

<sup>1311</sup> İzzet Derveze, *Kur’âni’l-mecîd*, (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yay., İstanbul 1997, s. 206.

<sup>1312</sup> İzzet Derveze, *Kur’âni’l-mecîd*, s. 206.

<sup>1313</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 76; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, Mektebetü’l-meârif, Ribat/Mağrib ts. XIII, 345; Suyûtî, *İtkân*, II, 178, 179; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 45; Zehebî, *el-İtticâhâtü’l-münharife*, s. 27, 28.

olmaksızın anlaşılabilir<sup>1314</sup>. İnsanlar arasında şuyu bulmuş değişik fikirlerin ilk kaynaklarına ve sebeplerine ulaşmak oldukça zordur. Fakat bu konularda bir takım sezgi ve tahminlerde bulunmak da imkan dahilindedir. Bazı durumlarda da yabancı kültür ve etkileşim konusundaki deliller açık bir şekilde ortadadır.

Müslümanların ilk dönemlerden itibaren bazı din müntesipleriyle yakın temas ve ilişkiler kurduğu bilinen bir gerçektir. Bunların başında da Yahûdîler gelmektedir. İslâm'a ilk defa sahabe devrinde girmeye başlayan Yahûdî kültürüne ait bazı öğeler, tabîler ve daha sonraki dönemlerde Ehl-i Kitaptan çok sayıda kişinin müslüman olmasıyla, ciddi boyutlara ulaşmış, tefsîrde ihtilâflara sebep olmuştur. Diğer yandan Müslümanlar dinin tebliğ aşamasında hicret ve fetih hareketleriyle ülke sınırlarını genişletmişler ve yabancı kültürlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Başta Medine'de Yahûdîler olmak üzere Yemen'de Hıristiyanlar; Arap yarımadasının kuzeyi olan İran ve Irak bölgelerinde Maniheizm, Zerdüş, Sabî ve Dehriiler; Hindistan'da Brahmanlar gibi birçok inanç ve medeniyet merkezlerini ya sınırlarına dahil etmişler ya da bu inanç ve medeniyet merkezleriyle komşu olmuşlardır. Fetihlerin ve kültürler arası etkileşimin bir sonucu olarak bu bölgelerden birçok insan İslâm dinini tercih etmiştir. Ancak bu kimselerin eski inanç ve kültürlerinden hemen sıyrılmaları da kolay olmamıştır. Belli bir zamandan sonra bu insanlar, eski inanç ve kültürlerinin etkisinde kalarak, İslâm toplumu bünyesinde ortaya birçok değişik görüşler atmışlardır. Yani kendi kültürel yapılarının problemlerini müslümanların gündemine taşımışlardır<sup>1315</sup>. Bunun bir sonucu olarak etkileri günümüze kadar devam eden İslâmî ayrılıklar neşet etmiştir. Kendilerini "Ehl-i adl ve't-tevhîd" olarak adlandıran Mu'tezile ve bazı İslâmî fırkalar da mesailerini bunlarla mücadele etmeye ayırmıştır. Mu'tezile bunlarla mücadele edebilmek için aklî düşünme ve akıl yürütmenin gerekli olduğunu düşünerek felsefeye önem vermiş ve felsefî konularda ilerleme kaydedip İslâmı savunmak için büyük gayretler sarfetmiştir<sup>1316</sup>. İslâmın ilk günlerindeki gibi basit ihtiyaçlarıyla yetinemeyen müslümanlar, İslâm dinini temsil eden devletin, idaresi altına aldığı bu geniş ülkeleri ve insanları, dünyevî, dinî, ahlâkî, ictimâî, âlevî, ve diğer husûslarda onları en iyi

<sup>1314</sup> Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, Kitabevi Yay., İstanbul 1986, s. 87.

<sup>1315</sup> Watt, W, Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, (çev. Süleyman Ateş), Pınar Yay., İstanbul t.s. s. 29, 30; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 111, 133; Bulaç, Ali, *Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 102-107; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 150.

<sup>1316</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 181-183; Bulaç, *Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*, s. 102-107; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 150.

şekilde idare etmesi gerekmiştir. Müslümanlar eski dinde kalanların durumunu İslâm hukuku/fıkıhla, müslüman olmuş gibi görünenlerin durumunu kelâm ve mezhepler tarihiyle, samimi müslüman olanların durumunu ise tefsîr ve hadîs ilmiyle ele almıştır. Ancak bu ilimlerin hepsinin mercii ise Kur'ân ve hadîs olmuştur<sup>1317</sup>.

Diğer din ve kültürlerle etkileşimi sağlayan diğer bir faktör de Müslümanların ticaret hacimleridir. Müslümanların ticaret hacimleri fetihlerle birlikte büyümüş, zaman zaman diğer kültürler müslümanların gündemlerini belirlemiş, ve müslümanları etkilemiştir. Bu etki, ilişkileri kurma ve geliştirme aşamasında kendini daha çok göstermiştir. Bu karşılaşmalarda Arap dili ve İslâm dini konusunda çok önemli araştırmalar yapılmıştır. Arap dili bozulmayla karşı karşıya kaldığı için kaideler konmaya, sistemleştirilmeye başlanmış, İslâm dini galip ve güçlü olmasına rağmen müslümanlar tarafından diğer din ve kültür müntesiplerine cevaplar verilmek zorunda kalmıştır. Bu durum neticesinde İslâm'da birtakım yeni fırkalar zuhur etmiştir<sup>1318</sup>. Başta kelim ekolleri ardından da tefsîrde ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâflar da tefsîrde birtakım ekollerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Hicaz dışında ve özellikle Irak'ta ameli dindarlık, çok geçmeden dış etkilere ve birtakım felsefi nazariyelere boyun eğmek zorunda kalmıştır. Çünkü Irak, İslâmdan önce adeta değişik nazariye ve fikirlerin bir savaş alanı gibidir. Irak'ta yer alan Hellenizm, Hellenleşmiş Hıristiyanlık, Gnostizm, Mecusi dualizmi ve Budist unsurlar, felsefî-ahlâkî nazariyeler içerisinde fikirlerini sistemleştirmişlerdir. Her ne kadar ahlâkî meselelere yönelik ilk fikir hareketleri İslâm'ın kendine has yapısının bir sonucu olsa da bunlar çok geçmeden Irak'ın büyük kentlerinde nazari tartışma ve münazaralara dönüşmüştür<sup>1319</sup>.

Müslümanlar ilk dönemlerde fetihler sonrası dış dünyada kültürel çevre olarak Irak bölgesinde bir çok Hıristiyanlarla<sup>1320</sup>, Suriye'de ise Hıristiyanlar, Yahudiler, Ermeniler, Rumlar ve bazı müşrik Araplarla karşılaşmışlardır. Buradaki Araplar diğer kültürlerin

<sup>1317</sup> Geniş bilgi için Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu...* s. 110-130.

<sup>1318</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 96. Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 151; Heyet, *Kur'ân-Kerîm, Tarihselcilik ve Hermenötik*, s. 22.

<sup>1319</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 4; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 69, 70, 77.

<sup>1320</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84; Ahmed Emin *Duha'l-İslâm I*, 343; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İletişim Yay., (çev., Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 116; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 69, 70.

etkileşimi sonucu Aramice-Arapça mozaiği bir dil konuşuyordu<sup>1321</sup>. Şam bölgesinin en büyük ve köklü şehri olan Dımeşk, o gün için Hıristiyan Roma hakimiyeti altında bulunuyordu<sup>1322</sup>. Emeviler başkent olarak Dımeşk'i seçmişlerdir. Daha sonra Abbasiler başkenti Bağdat'a taşımışlardır. Arap yarımadasında ortaya çıkan İslâmiyet, Abbasiler döneminde Şam ve Bağdat'ta etkili olmuştur. İslâmiyetin Arap yarımadasından sonra bu iki şehirde temerküz etmesi, tarihi açıdan önemli olduğu gibi coğrafi açıdan da çok önemli olmuştur. Özellikle Şam Hıristiyanları ve kendi dönemlerinin en kültürlü temsilcileri olan Süryaniler kader ve hürriyet gibi bazı tartışmaların müslümanlar arasında doğmasında etkili olmuştur<sup>1323</sup>. Onun için ilk dönem müfessirlerinden Katâde b. Diame'nin tefsîrinde ilk defa kaza ve kader konuları işlenmiştir. Hatta Katâde muasırları tarafından kadercilikle bile suçlanmıştır. Hasan Basrî de kaderi inkâr edenlere karşı onu isbat etmek için tefsîr yazmıştır<sup>1324</sup>. Müslümanlar zaman içerisinde Mümbit Hilal ve İran'ı almalarının hemen akabinde fethedilen toprakların insanları ihtida etmeye başlamışlardır. Muhtedi olan bu insanların Eski Şark ve Gnostik inanç ve uygulamalarına müdahale edilmemiştir. Bunun neticesinde bu inanç ve uygulamalar İslâmî bir kisve içerisinde yaşama imkanı bulmuştur. Aynı zamanda İslâmiyetin Hıristiyanlık, Maniheizm ve Budizm gibi dinlerle karşılaşması büyük bir ruhi çalkantı ve fikir hareketliliklerine sebep olmuştur<sup>1325</sup>. Yine de İslâmiyet cihanşümul bir kültür olgusu içerisinde dünyanın belli başlı merkezlerinde çok etkili olmuştur. Müslümanlar Kurtuba, Kahire, İstanbul, İsfahan ve Buhara gibi şehirleri de sınırlarına katmalarıyla batıdan doğuya geniş bir alana uzanıp zirveye çıkmıştır. Bu kendine güvenen ve kendinden emin bir yayılma politikasıyla kadim kültürleri yani Hint, İran, Cundişapur, Atina, İskenderiyye, Antakya, Urfa, Harran ve Nusaybin mekteplerinde gösterilen felsefe ve hikmet gibi ilimler İslâm dünyasına korkusuzca ve çok rahat bir şekilde girmiştir<sup>1326</sup>. Yabancı kültürlerin İslâm kültürüne vermiş olduğu ivme hicrî II-VIII. Asırlar arasında zengin ve parlak dinî, fikrî ve maddî kültürün oluşmasında etkili olmuştur. Ticaret ve

<sup>1321</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84,85; Ahmed Emin *Duha'l-İslâm* I, 343; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 116.

<sup>1322</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84.

<sup>1323</sup> Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 69, 71; Bulaç, *Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*, s. 69, 70.

<sup>1324</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 132, 133.

<sup>1325</sup> Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 71; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 241, 242; Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu...*, s. 115.

<sup>1326</sup> Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 69, 72; Bulaç, *Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*, s. 68; Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 28, 29; Bu konuda bk. Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 178.

sanayi zenginleşmiş, bilimsel maharet insanlığın gündelik hayatına sokulmuştur. Fikri bakımdan Araplara ait olan tarih ve edebiyat, genel tarih, coğrafya ve güzel sanatlara doğru bir genişleme göstermiştir<sup>1327</sup>.

Genelde Antik Yunan felsefesi ve ilimlerinin İslâm dünyasını etkilediği tezi savunulur. Oysa kültürler arasında meydana gelen karşılıklı etkileşim ve bunun sonucunda ortaya çıkan tabii alış-verişlerin olması çok doğaldır. Onun için bu alış-veriş ve etkilenmeleri tek taraflı değerlendirip sadece İslâm'ı onlardan etkilenmiş göstermek çok yanlış ve tehlikelidir. Miladi 8. yüzyıldan beri akıllara durgunluk veren bir hızla gelişme gösteren İslâm, hikmet konusunda sadece Yunan'la yetinmemiştir. Kadim Hint, İran, Mısır ve Mezopotamya kültür ve ilimleriyle yoğun temas kurmuşlardır. Müslümanların diğer kültür ve medeniyetlerle etkileşimini sağlayan tarihi, sosyal, kültürel ve manevi şartlar ne olursa olsun, müslümanlar peygamber diliyle tebliğ edilen saf hikmetin özüne uygun, bir yandan da eski kültürlerin özünde var olan hikmeti diriltmek, evrensel ve birleştirici bir kültür yaratmaktan hem korkmamışlar hem de geri durmamışlardır. Öte yandan müslümanlar İslâmi saf hikmeti ve tevhidin hayat verici davetini dünyanın dört bir yanına iletme gibi canlı, dinamik, birleştirici ve yüce hedefler peşinde koşmuşlardır<sup>1328</sup>.

Felsefî merkezlerin sahip olduğu hermetik düşüncenin etkisinde biraz fazla kalan Mu'tezile, Allah'ın kadim, kelim ve sıfatlarını inkar etmiştir<sup>1329</sup>. Bunun yanında Mu'tezile'nin zat ve sıfatları tevhid adı altında birleştirmesi onların Aristo ve Eflatun gibi filozoflardan etkilenmeleri olarak da kabul edilebilir. Çünkü Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşleriyle Aristo ve Eflatun'un Allah'ın yalın ve noksansız olduğunu söyledikleri görüşleriyle paralellik arz etmektedir<sup>1330</sup>. Bunun yanında Mu'tezile adalet ve aslah konusunda Hellenistik düşünceden özellikle de Stoacılıktan etkilenmiştir<sup>1331</sup>.

Mu'tezile'nin felsefeden iktibas edip kelami konulara taşıdığı bu aklî ve istidlâlî tartışmalar çok geçmeden kendini Kur'an tefsîrinde de göstermiştir. Onlar, akli her şeyde bir ölçü kabul ettikleri için, akılla nakil çeliştiğinde hemen nakli te'vile

---

<sup>1327</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 5.

<sup>1328</sup> Buluç, *Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*, s. 68; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s.122.

<sup>1329</sup> Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 96, 99. Mu'tezile, bunu tevhid akidesine zarar veriyor diye reddetmiştir. Allah'ın kelim sıfatını inkar etme, Kur'an'ı hitab edilmiş, konuşulmuş bir kelim olmaktan çıkarıp yaratılmış bir kitap olma anlayışını ortaya çıkarmıştır.

<sup>1330</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 35.

<sup>1331</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 125.



kalkışmışlardır. Mu'tezile daima bu te'villerle değişik tefsîrler meydana getirmiştir. Meydana getirdikleri bu tefsîrlerde ise muhkem ayetlerden daha ziyade müteşâbih ayetler üzerinde durmuşlardır.

Mu'tezile'nin Usûlü'l-hamse denilen tevhid, adl, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve vaid, emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker gibi esasları tefsîrlerinde daima görmek mümkündür. Mu'tezile, tevhid akidesine zarar veriyor diye Allah'ın sıfatlarının zatıyla birlikte olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Allah hakkında yapılan tavsiflerin itibari şeyler olduklarını söyleyip Allah'ı sıfatlardan tenzih etmişlerdir<sup>1332</sup>.

### 3.2.6. İçinde Yaşadıkları Zaman Dilimi

Kur'ân, geldiği günden kıyamete kadar, muhtelif asırlarda, ardarda dizilmiş beşer tabakalarına, hitab eden ilâhî bir kelimedir. Bundan dolayı Kur'ân'da, her asrın idrak seviyelerini kapsayacak şekilde değişik mânâlarla derc ve irade edilmiştir. Arapça ve din esaslarına uygun olmak şartıyla, belağatça makbul olan bütün vecih ve mânâlar, Kur'ân'ın anlam kapsamındadır. O, mânâlara Kur'ân, değişik şekillerde emareler vazetmiştir. Bu emareler bazen lafzî, bazen de mânevî olabilir. Mânâ ile olan ibareler, Kur'ân'dan bir âyet veya bazı tefsîr kurallarıyla çok kolay bir şekilde anlaşılabilir. Bir de bazı âyetler vardır ki bunlar, değişik asırlarda farklı farklı anlaşılmiştir. Çünkü müfessirler içerisinde yaşadıkları çevrenin ve asrın şartlarından etkilenmişlerdir. Çünkü insan çevre ve asrının çocuğudur. Bundan dolayı insan ister istemez olumlu ve olumsuz yönden o asırda yaşayan insanlardan ve o zamanda kullanılan eşyaların özelliklerinden etkilenir. Bu özellikler de dikkate alındığında sahabe dönemi en şerefli asır (saadet asrı) olduğundan ihtilâflar çok az olmuştur. Sahabe dönemi ittifaklarla dolu olduğu için, daha çok birlik ve beraberlikle öne çıkmış ve öylece meşhur olmuştur. Sahabe asrı, onların imanın sarsılmazlığı, hayatlarının cihad endeksli olup yaşamlarını bu uğurda harcamaları, kendilerini Kur'ân ve sünneti anlamaya ve yaşamaya çalışma noktasında gayretleriyle asırların en hayırlısı olmuştur<sup>1333</sup>.

Daha sonraki dönemlerde ise sahabenin muttasıf olduğu bu özelliklerin yitirilmesinden dolayı ihtilâflar da artmaya başlamıştır. Zamanla değişiklik arzeden tefsîr, hicrî ikinci

<sup>1332</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu*..., s. 116.

<sup>1333</sup> Şayi', *a.g.e.*, s. 8, 9.

yüzyıllarda mütekellimlerden ve Mu'tezileden fikir hürriyetini iktibas etmiştir. Kelâm ilminin konuları arasında yer alan mürtebib-i kebîre, husûn-kubûh, fasık, sıfatlar ve halku'l-Kur'ân tartışmaları tefsîrin de gündemine oturmuştur. Müslümanların amelî hayatını ilgilendiren konuların yoğun yaşandığı dönemlerde de ibadet ve muameatle ilgili âyetlerle ilgilenmek revaçta olmuş, müfessirler, ahkam âyetlerinden istinbatlar yaparak Ahkâm tefsîrleri, lügatçiler de Arapçadaki lahn tehlikesine karşı İ'râbu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân gibi eserler meydana getirmişlerdir. Diğer taraftan tefsîr ilmî, siyâsî ve sosyal hâdiselerden etkilenmiş, müfessirlerden bazıları kıyamet alemeti ile ilgili âyet ve hadisleri, Hz. Muâviye taraftarları olarak yorumlamışlardır. Bazıları da Kıyamet öncesi çıkacak olan fitnenin mimarlarını Çinliler olarak yorumlarken, bazıları da Türkler olarak yorumlamışlardır<sup>1334</sup>. Abbasi ve Selçuklular dönemindeki Haçlı seferleri sonucu müslümanların Ehl-i kitaba karşı bakış açısı değişmiş, onlarla ilgili âyetler biraz daha sert bir uslûbla tefsîr edilmeye başlanmıştır.

Son asırlara gelindiğinde ise Batı'daki ilmî ve fikrî hareketler İslâm alemini de etkilemiş, III. Selim ve II. Mahmud'un yaptıkları ıslahatlar, Vahhabî, Süleyman el-Alevî, Gülhane hattı ve ıslahat-ı hayriyye gibi dinî ve sosyal olaylara sebep olmuştur. Pusulanın keşfi, matbaa ve kağıdın giderek yaygınlık kazanması, felsefî görüş ve ilmî buluşlar, İslâm alemini ciddi şekilde etkilemiştir. Avrupadaki din dışı akımlar, Hind ve İran da yeniden batınî hareketlere zemin hazırlamış, başta Mısır ve Hindistan olmak üzere zamanın şartlarını gözerek yeni bir anlayışla tefsîrler yazılmaya başlamıştır. Bu tefsîrlerde de yer yer inhirâfî görüşlere kayılmıştır.

Son dönem tefsîr problemlerinin başında, sünnetin Kur'ân tefsîrindeki yeri, tarihsellik, kıssaların hakikatinin reddi, faiz ve kadın meselesi gelmektedir<sup>1335</sup>. Bunlar arasında da en önemlilerinden birisi Sünnetin Kur'ân tefsîrindeki yeridir. Lügatte, takip edilen yol ve metot anlamlarına gelen "sünnet" kelimesi, ıstılah olarak Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri için kullanılmaktadır<sup>1336</sup>. Ancak son asırlarda İslâm kültüründe sünnetin alanını daraltma veya dışlama yönünde ortaya değişik görüşler çıkmıştır. Aslında sünnetin alanını daraltma veya dışlama ameliyesi İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren

<sup>1334</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 190.

<sup>1335</sup> Bkz. Şimşek, Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya 2004.

<sup>1336</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1558.

değişik şekillerde görülmeye başlamıştır. Günümüzde bazı insanların dillendirdikleri “dinin tek kaynağı Kur’ân’dır” iddiası sahabe neslinin sonlarına göre birkaç kişi tarafından da gündeme getirilmiş fakat sahabiler bunlara karşı çok net tavır takınmışlardır.

Haricîlerin Hz. Ali ve Muâviye’yi dışlayıcı görüşleri ve Şia’nın da ilk üç halife olan Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın yanında yer alan sahabileri cerh etmeleri ve onlardan rivâyet edilen hadîsleri açıkça reddetmeleri sünnetin alanını daraltmış, söz konusu mezhepler için çok az sayıda hadîs sahih kabul edilmiştir. Mu‘tezile’nin de felsefenin etkisinde kalıp felsefî düşünerek itikadi konularda ahad haberleri terketmesi de belli ölçüde sünnetin dışlanması olarak kabul edilebilir. Ehl-i sünnet ise ilk dönemdeki bu hâdiselerden etkilenmekle beraber sünnete bağlı kalmaya çalışmış ismini de “Sünnet ehli, sünnete riâyet edenler ve bağlı olanlar” anlamında buradan almıştır.

Ondokuzuncu asırlara gelindiğinde ise pozitivist düşüncenin dünyayı ve İslâm entelijansiyasını etkisi altına alma süreci istilalarla devam etmiştir. İstilaları ise oryantal çalışmalar takip etmiştir. Bu oryantel çalışmaların yapıldığı önemli alanlardan bir tanesi de sünnettir. Müsteşrikler, sünnete ciddi eleştiriler yöneltmeye başlamışlar, bu durum ve sosyal bilimlerdeki gelişmeler müslümanların sünneti tekrar gözden geçirmelerinde etkili olmuştur.

Tefsîrde son dönem yerli ve yabancı bazı kişiler tarafından sünnetin Kur’ân gibi koruma altına alınmadığını, ilk dönemlerden itibaren yazılmadığını, Hz. Peygamberin ichtihadı olduğu, Kur’ân’ın tek başına yeterli olduğu gibi nedenlerden dolayı sünnetin gelecek nesilleri bağlamadığını iddia etmişlerdir. Gerçekte ise tefsîr söz konusu olduğunda sünnet büyük önem arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s), Kur’ân’ın mübeyyini olmasının yanında ilk müfessiridir. Dolayısıyla sünnet, Kur’ân’ın, Kur’ân’la tefsîrinin yanında ikinci önemli temel kaynağıdır.

Sünnetin İslâm medeniyeti içerisindeki yerini görmek için öncelikle muarızların iddiaları olan “Kur’ân tek başına bize yeter” anlayışından yola çıkmak gerekecektir. Diyelim ki durum onların dedikleri gibi olsun fakat yine karşımıza Resûlullah ve onun söz, fiil ve takrirleri olan sünnet karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Kur’ân’ın otuza yakın yerinde

direkt peygambere itaat<sup>1337</sup>, ona tabi olma<sup>1338</sup>, müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıkların çözümü için Allah'a ve Resûlüne götürülmesi istenilmekte<sup>1339</sup>, müslümanlar için peygamberin güzel bir model, güzel bir örnek olduğu ifade edilmektedir<sup>1340</sup>. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, yirmi üç yıla yakın bir sürede indirilmiş, Hz. Peygamberin bizzat uygulamaları sonucu pratik hayata uygulanmıştır. Kur'ân, model bir şahsiyet olarak Hz. Peygamberin şahsını bize sunmuştur. Aynı zamanda O'nun hal ve tavırlarının pratik hayata aktarılışı ve ilk müslümanlarından da bunu harfiyyen uygulamaları, gelecek nesiller için rehberlik işlevi görmüştür<sup>1341</sup>.

Sonuç olarak sünnet, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci önemli kaynağıdır. İslâm'ın ilk devirlerinde mezheplerin oluşmasında ve İslâm medeniyetinin tesisinde sünnet önemli fonksiyonlar görmüştür. Bununla da kalmamış sünnet müslümanlar nezdinde Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olma merciini korumuştur. Çünkü Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de {بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ الْبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} “Evet, belgeler, mucizeler ve kitaplarla gönderdik onları. Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın. Umulur ki düşünüp anlarlar”<sup>1342</sup> buyrulmuştur. Bu âyetteki zikr sünnettir. Dolayısıyla âyet, açıklamanın Hz. Peygamberin bir görevi olduğu bildirmektedir. Bu âyet ve benzerlerinden yola çıkan müslümanlar Kur'ân tefsîrinde, sünnete birinci derecede yer vermişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamberin kalbine vahiy yoluyla indirildiği için, O'na kitabın tebliğ edilme görevinin yanında, tebyin ve tatbik görevi de verilmiştir. İşte bu âyet, Hz. Peygamberin Kur'ân'ı tebyin görevinin olduğunu göstermektedir.

Son dönem tefsîrde meydana gelen ihtilâflardan bir tanesi de kıssaların hakikatinin reddedilmesidir. İslâm ve tefsîr tarihinde, Kur'ân kıssalarının gerçekte vuku bulmadığı iddiasını ortaya atan kişi, Muhammed Ahmed Halefullah'tır. Tebaiyet olarak Mısır'a ait olan bu zât söz konusu iddiasını, *el-Fennu'l-kasasi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezinde ortaya atmıştır. Halefullah'ın konuyla ilgili en büyük iddiası “Kur'ân'ın pekçok yerinde müşriklerin Kur'ân hakkında “esâtîru'l-evvelîn/evvelkilerin masalları”

<sup>1337</sup> Âl-i İmrân 3/32, 132; Nisâ 4/59; Mâide 5/92; Enfâl 7/1, 20, 46; Tâhâ 20/90.

<sup>1338</sup> Âl-i İmrân 3/31; Tevbe 9/117; Tâhâ 20/90.

<sup>1339</sup> Nisâ 4/59.

<sup>1340</sup> Ahzâb 33/21.

<sup>1341</sup> Ra'd 13/7.

<sup>1342</sup> Nahl 16/44; Yakın anlamlı âyetler için Bakınız. İsrâ 17/ 93, 94; Kehf 18/110;Enbiyâ 21/8; Furkân 25/20.

demelerine rağmen<sup>1343</sup> hiçbir âyette bu iddialar açıkça reddedilmemiş olmasıdır. O'na göre Kur'ân, sadece kendisinin başkası tarafından Hz. Peygambere yazdırıldığını reddetmektedir. Kur'ân'ın, “esâtîru'l-evvelîn/evvelkilerin masalları” sözünü reddetmemesi sebebiyle Kur'ân'da bazı masalların bulunduğunu söylemek hiçbir sorumluluğu beraberinde getirmemektedir. Dolayısıyla “Kur'ân'da masallara da yer verilmiştir” diyen bir insan Kur'ân'ın herhangi bir nassına muhalefet etmiş sayılmaz<sup>1344</sup> demektedir. Diğer yandan Halefullah'a göre, Kur'ân bazı tarihî hâdiselerden bahsederken, Kur'ân'ın ilk muarızlarının ve muhataplarının dikkate aldığı bazı önemli olayları da malzeme olarak kullanmış ve vermek istediği mesajları da sunmak için onları edebî bir üslup içerisinde ele almıştır. Kur'ân'ın asıl amacı da insanlara bazı mesaj ve öğretileri sunmak olduğundan bu olayların hakikatte yaşanıp yaşanmadığına, gerçekliğinin olup olmadığına önem vermemiştir<sup>1345</sup>.

Aslında “evvelkilerin masalları” ibaresi geçen ayetlerin, basit bir düşünme ve tefekkür sonucu incelendiğinde Halefullah'ın bu konuda ileri sürdüğü bütün iddialar, Kur'ân'ın ruhuna ters ve her türlü delil ve istidlalden de çok uzaktır. Çünkü Kur'ân hem müşriklerin “evvelkilerin masalları” yakıştırmalarını apaçık bir şekilde reddetmiş hem de kıssaların bizzat gerçekliğine işaret etmiştir. Meselâ, {وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اٰكْتَتَبَهَا فِيْهَا تَمْلِيْ } {قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا } *Ayrıca: “Onun söyledikleri, kendisi için yazdırtmış olduğu ve sabah akşam kendisine dikte ettirilen önceki nesillerin efsanelerinden başka bir şey değildir” dediler. De ki: “Onu, göklerdeki ve yerdeki bütün sırları bilen Yüce Allah indirdi. O, gerçekten gafurdur, rahîmdir. (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur)”*<sup>1346</sup> âyetleri, hem Kur'ân'ın başkaları tarafından Hz. Peygambere yazdırıldığını hem de “evvelkilerin masalları” ifadesini reddetmektedir. Çünkü Furkân sûresi 6. âyetinde Allah'ın “göklerdeki ve yerdeki gizlilikleri bildiği”ne işaret edilmekte hem de Kur'ân'ın Allah tarafından indirilmiş olduğuna işaret edilmektedir<sup>1347</sup>.

<sup>1343</sup>En'âm 6/25; Enfâl 8/24; Mü'minûn 23/83; Furkân 25/5; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15; Mutaffifin 83/13; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 49, 50.

<sup>1344</sup>Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-kasas fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1972, s. 178.

<sup>1345</sup>Halefullah, *el-Fennu'l-kasas*, s. 254, 255.

<sup>1346</sup>Furkân 25/5, 6.

<sup>1347</sup>Şimşek, *Kur'ân Kıssaları..* s. 51; Şimşek, *Güntümüz Tefsir Problemleri*, s. 250.

Ayrıca Kur’ân’ın bazı âyetlerinde bu kıssaların gerçekliğinin vuku bulduğu, bunların gayb alemine ait olup o günün Arapları tarafından da bilinmediğine işaret etmektedir. {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ} “İşte bunlar gayb kabîlinden haberler olup onları Biz sana vahyediyoruz. Yoksa onlar Meryem’i kimin himaye edeceğine dair kur’a çekerlerken ve birbirleriyle tartışırken sen yanlarında bulunmuyordun”<sup>1348</sup>. Başka bir ayette de {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ} “İşte bunlar, ey Resulüm, sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz gaybî hadiselerdendir. Yoksa onlar, tuzak kurmak ve planlarını kararlaştırmak için toplandıklarında elbette sen onların yanında bulunmuyordun”<sup>1349</sup> buyrulmaktadır. Eğer kıssaların gerçekliği olmasa Hz. Meryem’i himaye konusunda niçin kura çeksinler, tuzak kurmak için, niçin komite kurup planlar hazırlasınlar? Bunun yanında bir de mademki kıssaların gerçekliği yok neden bunu inkar edenleri ve kıssalara “evvelkilerin masalları” diyenler cezalandırılsın? Kalem suresinde Yüce Allah, {إِذَا نُنْتَلَىٰ} “Kendisine âyetlerimiz okunduğunda “Bu eski insanların masalları!” diyene, yakında onun burnunu dağlayıp damga basarız”<sup>1350</sup> buyurmaktadır.

Son dönem tefsîrde meydana gelen ihtilâflardan birisi de Kur’ân’ın bazı âyetlerinin tarihsel olduğunun iddia edilmesidir. Bu konuda ileri sürülen âyetlerden bir tanesi Hz. Ömer’in tefsîrine ve uygulamasına dayanmaktadır. Söz konusu âyette Yüce Allah, {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} “Hırsız erkek ile hırsız kadının irtikâb ettikleri suça bir karşılık ve Allah tarafından insanlara ibret verici bir ukubet olmak üzere ellerini kesiniz. Allah azîz ve hakimdir (mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)”<sup>1351</sup> buyurmaktadır. Âyette mücmel ve umûmî olarak zikredilen cezalandırılma, hadîs-i şerifle tahsîs ve tebyîn edilmiştir. Onun için Resulullah (sas), “Çeyrek dinar veya daha fazla miktar çalanın eli kesilir”<sup>1352</sup> buyurmuşlardır.

Sirkat: sözlükte hırsızlık demek olup<sup>1353</sup> terim olarak: “Akil ve baliğ bir kişinin belirli miktarın üstünde olan bir malı veya parayı, konulup korunduğu yani saklandığı yerden,

<sup>1348</sup> Âl-i İmrân 3/44; Hüd 11/49; Yûsuf 12/102.

<sup>1349</sup> Yûsuf 12/102.

<sup>1350</sup> Kalem 68/15, 16. Benze ayetler için bak. Müddessir 74/11-26; En’âm 6/25; Enfâl 8/31; Ahkâf 46/17.

<sup>1351</sup> Mâide 5/38; Benzer ifadeler için bak. KM, Tesniye, 25/ 11, 12.

<sup>1352</sup> Ebû Davud, “Hudûd” 11.

<sup>1353</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu ’l-muhît*, s. 1153.

hiçbir hak ve şüphe sözkonusu olmaksızın, gizlice alıp zimmetine geçirmesidir.” Çalındığında el kesme cezası uygulanmayan çok durum vardır: Meyve ve sebzelerin, otlakta otlayan hayvanların, henüz toplanmamış tahılların, eğlence aletlerinin, kamu mallarının vs. Bunlar cezasız bırakılmaz, fakat el kesilmez. O halde hırsıza: a- Aklî dengesi yerinde olup, erginlik çağında bulunması, b- İmam Ebû Hanîfeye göre çalınan malın 10 dirhem (32 gram) gümüş değerinden az olmaması. c- Malın saklandığı yerden çalınması şartı aranır. Ceza sağ elin bilekten kesilmesi şeklinde uygulanır<sup>1354</sup>.

Hız. Ömer kıtlık senesinde hırsızlıktan dolayı suçlu olanlara had uygulamamıştır<sup>1355</sup>. Hız. Ömer’in bu uygulaması son dönemlerde tarihselciler tarafından görüşlerine delili olarak ileri sürülmektedir. Bu görüş ayetin zahirine göre hareket edip, diğer nasları dikkate almamaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü Hız. Peygamber (s.a.s) “*Gücünüz yettiğince hadleri şüphelerle düşürünüz*”<sup>1356</sup> buyurmakadır. Bu yüzden bütün müctehitler “hak şüphesi” ile hırsızın cezasının düşürüleceği konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat şüphenin mânâları konusunda yani tahkik-i menat konusunda ihtilâf etmişlerdir. Diğer bir ifade ile Şâriin haddin düşmesine bağladığı vasfın tatbik ve tesbiti ile alakalıdır. Bu da söz konusu hadisle alakalıdır. Ayetle ilgili hiçbir çelişki ve muhalefet söz konusu değildir.

Hız. Ömer de “*Gücünüz yettiğince hadleri şüphelerle düşürünüz*”<sup>1357</sup> hadîsi mucibince kıtlık yılında “hak şüphesi”nden dolayı haddi uygulamamıştır. Zira zaruri durumlardan karı-koca, baba-oğul birbirinin mallarından çalabilirler. Bunun dışında daha pekçok konuda bu prensiple hareket eden cumhur birçok suçu hafifletmiştir<sup>1358</sup>.

### 3.2.7. Siyasal ve Sosyal Hâdiselerden Etkilenmeleri

Bilgi sosyolojisinin ifâdesine göre bütün teolojik ve felsefi mevzuların, siyasi yahut ictimâî dayanağı mevcuttur<sup>1359</sup>. İslâmda tefsîr faaliyetine hız veren amillerden biri belki de en mühimi, İslâmın birinci asrından itibaren gerek dini gerekse siyasi bir anlayışla

<sup>1354</sup> Yıldırım, *Meâl*, s., 113.

<sup>1355</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 313.

<sup>1356</sup> Ebû Davud, “Salât” 114; Tirmîzî, “Hudûd”, 2.

<sup>1357</sup> Ebû Davud, “Salât” 114; Tirmîzî, “Hudûd”, 2.

<sup>1358</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s., 132.

<sup>1359</sup> Watt, W. Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, Pınar Yay., (trc.Süleyman Ateş) İstanbul 2004, s. 30.

zuhur etmeye başlayan fırkalar olmuştur. Her şeyden evvel müslüman olduklarını savunan bu fırkalar, yaptıkları işin doğruluğunu isbat için Kur'ân'a başvurmuşlardır.

Hız. Peygamber döneminde müslümanlar arasında ciddi meselelerde herhangi ihtilâf ve anlaşmazlık olmamıştır. Çünkü herhangi bir ihtilâfin zuhur etmesi halinde hakem Rasulullah (s.a.s) olmuştur. Hız. Peygamber vefat edince sahabe efendilerimizin feyiz kaynakları kesilmiş ve onlar Kur'ân'la başbaşa kalmışlardır.

Kur'ân, Arap dili, belagat ve üslublarıyla nazil olduğu için sahabe tarafından umûmi olarak en iyi şekilde anlaşılmıştır. Bununla beraber aralarında anlayış ve idrak farklarını da unutmamak gerekir. Çünkü insanların ilim ve fazilet bakımından birbirlerine üstünlükleri bilinen bir gerçektir. Onun için bu durum sahâbiler için de söz konusudur. Onlardan bazıları daha cesur, bazıları daha kerim, bazıları da daha alim idi. Bu şekilde birbirlerine karşı değişik üstünlükleri olan sahabenin Kur'ân'ı aynı şekilde anlamaları mümkün değildir. Buna rağmen sahabe arasında Kur'ân'ı anlama noktasında herhangi bir ciddi ihtilâf olmamıştır. Ancak tenevvü ihtilâfi denilen Kur'ân'ın maksad ve hedefine münafî olmayan bazı ihtilâflara nadiren rastlanmıştır. Bunlar da ya müsemmanın başka başka isimlerle adlandırılmasından ya da açıklanmak istenen bir şeyin tamamı değil de temsil veya tembih yoluyla onun bazı nevilerini zikretmekten kaynaklanmıştır.

Sahabe arasında meydana gelen ilk ciddi ihtilâfin imamet konusunda Beni Saide gölgeğinde<sup>1360</sup> meydana geldiği ifâde edilmektedir<sup>1361</sup>. Sahabe arasında meydana gelen pratik hayatla ilgili ihtilâflar, müslümanların birbirlerine zarar verecek türden değildir. Çünkü sahabe ihtilâf ettiği zaman birbirlerini dışlamamış hakka ve hakikate davet etmişlerdir<sup>1362</sup>. Ancak Hız. Osman'ın son dönemlerinde meydana gelen olaylar ise müslümanların kendi aralarında savaşmalarına sebep olmuştur. Cemel ve Sıffin gibi iç savaşlar müslümanlar arasında görülen ilk fikri ayrılıkların çekirdeğini oluşturmuştur. Müslümanlar arasında vuku bulan bu iç savaşlar önce siyâsî bir konumda iken daha

---

<sup>1360</sup> Hız. Peygamberin (s.a.s) vefatının hemen akabinde Ensar, Benü Saide'nin gölgeğinde halife seçimi için toplanmış, bu durumu duyan başta Hız. Ömer gibi bazı muhacirler de oraya gelmiş ve halife'nin kim olacağı konusunda bazı münazaralar yapılmıştır.

<sup>1361</sup> Eş'arî, Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-müsallin*, Tashih, Helmut Ruter, Dâru İhyâü't-türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, t.s. s. 2-4.

<sup>1362</sup> Ebulkasım Abdullah b. Ahamed b. Mahmud el-Belhî- Kâdî Abdülcebbar, Ebulhasan Abdülcebbar b. Ahmed- Ebû Said b. Kerame el-Cüşemî, *Fazlu'l-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk. Fuad Seyyid), el-Müessetü'l-vatâniyye, Cezayir 1974, s. 142.



sonraları itikâdî ve imânî alanlara taşınmıştır. Onun için ilk ayrılıklar imânla ilgili âyetlerin yorumlanması sonucu ortaya çıkmış, daha çok itikâdî/kelâmî ayrılıklar şeklinde tezahür etmiştir. Sıffin savaşından sonra müslümanlar arasında imân amel ilişkisi sorgulanmaya başlanmış, büyük günahın ne olduğu ve büyük günah işleyenlerin durumu gündeme gelmiştir. Hâricîler<sup>1363</sup>, ilk defa kendilerini Sıffin’de belli etmişlerdir. Ancak bu tartışmaların büyük bir ihtimalle siyâsî içeriği de olmalıdır. Zaten bir sistemde meydana gelen herhangi bir değişiklik ve hareketlilik kendisini sistemin bütün uzuvlarında da hissettirir<sup>1364</sup>. Çünkü daha sonraları Hâricîler, Şia ve Emeviler arasındaki tartışma giderek büyümüşür<sup>1365</sup>. Hâricîlerin imânı amelden sayıp müslümanların çoğunluğunu tekfir eden dışlayıcı görüşlerinin karşısında<sup>1366</sup>, kişinin amellerine karışmayıp Allah’a irca edip kapsayıcı bir görüşe sahip olan Mürcie zuhur etmiştir<sup>1367</sup>. İman-amel, kafir-mümin tartışmasına daha sonra kader tartışmaları da eklenmiştir<sup>1368</sup>.

İlk dönem meydana gelen savaşlarda kimin haklı kimin haksız olduğu tartışılırken Hâricîler ortaya çıkıp { *إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ* } “*Hüküm ancak Allah’ındır*”<sup>1369</sup> ve { *وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ* } “*Kimler Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse, onlar kafirlerin ta kendileridir*”<sup>1370</sup> âyetlerine dayanarak Hz. Ali’yi Allah’ın ahkamı ile amel etmemekle itham etmişlerdir. Hz. Ali ile Hâricîler arasında devam eden bu münazaa neticesinde Abdullah b. Abbas Hâricîlere bazı şüpheleri ve yanlış te’vîlleri gidermek için gönderilmiştir. O da “İçinizden adil bir kişinin karar vermesi”<sup>1371</sup> “Erkeğin ailesinden bir ve kadının ailesinden bir hakem”<sup>1372</sup> âyetleriyle onları ikna etmeye çalışmıştır. Hâricîler, Şia’nın Hz. Ali’ye aşırı sevgisi karşısında onlar da ona karşı aşırı kin beslemişler ve Hz. Ali’yi tekfirle suçlamışlardır. Onlara göre büyük günah işleyenler kafir, amel de imândan bir cüzdür. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hilafetini Hz. Ali’nin

<sup>1363</sup> Hâricîler ilk önce Hz. Ali’den daha sonra da Hz. Muâviye’den ayrılan tarafsızlar demektir.

<sup>1364</sup> İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 54.

<sup>1365</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 79.

<sup>1366</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 120, 234, 235, 237; İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 52; Watt, W. Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 41.

<sup>1367</sup> Eş’arî, *Makâlât*, s. 86-93; İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 54; Muhammed Abid Câbirî, *Arap İslâm-Siyasal Akli*, (çev. Vecdi Yavuz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 297-334; Akbulut, Ali, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelam Problemlerine Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 222-237.

<sup>1368</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 234; Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 21.

<sup>1369</sup> En’âm, 6/57; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 120, 121, 237, 238; Watt, W. Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 41.

<sup>1370</sup> Mâide 5/44.

<sup>1371</sup> Mâide 5/44.

<sup>1372</sup> Nisâ 4/35.

de “hakem hâdisesi”ne kadar olan hilafetini kabul ederler, bunların dışındaki diğer halifeleri tekfirle suçlarlar. İlerleyen zamanlarda Hâricîler birçok gruplara ayrılmış ve hayatları mücadele ile geçmiştir. Hâricîlerin en şiddetli kolu ise Ezarika’dır. Bunlar recm cezasını iptal etmişler, hırsızın kolunu omuzundan kesmişler ve adetli kadınlara oruç ve namazı vacip kılmışlardır<sup>1373</sup>.

Hâricîler’in ekserisi bedevi Araplar olduğundan, ibadet ve taatta aşırı şiddet ve taassup göstermişlerdir, herhangi bir olumsuzluk halinde de daima kılıca sarılmışlardır. Cahil, ilmi anlayışları dar, nasihat kabul etmez bir grup olduklarından, Kur’ân’ı daima kendi reislerinin anladıkları şekilde kabul etmişlerdir<sup>1374</sup>.

Diğer fırkalarda olduğu gibi Hâricîler de kendi görüşlerini savunan bazı tefsîrler meydana getirmişlerdir. Hâricîlerin kollarından biri ve aynı zaman da günümüze ulaşan tek kolu olan İbadiyye başlıca şu tefsîrleri meydana getirmiştir. “Tefsîr-i Fârisî”, “Tefsîr-i Huvârî”, “Tefsîr-i Ebî Yakub” ve Yusuf Itfeyyîş’in “Hımyânü’z-zâd ilâ dâri’l-maâd”dır<sup>1375</sup>. Hâricîler bu tefsîrlerindeki farklılıklar genel de iman ve islâm’la alakalı konulardadır. Çünkü onlar bidâyetlerinde olduğu gibi daha sonra da imân ile doğrudan alakalı âyetler üzerinde durmuşlar, imânın amelden bir cüz olduğu kanaatine varmışlardır. Bunun sonucunda da savaşıyan tarafların hepsini tekfirle suçlamışlardır<sup>1376</sup>. Bunların bu katı ve sert tavrına karşı Mürcie de imânı amelden ayrı tutup hiç kimsenin imân ve amellerine karışmamışlar, Hâricîlerin tam aksi çok esnek bir tutum sergileyip herkesi mümin kabul etmişlerdir<sup>1377</sup>. Bu iki karşıt görüşün ortasında bir de el-menzile görüşü ortaya çıkmıştır. el-Menzile görüşü bir yandan Mu‘tezile’nin temellerini oluştururken bir yandan da Hâricî ve Mürcie görüşünü dengeleyen bir tutum sergilemiştir<sup>1378</sup>.

Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen karışıklıklarda orta yolu izleyen bir zümre her zaman olagelmiştir. Bunlar da emr-i bi’l ma’ruf ve’n-neyhi-i ani’l-münkere

<sup>1373</sup> İbn Hazm, Ahmed b. Said ez-Zâhirî, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihâl*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1996, IV, 144.

<sup>1374</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu...* s. 123 Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 399.

<sup>1375</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirûn*, I, 274, 275.

<sup>1376</sup> Hâricîler’in tefsîr örnekleri hakkında Bkz. Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirûn*, I, 266, 273.

<sup>1377</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 131.

<sup>1378</sup> Şehristânî, Ebu Bekr Ahmed, *el-Milel ve’n-nihal*, (thk., Ali Emir-Ali Hasan), Dâru’l-ma’rife, Beyrut 2001, 18-22; Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu’l-İ’tizal*, s. 159-163; Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, Mektebetü nehdati’l-Mısriyye, Kahire t.,s. s. 344-357; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 123; Akbulut, Ali, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelam Problemlerine Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 268-269.

çok önem vermekle birlikte bunun Hâricîler gibi hukuk alanında değil de ahlak alanında olmasının gerektiğini savunuyorlardı. Bunun da çözümünün iç savaş değil, eğitim olduğunu söylüyorlardı. Bütün bu kargaşalıkların ortasında cereyan eden bu orta yol ve muhafazar anlayış, hicri III. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet ve'l-cemaati ortaya çıkarmıştır. Zamanla da Ehl-i Sünnet nazârî ve doktriner bir ilke haline gelmiştir. Bu ilkelerden birisine göre günahı içeren bir emre itaat zorunluluğu olmamasına rağmen siyâsî anlamda “yöneticiye zalimde olsa itaat gerekir; zira zalim bir yönetici kanunsuzluk ve anarşiden daha iyidir” anlayışını savunmuştur. Bu görüş aynı zamanda Hâricîlerin isyanına karşı da dik bir duruşu ifâde etmektedir. Şianın imam anlayışına karşı da Ehl-i Sünnet icmayı benimsemiştir. Bunun yanında Ehl-i Sünne, Şianın kabul ettiği mut'a nikahını da reddetmiştir. Takiyye anlayışına İmâm-ı Azâm her ne kadar mücadele etmiş olsa da bu Şiiliğin takiyyesinden çok farklıdır. Ehl-i sünnet şiddetle takiyyeyi de reddetmiştir<sup>1379</sup>.

İslâm dünyasında ilk dönemde görülen fırkalar arasında en önemlilerinden bir diğeri de Şiadır. Onlar hilafetin Emevilere geçmesinin akabinde siyasi alanda ilahi bir hak nazariyesi geliştirmişler, Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra hilafetin tekrar Ehl-i Beyt'e verilmesini istemişlerdir. Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında zuhur eden çekişmeler neticesinde Kûfe'li Araplar Hz. Ali'yi desteklemişlerdir<sup>1380</sup>. Ancak daha sonraları isyan eden İran asıllı mevalilerin Emevi yöneticilerine dış bilemediği bir sırada İslâm toplumu bünyesinde meydana gelen sosyal çekişmeler, Şia'nın sosyo-politik faaliyetlerine yeni bir ivme ve hız kazandırmıştır. Bu sıralarda yönetici kadrosundaki üstünlüğü kullanıp sultana isyan eden Muhtar b. Ubeyd, Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olan iki oğlunun da şehit edilmesini bahane ederek, ana ayrı diğer oğlunu Muhammed ibn Hanefiyye'yi tahta çıkarmış ve mehdi ilan etmiştir. Ölümünden sonra da tektar geleceğini söyleyerek rec'at fikrini ortaya atmıştır. Şiilik, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde daha çok sosyal ve siyâsî hoşnutsuzluklar neticesinde ortaya çıkan ve çeşitli güçlerin arkasına sığındığı bir fırka idi. Kuzeyli Araplara karşı kendi gurur ve bağımsızlıklarını ortaya koymaya çalışan Güneyli Araplar Şiiliğe sarılmışlardır. Bu durum en çok Irak'ta yaşayan İranlı'ların işine yaramış ve “şuubiyye” hareketinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi (61/680)'nin

<sup>1379</sup> Bkz. Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 236-243.

<sup>1380</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 238, 239.

akabinde taraftarlarının ihtiras ve öfkeleri imamın rec'atıyla birleşmiş ve şiiiliğin ana temasını oluşturmuştur. Bunun yanında Doğu'nun ilahi nurla ilgili kadim inançları, Hıristiyanlık ve Gnostik Yeni Eflatunculuk bu inancın metafizik temelini oluşturmuştur<sup>1381</sup>.

Şiianın da kendi zaviyesinden ele aldıkları tefsîrleri vardır. Her ne kadar Şia'nın ilk dönem tefsîrleri olsa da bugün elde mevcut olan en eski tefsîr Kummî (ö.370/970)'ye aittir. Bundan sonra ise hicri 6'ncı asır alimlerin Tabersi (ö.548/1153)'nin tefsîri gelmektedir.

Bu fırka da diğerlerinde olduğu gibi tefsîrde kendi akidelerini savunmuşlar, sadece kendi imamlarının sözlerine itimat etmişler, daima kendilerini haklı görmüşler ve sadece Şia'yı hakîki müslüman görmüşlerdir. Onlardan bazı gruplar, daha da ileri giderek Kur'ân'ın sadece kendilerine indirildiğini, bazıları da tahrîf edildiğini iddia etmişlerdir. Onlardan bazıları da Kur'ân'ı dört kısma ayırmışlar, Bu dört bölümden birincisinin Alevi'lerin işlerinden; ikincisi, düşmanlarından; üçüncüsü şeriat esaslarından; dördüncüsü de kısas ve emsalden bahsettiğini ileri sürmüşlerdir<sup>1382</sup>.

Şii'ler tefsîrde kelimelerin hakîki mânâlarından ziyade, kendi fikirlerini teyit etmek ve güçlü göstermek için mecaz ve işaretlere baş vurmuşlardır. Meselâ, {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} “Şarap ve kumarla şeytanın yapmak istediği tek şey, sizin aranızda düşmanlık ve kin salmak...”<sup>1383</sup> âyetindeki içki ve kumarı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olarak tefsîr etmişlerdir. {وَوَرَّثَ} {سُلَيْمَانَ دَاوُودَ} “Süleyman, Dâvûd'a varis oldu”<sup>1384</sup> âyetini Hz. Ali'nin Hz. Peygambere varis olmasına işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Yine onlar sahabe ve ezvac-i tahirata düşmanlıkları yüzünden Bakara sûresi 67. âyetinin Hz. Aişe'ye işaret ettiğini söylemişlerdir<sup>1385</sup>.

Sahabe döneminde oluşmaya başlayan bu ilk fırkaların o zaman için ciddi düşünce sistemleri, düşünürleri ve delile dayalı alt yapıları olmamıştır<sup>1386</sup>. Bunun en önemli sebeplerinden bir tanesi müslümanlar arasında meydana gelen ayrılıkların daha çok

<sup>1381</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 239, 240.

<sup>1382</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîrin Doğuşu...* s. 120; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 297.

<sup>1383</sup> Maide 5/91.

<sup>1384</sup> Neml 27/16

<sup>1385</sup> Zehebî, *el-İtticâhatü'l- münharife*, s. 61.

<sup>1386</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 18-22; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 120.

siyâsî bir hüviyete sahip olmasıdır<sup>1387</sup>. Çünkü bunlar, yeni oluşmuş ve genç İslâm toplumunun, başkalarına karşı değil öncelikle kendi yerini tayin ve tesbit teşebbüsleri olarak görülebilir. Diğer yandan bu faaliyetler, müslümanlar arasındaki akli spekülasyonlar ile İslâmı gittikçe katı bir yapıya götürmek isteyen bir harekete karşı bir tepki de olabilir<sup>1388</sup>. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu akımların sistemleşmesi asırlar almıştır. Tabii olarak bu süreçte meydana gelen siyâsî ve sosyal hâdiselerden müfessirler de etkilenmişler ve bağımsız bir tutum sergileyememişlerdir. Bu siyasi ve sosyal nedenler yüzünden müfessirler de akideye ait meseleleri uzun uzadıya işlemek zorunda kalmışlardır.

İlk dönem bu sosyal ve siyâsî kargaşadan sonra asırlarca tefsîr sukûnetli dönemler yaşamıştır. Ancak son asırlara gelindiğinde ise Batı, rönesans ve reformla başlayıp, aydınlanma, pozitivizm ve rasyonalizm gibi akımlarla sekülerleşmesini ve daha sonra da 19. ve 20. yüzyılda modernleşmesini gerçekleştirmiştir<sup>1389</sup>. Batıda yaşanan bu gelişmelerden İslâm dünyası da büyük ölçüde etkilenmiş, başka bir ifadeyle Batı İslâm dünyasını düşünce bazında da hakimiyeti altına almıştır.

Müslümanlar tarafından Batının askerî, siyâsî, ilmî ve ictimâî üstünlükleri farkedilince bir takım ıslahat girişimleri olmuştur. Bu süreçle birlikte, 17. yüzyıldan itibaren ıslahat faaliyetleri, yerini bir ölçüde devamı niteliğindeki klasik İslâm modernizmine bırakmıştır. Klasik İslâm modernizmi, “Modernizmin İslâm toplumu üzerindeki entellektüel, bilimsel ve sosyopolitik türden etkilerine verilen cevapları” ifade etmektedir<sup>1390</sup>. Bu akımın önde gelen temsilcileri, Cemaleddin Afgani, (1839-1897) Muhammed Abduh (1845-1905) ve Seyyid Ahmed Han (1817-1898) dır. Bu şahıslar daha önce yürürlüğe konulan ıslahatlardan etkilenerek farklı bir muhteva ile faaliyetlerini yürütmeye koyulmuşlardır. Bu düşünürler İslâm dünyasının yaşadığı sorunlara vurguda bulunmuşlar, canlılığın, değişimin ve müslümanlar arasında farklılığın sembolü olmuşlardır. Bu şahıslar arasında da tefsîrdeki ihtilâflar açısından en önemli kişi ise İctimâî-Edebi Tefsîr akımının kurucusu ve ustası olan Muhammed Abduh’tür.

<sup>1387</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 331; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 252.

<sup>1388</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 54.

<sup>1389</sup> Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 20.

<sup>1390</sup> Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 31.

Yine Batı'dan ve Batı'nın ilmi gelişmelerinden etkilenen ve müslümanların geri kalmışlığını kendisine dert ve ızdırap edinen Cevheri Tantavi de bütün ilmi verileri kullanarak hem Kur'ân'ın üstün konumunu göstermek hem müslüman evlatlara ilmi tahsil ve araştırmayı teşvik etmek için geniş hacimli ilmi bir tefsîr kaleme almıştır. Son dönem Batı'dan ve Batı'nın metin ve kutsal metin anlama teorilerinden etkilenen ve bunları Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya da uygulamaya çalışan bir diğer önemli şahsiyet de Pakistan asıllı bilgin Fazlur Rahmân'dır.

### 3.2.7.1. İlmî Tefsîr Medresesi

İlmî tefsîrin ilk örnekleri dirâyet tefsîrinin ortaya çıkışıyla başlamıştır. Bunda Abbasiler döneminde müslümanların Batı'yla karşılaşmalarının büyük etkisi olmuştur. Ne garip bir tecellidir ki ilmi tefsîrin ikinci defa hız kazanmasında yine müslümanların Batı'yla karşılaşmaları etkili olmuştur.

İlmi tefsîrin sistemli olarak ilk defa işlenmesi İmam Gazzâlî (ö.555/111) tarafından olmuştur. Gazzâlî, *İhyau ulumi'd-din* adlı eserinde, “Kur'ân'ın her kelimesinin zahir, batın, had ve matla olmak üzere dört anlamı vardır<sup>1391</sup>, rivâyetine dayanarak ve bazı alimleri referans kabul ederek Kur'ân'daki her kelimenin değişik anlamlara işaret ettiğini savunmuştur<sup>1392</sup>. Gazzâlî yine *Cevahiru'l-Kur'ân* adlı eserinde ise daha da iddialı konuşmuş, gelmiş geçmiş bütün ilimlerin hatta geçmişte olup da bugün unutulmuş ve insanlığın şu anda bilmediği ileride bilinecek olan bütün ilimlerin Kur'ân'da olduğunu belirtmiştir. Ona göre bütün ilimler Allah'ın sıfatlarının tecellileridir. Allah da ancak bu ilimler sayesinde gereği gibi bilinebilir. Meselâ Allah'ın Şâfi sıfatının tıp ilmi sayesinde bilinmesi gibi<sup>1393</sup>.

Gazzâlî'den sonra ilmi tefsîrin değişik örneklerine dirâyet tefsîrinin büyük ustası Fahrüddîn Râzî'de (ö.606/1209) rastlanılmaktadır. Râzî, *الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ* “O Rabbinize ki yeryüzünü size bir döşek, göğü de bir kubbe yaptı. Gökten yağmur indirip, onunla size rızık olarak çeşitli mahsuller çıkardı. Öyleyse siz gerçeği bilip dururken sakın

<sup>1391</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 31; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 417.

<sup>1392</sup> Gazzâlî, *İhyau ulûmi'd-dîn*, (trc. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 1974, I, 822; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 417, 418.

<sup>1393</sup> Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Dâru'l-ihyâi'l-ulûm, Beyrut, 1329, s. 44, 45; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 418, 419.

*Rabbimize eş koşmayın*<sup>1394</sup> âyetinin tefsîrinde “dünyanın sakin olup dönmediğini” söylemiştir<sup>1395</sup>. Kurtûbî de Râzî’nin yolundan giderek “*Hem O’dur ki yeri yaydı. Orada sağlam dağlar yükseltti, ırmaklar akıttı. Her meyvenin içinde iki eş yarattı. Sürekli olarak geceyi gündüze bürüyüp duruyor. Elbette bunlarda, iyice düşünen kimseler için, alacak nice dersler ve ibretler vardır*”<sup>1396</sup> âyetini tefsîrinde “düz ve sabit olduğunu sadece depremlerde dünyanın hareket halinde olduğunu” ifâde etmiştir<sup>1397</sup>. Ondan sonra, Ebu’l-Fadl el-Mursî (ö.655/1257) ve daha sonra Zerkeşî (794/1391) ile Suyûtî (ö.911/1505) de görülmektedir. Suyûtî, Kur’ân’ı ilimlerin kaynağı olarak görmüş ve Allah Teala’nın her şeyin ilmini Kur’ân’da belirttiğini söylemiştir. Suyûtî de Kirmânî den hareketle dünyanın düz olduğunu ifâde etmiştir<sup>1398</sup>. Suyûtî’den sonra ise ilmi tefsîr, müfessirlerin gündemini asırlarca nerdeyse hiç meşgul etmemiştir. Her ne kadar Katip Çelebi ve Erzurumlu İbrahim Hakkî’da bazı ilmi temalar işlense de bunları ilmi tefsîr mânâsında değerlendirmek biraz güçtür.

Gazzâlî, Fahrüddîn Râzî’de, Suyûtî ve Ebu’l-Fadl el-Mursî gibi alimler tarafından ele alınan ilmi tefsîr<sup>1399</sup> asırlarca kendi haline terkedilmiş ya da müslümanların gündemini pek fazla meşgul etmemiştir. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde ise durum biraz değişmiştir. Çünkü asırlarca müslümanlar tarafından hor ve küçük görülen Batı, ilim ve teknoloji de ilerlemiş hatta daha da ileri giderek İslâm ülkelerini istila etmeye başlamıştır. Batı’daki ilmi ve teknolojik gelişmeler bazı müslüman alimleri harekete geçirmiştir. Kur’ân’da çeşitli ilimlerden bahseden âyetler bir araya getirilmiş ve yeni zuhur eden ilmi nazariyelerle karşılaştırılmaya çalışılmış, söz konusu ilimlerin Kur’ân’a uyumu araştırılmıştır<sup>1400</sup>. Bilimsel tefsîr akımının ikinci döneminin ilk temsilcisi Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1888) dir<sup>1401</sup>. İskenderânî’yi Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî<sup>1402</sup> (ö.1320/1902) ve Gâzî Ahmed Muhtar Paşa<sup>1403</sup> (ö.1337/1918) takip etmiştir.

<sup>1394</sup> Bakara 2/22.

<sup>1395</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 236.

<sup>1396</sup> Ra’d 13/3.

<sup>1397</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, 280.

<sup>1398</sup> Bkz. Suyûtî, *İtkân*, II, 128, 129.

<sup>1399</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirîn*, II, 420, 425.

<sup>1400</sup> Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 227.

<sup>1401</sup> Muhammed bin Ahmed el-İskenderânî’nin bu alandaki eserinin adı; “*Keşfu’l-esrari’n-nuraniyyeti’l-Kur’âniyye*” dir; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirîn*, II, 435.

<sup>1402</sup> Seyyid Abdurrahman el-Kevakibî’nin eseri “*Tebâiu’l-istibdat ve mesâiru’l-isti’bâd*” dir; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-müfessirîn*, II, 435,436.

<sup>1403</sup> Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın eseri ise “*Serâiru’l-Kur’ân*” dir.

İlmi tefsîrin en güzel örneklerini ise Tantâvî Cevherî (ö.1359/1940) vermiştir. *el-Cevâhir fî tefsîri'l- Kur'ân* adıyla bir tefsîr yazmıştır. Tantâvî, bu tefsîrinde müslümanları içinde buldukları gaflet uykusundan uyandırmak amacıyla Kur'ân âyetlerini muasır ilimleri kullanarak tefsîr ve te'vîl etmiştir. Bu tefsîrinde o, her türlü kitap, ansiklopedi, günlük gazete, kongre, konferans, mektup, hatırat, seyahatlerden alıntı yapmış hatta rüya ve düşüncelerini eklemiştir. Tefsîrde böyle bir metot ilk defa onunla kullanılmıştır. Bu usulü ile müellif müslümanları yerde ve gökte cereyan eden tabiat olaylarından, sosyal olaylardan haberdar edip tekrar eski ihtişamlı dönemlerine döndürmek istemekte, ilim, fikir, sanat ve teknolojiye ayak uydurtup gafletten kurtulmalarını istemektedir.<sup>1404</sup> Aynı zamanda ona göre ilimle fenle uğraşmak fıkıhtan çok daha önemlidir görüşünü fıkıhla ilgili 150 âyet varken ilim ve fenle ilgili 750 âyet bulunduğunu söyleyerek delillendirmiştir<sup>1405</sup>.

Meselâ, Tantâvî Cevherî, Şûrâ sûresi 80. âyeti tefsîr ederken diğer müfessirlerden farklı olarak tıp ilminin doğuşu hakkında bir çok malumat verir. Ona göre tıp ilmi, tecrübe, ilham, tesadüf ve ittifâk sonucu oluşmuş ve sistemleşmiştir. Bunların yanında tıp ilminin oluşmasında daha birçok etkenleri de sayıp, kadim milletlerin tıbları hakkında bilgiler verir. Hiyoroglif yazmalarından deliller getirerek bugünkü tıp ilmi seviyesine Mısırlıların binlerce sene önce ulaştıklarını iddia eder<sup>1406</sup>. Yine Tantâvî, Tâhâ sûresi 5. ve 6. âyetlerini tefsîr ederken “Rahman’ın arşa istiva etmesi”ni semavat ve yüce alem olarak zikretmiştir. “Yerde bulunanlarla” insanların kastedildiğini, “Her iki arasındaki” lafzının da bulutlar ve elektriğe işaret ettiğini belirtmiştir. “toprağın altında bulunanlarla da Yemen, Mısır gibi şehirlerde bulunan tarihi eserler ve toprak altında bulunan kadim yerleşim yerlerine işaret ettiğini söylemektedir<sup>1407</sup>. Cevherî’nin cinlerin yaratılışı ile ilgili olarak da cinlerin kırmızı, sarı ve yeşil renkten ateşlerin karışımından yaratıldığını söyleyip mearic’in buna delalet ettiğini söylemektedir<sup>1408</sup>.

<sup>1404</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 443; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s.770, 771; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 227, 228.

<sup>1405</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l- Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Mısır t.s. I, 3; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 443.

<sup>1406</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l- Kur'ân*, XIII, 49-53.

<sup>1407</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l- Kur'ân*, X, 66; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 448,449.

<sup>1408</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l- Kur'ân*, XXIV, 207; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirûn*, II, 449.



### 3.2.7.2. İctimâî-Edebî Tefsîr Medresesi

Müslümanların Batı karşısında gerilemesi bundan da öte sömürge durumuna düşmesi bazı müfessirler tarafından Kur'ân'ın anlaşılmasına bağlanmıştır. Tefsîr, tedvîn ve gelişimini tamamladıktan sonra asırlarca aynı minval üzere seyretmiştir. Ancak bu zaman zarfında hiç gelişip ilerlemediği ve müslümanların dertlerine derman olmadığı anlaşılmalıdır. Yoksa geçmiş ulema ve müfessirlere karşı haksızlık ve vefasızlık yapılmış olur.

Batının ilim ve teknoloji de ilerleyip müslümanları hakimiyeti altına almalarının faturası bazı müslümanlarca İslâm dinine kesilirken bazı müslüman alimler tarafından da müfessirlere kesilmiştir. Geçmiş müfessirlerin Kur'ân'ı iyi ve amacına uygun tefsîr etmediklerini, gereksiz konu ve ayrıntılar üzerinde sıkça durduklarını söyleyerek eleştirmiştir. Onun için bu akımın temsilcileri tefsîri, kuruluk ve durgunluktan kurtarmaya, Kur'ân'ın hidâyetinden insanları faydalandırmaya çalışmışlardır<sup>1409</sup>.

Abduh müslümanların geri kalmışlıktan kurtulmaları için bütün müslümanların Kur'ân'a sarılmalarını salık vermiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm asırlar boyunca hem bir hidâyet rehberi olmuş hem de müslümanlara ıslah yollarını göstermiştir. Bidâyette Araplar dağınık halde iken Kur'ân sayesinde bir araya gelmişler, büyük fetihler gerçekleştirip insanlık için en hayırlı ümmet olmuşlardır. Müslümanlar Kur'ân'ı hakkıyla anlayıp ona tâbi oldukları zaman hükümrân olmuşlar, ondan uzaklaştıkları zaman da zillete düşmüşlerdir. Onun için Muhammed Abduh, tefsîri durgunluk ve donukluktan kurtarmak, müslümanları terbiye etmek ve onların kalplerine imân nurunu yaymak için Kur'ân'ı anlama ve yorumlama işine çok önem vermiştir. Onun için onun tefsîrdeki bu metodu yeni ufuklar açmış, asrındaki ıslah, tevcih, tefsîr ve şeriat alanlarında çok etkili olmuştur. Aslına bakılırsa Abduh'ün başlattığı bu akım akla hürriyete önem verme ve geçmiş müfessirlere bir baş kaldırı niteliği taşımıştır. Onun için bu iki husûs onun tefsîrinin nirengi noktalarını oluşturmaktadır. Bunun dışında Abduh tefsîrinde gaye olarak insanların dünya ve ahiret saadetlerini esas almıştır. Bundan dolayı, bu gayeyi gözetmeyen müfessirleri Abduh çok kötü bir şekilde eleştirir.

---

<sup>1409</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 776.

Ona göre pekçok müfessir Kur'ân'ın gerçek maksad ve hedefini bırakmış, meani, nahiv ve fıkhi ihtilâflar gibi konularla çok zaman kaybetmişlerdir<sup>1410</sup>.

Abduh'a göre iki türlü tefsîr vardır. Bunlardan birincisi lafız tahlili, cümle i'rabı, nahiv, meânî gibi ilimlerin alıştırmaya olan kuru ve Allah'ın kitabından uzaklaştıran tefsîr, ikincisi ise "hüden ve rahmeten" amacı doğrultusunda yapılan tefsîrdir<sup>1411</sup>. Tefsîr insanları irşad etmeli onları dünya ve ahiret saadetine ulaştırmalıdır<sup>1412</sup>. Abduh'un yakındığı bir diğer durum da müfessirlerin Kur'ân'ı kendi mezheplerine delil göstermek istemeleridir<sup>1413</sup>. Abduh, müfessirlerin kahir ekseriyetinden hoşlanmadığı için onların tefsîrleri ile de ilgilenmemiş ve bunu da şöyle açıklamıştır. "Allah kıyamet günü bize insanların sözlerini değil, Kur'ân ve sünnete ittiba edip etmediğimizden hesaba çekecektir"<sup>1414</sup>. Abduh'un tefsîrinin özelliklerinden bir diğeri de yorumlarında İsrâiliyyat ve mevzû hadîslere hiç yer vermemesidir<sup>1415</sup>.

Abduh'un tefsîrdeki farklılaşmaya yol açan görüşlerinin en güzel örneği Fil Suresi tefsîri ve cinler hakkında yaptığı açıklamalar o dönemin pozitivizm ve sekülerizm gibi bir takım akımların etkisinde kalarak Fil vak'asındaki kuşların sinek ve sivri sinek nevinden bir şeyler olabileceğini<sup>1416</sup>, cinlerden kastedilen şeyin aslında mikroplar olduğunu söylemiştir. Abduh'un dikkat çeken görüşlerinden biri de Darwin nazariyesinin Kur'ân'a uygulanmasının mümkün olduğunu söylemesidir.

Yukarıda zikredilen Abduh'un görüşleri kendisinden sonra Muhammed Reşid Rıza, Muhammed Mustafa el-Merağî, Ahmed Mustafa el-Merağî, Abdullah Draz, Mahmud Şeltut ve Seyyid Kutup<sup>1417</sup> tarafından devam ettirilmiştir.

<sup>1410</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 780, 781.

<sup>1411</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s., I, 24, 25; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, I, 486,487.

<sup>1412</sup> Abduh, *Tefsîru Menar*, I, 17-19.

<sup>1413</sup> Abduh, *Tefsîr-u Menar*, I, 15; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, II, 487.

<sup>1414</sup> Abduh, *Tefsîr-u Menar*, I, 26.

<sup>1415</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 777.

<sup>1416</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*, Matbaatü mecelleti'l-menâr, Mısır h. 1320, s. 160.

<sup>1417</sup> Seyyid Kutup, Said Şimşek tarafından aksiyon ve dava ekolünün kurucusu ve temsilcisi olarak ifade edilmiştir. Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s. 155-169; Muhsin Demirci ise Seyyid Kutup'u ictimâî tefsîr ekolü sınıfına dahil etmiştir. Bkz. Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 235.

### 3.2.7.3. Modernist Tefsîr Medresesinin Ortaya Çıkması

Bu tefsîr yöntemi ilk olarak Hindistan'da ve Mısır'da ortaya çıkmıştır. Hindistan'daki temsilcileri Seyyid Ahmed Han (ö.1316/1819) ve Seyyid Emir Ali (ö.1347/1928)'dir. Aynı zaman da bunlara “*Hind İslâm Modernistleri*” denilmektedir. Mısır'daki temsilcileri ise Cemaleddin Afgânî (ö.1315/1817), Muhammed Abduh<sup>1418</sup> (ö.1323/1905) ve Muhammed Ebu Zeyd'dir. Bunlara da “*Mısır İslâm Modernistleri*” denilmektedir.

Seyyid Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinde Batılı anlayışın etkisinde kalarak kainatta sebep-sonuç prensibini savunmuştur. Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve onları yürürlüğe koymuştur. Bu yüzden kainatta kanunlara aykırı hiç bir şey görülmemektedir. Bu anlayıştan yola çıkan Ahmed Han, peygamberlerin mucizelerini ve velilerin kerametlerini kabul etmeyip bunlarla ilgili nassları tabiat kanunlarına göre açıklamaktadır. Onun için o, miracı beş duyuya ters olduğu için reddetmiş, Bakara 260. âyetinde anlatılan kuşların dirilme hadisesini de rüyada gerçekleşen bir olay olduğunu söylemiştir<sup>1419</sup>.

Ahmed Han kendisini Batı rasyonalizmine o kadar kaptırmıştır ki, o melekleri, insandaki hissi şuur, yaratılmış nesnelere tabiatları olarak, cinleri şer, hastalık ve olumsuzluklar, şeytanı nefs'le açıklamıştır. Meleği kabul etmediği için de Peygamberlerin vahyi meleklerle değil de kendi kabiliyetleriyle aldığını söylemiştir<sup>1420</sup>.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'ân naslarını aklî bir metotla yorumlaması, hâdiselerin anlam yönünden akıl ve dirâyetle tesbit edileceğini söylemesi, onun 19. asır Batı determinist tabiat felsefesinden etkilendiğini göstermektedir. Onun batı hayranlığı ve sebep-sonuç ilişkisi teorileri de bu anlayışın bir neticesidir.

İctimâî tefsîrde ifâde edildiği gibi Muhammed Abduh'un Fil sûresindeki kuşlar ve cinler konusundaki görüşleri Seyyid Ahmed Han'la nerdeyse örtüşmektedir. Çünkü Abduh

<sup>1418</sup> Muhammed Abduh, İctimâî tefsîrin kurucusu olduğu için onu İctimâî tefsîre, Modernistlerle aynı söylemi paşlatığı için de Klasik Modernist Tefsîr Medresesi'ne dahil etmek mümkündür.

<sup>1419</sup> Birişik, Abdülhamit, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul 2001, 340; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 240, 241.

\* Buradaki nefis'den maksad da nefis-i emmaredir.

<sup>1420</sup> Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 334, 335; Öz, Mustafa, “Seyyid Ahmed Han”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1989, II, 74.

aynı zamanda determinist bir te'vîcidir. Bunların yanında ister Hindistan olsun isterse Mısır olsun neredeyse bütün klasik İslâm Modernistleri aynı görüş ve söylemi paylaşmaktadırlar.

Klasik modernist tefsîr medresesinin ardından ondan biraz daha farklı olan başka bir tefsîr ekolünün ortaya çıktığı görülmektedir. Buna da çağdaş, tarihselci veya neo-modernist isimlerinden herhangi biriyle isimlendirmek mümkündür. Bu tefsîr akımının en önemli temsilcisi Fazlur Rahmân'dır. Fazlur Rahmân önce klasik modernizmle ilgilenmiş ardından da bu akımın pekçok kusur ve eksikliklerinin olduğunu müşahade etmiştir. Bunun sonucunda da yeni bir proje/metodoloji üretmek için say-ü gayret sarfetmiştir. Onun gayesi İslâmın ana kaynakları olan Kur'ân ve sünnetin yeniden yorumlanarak hayatın içine sokulup yaşanmasıdır. Ona göre Kur'ân'ın anlaşılma yönü ile ilgilenmeli, estetik güzelliği ve edebi üslubu gibi şeylerle vakit kaybetmemelidir. Bunun sonucunda geliştirilen yeni bir tefsîr metodolojisiyle Kur'ân müslümanların modern dünyadaki sorunlarını çözümlenecek ve bu alandaki ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tefsîr edilmelidir<sup>1421</sup>.

Fazlur Rahmân'a göre Kur'ân hem lafızlarının kaynağı hem de içerik olarak tarihsel bir metindir. Çünkü Kur'ân, vahye muhatap olan Peygamberin zihninde ve toplumsal şartlarda oluşmuş birtakım tezahürlerdir. Yani Peygamberliğin tarihselliği içerisinde oluşmuştur. Bundan dolayı Kur'ân için başka tarihsellikler söz konusu olduğunda o yine başka şekillerde ifâde edilebilir ve uygulamaya konulabilir. Onun için Kur'ân ebediyen geçerli tek dışı vurdur<sup>1422</sup>. Kur'ân metni ya açıkça Hz. Peygamber tarafından yazılmıştır; ya da kalbinde oluşan ilham ve yansımalar onun tarafından kelama dökülüp yazıya geçirilmiştir. İlhamlar ona ait olamasa bile, lafız peygambere aittir. Bu lafızlar onun dil bilgisi ve ifâde gücünün bir ürünüdür. Dil belli bir kültüre ait olduğu için de Kur'ân'da tarihsellik söz konusudur. Böyle olduğu için peygamber kendi bilgi, dil, eğitim seviyesi ve içerisinde yaşadığı sosyal çevre ve bu çevrenin etkisiyle Kur'ân'ı meydana getirmiştir<sup>1423</sup>. Fazlur Rahmân, Kur'ân'ı oluşturan hem lafızların hem de mânâların tarihsel olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre içerik de, Hz. Peygamber'in

---

<sup>1421</sup>Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (trc. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 71; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 247.

<sup>1422</sup>Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara 1987 s. 186; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 247.

<sup>1423</sup>Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, s. 80, 81.

peygamberliği sürecinde ortaya çıkan sorun ve durumlara verilen cevaplardan, özellikle Mekke toplumundaki ticari sorunları çözmeye çalışan nasslardan oluşmaktadır<sup>1424</sup>.

Kur'ân'ı anlama ile ilgili de farklı metodolojiler geliştirmeye çalışan Fazlur Rahmân, ilk olarak günümüzden yani yaşanan tarihsel ortamdan Kur'ân'ın indiği tarihsel ortama gitmeyi; ikinci bir adım olarak Kur'ân'ın nazil olduğu dönemden günümüze gelmeyi tavsiye etmiştir. Buna göre burada yapılması gereken ilk hareket özelden genele, yani Kur'ân'ın bazı âyetlerinin genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine; diğeri de genelden özele doğru yapılan bir ameliyye ile Kur'ân'ın hükümlerinin uygulanırlığını günümüze taşımaktır. Entellektüel bir çabayla çıkarılan söz konusu ilke şu andaki tarihsel ortama uyum sağlayacak şekilde olmalıdır. Bunun gerçekleşmesi için de tarihsel ortamın çok iyi bilinmesi ve onu oluşturan şartların çok iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Çünkü mevcut durum ancak bu yolla değerlendirilebilir ve gereken değişiklikler de ancak bu sayede yapılabilir<sup>1425</sup>.

Fazlur Rahmân'ın ikinci farklı görüşü de icthât'tır. Onun tarihselciliğiyle yakından alakası olan icthât anlayışı sayesinde günümüz problemleri kendiliğinden çözülecektir. Ona göre başta banka faizi olmak üzere, çok evlilik, kadınların şahitliği, miras, zekat ve daha bir çok konu kendiliğinden çözülecektir<sup>1426</sup>.

### 3.3. Nakilleden Kaynaklanan İhtilâflar

Tefsîr usûlünde Kur'ân'ın yorumlanmasında hadîsler, sebab-i nüzûl, nesh meselesi, selevin tefsîre dair malumatları ile isrâiliyyât gibi haricî unsurlar söz konusudur. Örneğin sebab-i nüzûl, özellikle müteaddid ve sahihleme problemi olduğunda çok önemli sorunlar çıkartmaktadır. İsnadı ve metnindeki kopukluklarla önümüzde duran Hz. Peygamberin bazı hadîsleri ve bakış açısına göre anlam kazanan nesh meselesi vardır. Kısaca isrâiliyyât denilen önceki ümmetlerin kutsal kitapları ile bunları sarıp sarmalayan tarihi rivâyetler vardır. Tefsîrdeki ihtilâfa etki etmesi sebebiyle bu bölümde yukarıda sayılan nakillere ayrılmıştır.

<sup>1424</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (trc. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 73.

<sup>1425</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 73; Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001, s. 175.

<sup>1426</sup> Fazlur Rahmân, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (trc. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 95-103.

### 3.3.1. Hadîsler

İslâm'da dinin temel kaynaklarından ikincisi sünnettir. Tefsîre konu olan Kur'ân'ın sübutü kat'i; hadîsler ise, tevâtürle sabit olanlar dışında, zannîdir. Sünnet Kur'ân'ın açıklayıcısıdır. Zaten ilk müfessir de Resûlullah (s.a.s)'dir. Ancak sünnetten bir kısmının sübutunun zannî olması sebebiyle bazı müfessirler her sünnete itibar etmemişlerdir. Bunun yanında müfessirlerin bazı hadîslere muttali olmamaları, sübûtunda, sıhhatinde şüphe etmeleri ve mürsel hadîsleri tefsîrlerinde kullanıp kullanmamaları gibi sebeplerden dolayı tefsîrde ihtilâflar meydana gelmiştir.

Müfessirlerin Hz. Peygamber (s.a.s)'in sünneti hakkındaki bilgileri aynı seviyede değildir. Başta sahabe olmak üzere bütün müfessirlerin sünnete ittila dereceleri arasında farklılıkların olduğu bilinen bir gerçektir. Hadîs külliyyatı içerisinde Hz. Peygambere en yakın sahabilerin bile bilmediği bir haberi yanında fazla bulunmayan sahâbîlerin bildiğini gösteren pekçok örnekler vardır. Meselâ, miras âyetlerinde ana-baba ve evlatlara ne kadar miktarda verileceği Kur'ân'da bildirilmişken nine bunun dışında kalmıştır<sup>1427</sup>. Kubeysa b. Züeyb'in rivâyetine göre torunu vefat etmiş bir kadın, Hz. Ebû Bekir'e gelerek "Dinde ölen torunumun malından benim de hakkımın olduğu söylendi" dediğinde Hz. Ebû Bekir, "Allah'ın kitabında senin için bir hak bulmuyorum. Hz. Peygamber'den bu konu ile ilgili de bir hüküm duymadım, şimdi sen git ben sonra insanlara sorup öğreneyim" demiş. Hz. Ebû Bekir, bu durumu sahabeye sorduklarında Muğire b. Şu'be, Hz. Peygamberin nineye altıda bir hisse verilmesine şahitlik yapmıştır. Hz. Ebû Bekir, bu konuda başka bir şahit istediğinde, Muğire, Muhammed b. Mesleme'yi şahit göstermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, o kadına altıda bir hisse vermiştir<sup>1428</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'de kocası ölen kadının iddeti *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ* {*Sizden vefat edenlerin eşlerinin evlenebilmeleri için dört ay on gün iddet beklemeleri gerekir*}<sup>1429</sup> âyetiyle; mihrî de *وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ* {*Bir mehir belirlemiş olarak, kendilerine dokunmadan eşlerinizi boşarsanız, bu takdirde belirlediğiniz mehrin*

<sup>1427</sup> Bakz. Nisâ 4/7-14.

<sup>1428</sup> Tirmîzî, "Ferâiz" 12.

<sup>1429</sup> Bakara 2/234.

*yarısını vermeniz gerekir*<sup>1430</sup> vb. âyetlerle bildirmesine rağmen mihiri belirlenmeden önce evlenmiş ancak birlikte olunmamış koca ve eşin durumu açıkça belirtilmemiştir.

Mihri belirlenmeden evlenen ve zifaf gerçekleşmeden kocası ölen kadının durumu konusunda sahabe döneminde müfessirler arasında ihtilâflar çıkmıştır. Alkame ve Esved'den rivâyet olunduğuna göre İbn Mes'ûd'a mihiri belirlenmeden önce evlenen ve kocası ölen kadının mihiri, iddeti ve mirasçılığı konusunda bir soru sorulmuş, o da bu konuda Hz. Peygamber(s.a.s)'in bir hükmünün olup olmadığını bilmediğini söylemiştir. Sahabe arasında bu tartışılmaya başlanmış ve yaklaşık bir ay sürmüştür. Bir neticeye varılamayınca İbn Mes'ûd, “o kadına eksiksiz ve fazlasız olarak önce mihr-i misil, sonra da mirastan hissesi verilmelidir. Kadın yeni bir evlilik yapabilmesi için de iddet beklemesi gerekmektedir” demiştir. Orada bulunan sahabeden Makil b. Sinan, Berva' bnt. Vaşık adlı kadın hakkında Hz. Peygamber (s.a.s)'in de böyle hüküm verdiğini söylemiştir”. İbn Mes'ûd ise bu duruma çok sevinmiştir<sup>1431</sup>. Burada ortaya çıkan bir problem karşısında bir hadîsin bilinmeyişi veya olmayışı ihtilâfa sebep olmaktadır. Nitekim bu konudaki tartışma ne Makil b. Sinan'ın bu konudaki hadîsiyle ne de İbn Mes'ûd'un fetvasıyla bitmiştir. Meselâ, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, İbn Abbâs ve İbn Ömer bu kadının sadece mirasçı olacağını, iddetini de bekleyeceğini ancak mihir almayacağını söylemişlerdir<sup>1432</sup>. Hz. Ali bu meselede kocanın ölümünü talakla aynı görmüştür. O, Kur'ân-ı Kerîm'de { لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً } “*Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur*”<sup>1433</sup> âyetinden yola çıkmıştır. Hz. Ali, koca nasıl hanımıyla beraber olmadan onu boşadığında mehir vermesi gerekmiyorsa ölüm durumunda da verilmesi gerekmez görüşünde olmuştur. İbn Mes'ûd ise talakla ölümün birbirinden farklı şeyler olduğunu düşünerek ve Makil'den de rivâyet edilen hadîsi hesaba katarak mihir de verilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur.

Tefsîrde hadîs kaynaklı ihtilâfların bir başka nedeni de bazı hadîslerin sübutunda şüphelerin olmasıdır. Çünkü sünnet Hz. Peygamberin sağlığında tam olarak yazılmamış ve toplanmamıştır. Hz. Peygamber Kur'ân'la sünnetin karıştırılma endişesini taşıyarak

<sup>1430</sup> Bakara 2/237.

<sup>1431</sup> Ebû Dâvûd “Nikâh” 31; Tirmîzî, “Nikâh” 48; Nesâî, “Nikâh” 68.

<sup>1432</sup> Tirmîzî, “Nikâh” 44.

<sup>1433</sup> Bakara 2/236.

“Benden Kur’ân dışında bir şey yazmayınız” buyurmuşlardır<sup>1434</sup>. Bu nedenle Hz. Peygamberin vefatının akabinde ona isnat edilen bazı hadîsler hakkında değişik şüpheler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sahâbîler Hz. Peygambere isnat edilen her rivâyeti kayıtsız şartsız kabul etmemişler, bunları bir takım tenkid ve kriterlere tabi tutmuşlardır. Sahâbîler bir haberin Resûlullah’tan geldiğine kani olduklarında ise kendi şahsi fikirlerinden hemen vaz geçmişlerdir. Tam kani olmadıklarında ise başka delillerle beraber bu hadîsi anlamaya çalışmışlardır. Meselâ Kur’ân-ı Kerîm’de { وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا } *...Yolculuk dışında cünüp iken de gusletmedikçe namaz kılmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz, veya tuvaletten gelmiş yahut hanımlarınızla yatmış olur da gusledecek su bulamazsanız, O vakit temiz toprağa teyemmüm edin, arınmak niyetiyle yüzünüze ve ellerinize meshedin. Muhakkak ki Allah afîv ve gafurdur*”<sup>1435</sup> âyetinin tefsîri hakkında sahâbîler ihtilâf etmişlerdir.

Sahabeden bir adam Hz. Ömer’in yanına gelerek “Ben cünüp oldum ve su bulamadım bu durumda ne yapacağım? Hz. Ömer “namaz kılma” kılma diye cevap verince Ammar, Hz. Ömer’e “Ey müminlerin emiri! Sen ve ben bir seriyyede beraberdik de ikimiz de cünüp olmuştuk. Ben toprağa yuvarlanarak teyemmüm yapmış ve namaz kılmış sen ise namaz kılmamıştın. Bu durumu duyan Resûlullah (s.a.s) “Ellerinle yere vurman, sonra da üfleyip yüzüne ve ellerine sürmen yeterliydi” demişti. Hz. Ömer, Ammar’a “Ey Ammar Allah’tan kork!” diye karşılık vermiş, Ammar ise “istersen bu hadîsi kimseye söylemem” demiştir<sup>1436</sup>. Bu konu ile ilgili tartışmalar daha sonra diğer sahâbîler arasında da tartışılmaya başlanmış, İbn Mes’ûd Hz. Ömer’le aynı görüşü paylaşarak uzun süre de olsa yıkanınca kadar namaz kılınamayacağı görüşünde, Ebû Mûsâ ise teyemmümle namazın kılınabileceği görüşünde olmuştur<sup>1437</sup>.

Tefsîrde hadîs kaynaklı ihtilâfların bir nedeni de bazı hadîslerin sıhhatinde müfessirlerin şüphe etmeleridir. Hz. Osman’ın asiler tarafından şehadetiyle müslümanlar arasında baş gösteren iç karışıklıklar Cemel, Sıffin gibi savaşlarda daha da artmış Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’in şehadetleriyle zirveye çıkmıştır. Ardarda yaşanan bu olumsuz durumlar

<sup>1434</sup> Müslim “Zühd” 16.

<sup>1435</sup> Nisâ 4/43.

<sup>1436</sup> Buhârî, “Teyemmüm” 4; Müslim “Hayz” 110.

<sup>1437</sup> Müslim “Hayz” 110.



müslümanlar arasında bazı siyâsî, sosyal ve mezhebî bölünmelere neden olmuştur. Bu kargaşa içerisinde bazı insanlar Hz. Peygamber (s.a.s)’e hadîs isnadında bulunmuşlardır. Bu devre kadar müslümanlar arasında eksik ve yanlış anlamalardan kaynaklanan hadîs problemleri yaşanırken iç karışıklıklarla beraber buna bir de mevzû hadîsler eklenmiştir. Bundan dolayı bir müfessir, elde ettiği hadîsi tefsîrinde direkt kullanmamış, çünkü bazı hadîslerin senet veya metninde Hz. Peygamber(s.a.s)’e aidiyeti konusunda ihtilâflar çıkmıştır. Bir diğer müfessir de söz konusu hadîsi tefsîrinde kullanmakta bir beis görmemiş ve onu tefsîrine almayı ihmal etmemiştir. Meselâ, meclis muhayyerliği ile ilgili hadîs, sahih olmasına rağmen fukahâ-i seb‘a (yedi fakih) arasında gündeme gelmediği için Ebû Hanife ve İmam Malik bu hadîsin sıhhatinde şüphe etmişler ve bunu sağlam kabul etmemişlerdir. Buna karşılık İmam Şafii, fukahâ-i seb‘a arasında bilinmemesinin sahihliğinden yola çıkarak meclis muhayyerliğini kabul etmiştir<sup>1438</sup>.

Tefsîrde hadîslerden kaynaklanan ihtilâflardan bir diğeri de mürsel hadîslerin kullanılması meselesidir. “Mürsel hadîs” sahabe olmayanların, sahabi ravisini zikretmeden Hz. Peygambere isnat ettikleri söz, fiil ve takrir olarak tarif edilebilir<sup>1439</sup>. Mürsel hadîslerin kaynak değeri tefsîrde müfessirler arasında meydana gelen ihtilâflardan bir tanesidir. Özellikle mürsel hadîslerin etkisi ahkâm âyetlerinde daha da belirgindir. Meselâ, Ebu Hanife, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihler ahkâm âyetlerinin tefsîrinde -aralarında bazı farklar olsa da- mürsel hadîsleri râvîlerin adil olmaları şartıyla kabul etmişlerdir. Şafii, Zahirîler ve muhaddisler ise onun hüccetliğini kabul etmemişlerdir<sup>1440</sup>.

Meselâ, kadına dokunulunca abdestin bozulup bozulamayacağı meselesinde kırâatten kaynaklanan ihtilâfların yanında mürsel hadîslerin delil olarak kullanılıp kullanılmama meselesi de vardır. { أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْعَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً } “...Veya ihtiyaç gidermekten gelmiş yahut hanımlarınıza dokunmuş olur da gusledecek su bulamazsanız,...”<sup>1441</sup>. Nisâ ve Mâide surelerinde geçen أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ “yahut hanımlarınıza dokunmuş olur da, ibaresi hem el ile dokunmak hem de cinsel ilişki

<sup>1438</sup> Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, I, 316.

<sup>1439</sup> Nevevî, *et-Takrîb*, Mektebetü Muhammed Ali Sabih, y.s. 1969, s.9; Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1993, I, 159.

<sup>1440</sup> Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, I, 162-169.

<sup>1441</sup> Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

olarak tefsîr edilmiştir<sup>1442</sup>. Cinsel ilişki kurulduğu takdirde gusul abdestinin alınması gerekmektedir. Bunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak “El ile normal olarak dokunma” şeklinde yani Hamza ve Kisâî’den elifsiz olarak gelen sülâsiden **لمَسَّتْ** şeklinde okunan kırâate göre kadına dokunulduğu takdirde de abdest alıp almama konusunda tefsîrde ihtilâflar vardır. İbrahim Teymî, Hz. Aişe’nin “Hz. Peygamber (s.a.s), abdestliken eşlerinden bazısını öper, sonra da abdestini tazelemeden namaz kılardı”<sup>1443</sup>. İbrahim Teymî’nin bu hadîsi Hz. Aişe’den dinleme ihtimali çok düşük olduğu için bu mürsel bir hadîstir. Ancak Ebu Hanife, bu hadîse binâen kadına dokunulma sonucu abdestin bozulmayacağı kanaatinde olurken, Şâfiî, mürsel hadîslerin zaaf noktalarından dolayı kadına normal dokunma sonucu abdestin tazelenmesi görüşünde olmuştur<sup>1444</sup>.

### 3.3.2. Sebeb-i Nüzûl

Sebeb-i nüzûl, “sebeb” ve “nüzûl” kelimelerin oluşmuş bir izafet terkididir. Sebeb lügatte, “metod, tutulan yol, işaret vasıta ve vesîle” mânâlarına gelmektedir<sup>1445</sup>. Bunun yanında arzu edilen maksada ulaştıran her şeye de sebep denilmektedir<sup>1446</sup>. Nüzûl kelimesi ise nezele fiilinden mastardır. Nezele lügatte, “inmek veya yukarıdan aşağıya iniş” mânâlarına gelmektedir<sup>1447</sup>. Aynı kökten türemiş olan “inzâl” ve “tenzîl” mastarları ise “indirmek” anlamlarına gelmektedir. Ancak “inzal”le topyekün indirme kastedilirken, “tenzil”le ise münecemen, peyderpey, parça parça ve bölüm bölüm indirme mânâları kastedilmektedir<sup>1448</sup>. Sebeb-i nüzûl, terim olarak, “Hz. Muhammed’in peygamberliği döneminde vuku bulan hâdiselere, Kur’ân’ın bir veya birkaç âyetinin inmesine yahut da sûre ve sûrelerin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Resûlullah’a sorulan sorular” anlamına gelmektedir<sup>1449</sup>.

Sebeb-i nüzûl açısından Kur’ân âyetleri iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, muayyen ve özel bir sebebe bağlı olmadan, genel nüzûl sebebiyle bir hükmü ortaya

<sup>1442</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 187, 188; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 476-478.

<sup>1443</sup> Nesâî, “Tahâre” 121.

<sup>1444</sup> Heytu, Muhammed Hasan, *el-Mu'cizâtü'l-Kur'âniyye*, Müessetü'r-risâle, Beyrut 1989, s. 73-86.

<sup>1445</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 220.

<sup>1446</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru't-türâs, Kahire 1393/1973, s. 464.

<sup>1447</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 488; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 656.

<sup>1448</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 489.

<sup>1449</sup> Geniş bilgi için bkz. Zekeşî, *Burhân*, I, 13; Zürkânî, *Menâhil*, I, 106; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 132; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 79, 80; Demirci, Muhsin, “Esbâb-ı nüzûl”, *DİA*, İsam Yay., XI, 360.

koymak için nazil olanlar; ikincisi de, belli bir sebebe, hâdiseye ve duruma bağlı olarak nazil olanlardır. Sebeb-i nüzûl, ikinci kısma giren âyetlerin inişiyile ilgili rivâyetleri konu edinen bir Kur’ân ilmidir. Meselâ, Nisâ sûresi 43. âyeti bir hâdiseye binâen nazil olmuştur. Hz. Ali, “Bir gün Abdurrahman b. Avf, bir yemek ziyafetine bizleri davet etti. Yemekte içki de vardı. İçki bizi sarhoş etmişti ki namaz vakti girdi. Namazı kıldırmak için beni imam tayin ettiler. Ben de namaz kıldırırken Kâfirûn sûresini, “*De ki: Ey kâfirler! Ben sizin ibadet ettiklerinize ibadet etmem. Biz sizin ibadet ettiğinize ibadet ederiz*” şeklinde yanlış okudum. Bunun üzerine { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ } “*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi hakkıyla bilmedikçe namaza yaklaşmayın*”<sup>1450</sup> âyeti indirildi<sup>1451</sup>. Bazı âyetlerde özel bir duruma binân nazil olmuşlardır. Meselâ Hz. Ömer Resûlullah’a “Ey Allah’ın resûlü! İbrahim’in makamını namaz yeri edilenelim” dediğinde { وَأَخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا } “*Makam-ı İbrâhim’i namazgâh edininiz!*”<sup>1452</sup> âyeti nâzil olmuştur<sup>1453</sup>.

Bazen de tefsîrde bir âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak birden çok rivâyet vardır. Bu rivâyetlerden bazıları da aynı hâdiseyi konu edinmiş olsalar bile, yer, zaman ve mekan konusunda farklılıklar göstermiştir. Bu farklılıklar da tefsîrde ihtilâflara ve farklı yorumlara sebep olmuştur.

Meselâ, Bakara sûresinde { إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ } “*İnkâra saplananları ise ister uyar ister uyarma onlar için birdir, imana gelmezler*”<sup>1454</sup> şeklinde ifâde edilen “kâfirler” hakkında değişik nüzûl sebepleri rivâyet olunmuştur. İbn Abbâs’ın rivâyetine göre, “Hz. Peygamber bütün insanların iman etmesini ve Allah’ın hak yoluna uymalarını çok isterdi. Medine’ye hicretin akabinde orada bulunan yahûdiler ve reisleri bile bile İslâm’la ve Resûlullah’la alay ediyorlar, inkar ve olumsuzluklarda ileri gidiyorlardı. Bunun üzerine Yüce Allah, ezeli ilmiyle herkesin iman ve saadetinin karara bağlanmış olmadığını, bazı kalplerin iman kabiliyeti devresinden istifa ederek kapanacağı Allah katında takdir ile bilinmiş olduğunu bildirmiştir. Bunu bildirmekle de Resûlullah’ı teselli etmiş, diğer taraftan da onları azarlayıp uyarmıştır. Nitekim Bakara

<sup>1450</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>1451</sup> Tirmîzî, “Tefsîr” sûre 4; Vâhidî, Muhammed en-Nisâbü’rî, *Esbâbü’n- nüzûl*, Mustafa’l-babî’l-halebî, Kahire 1959, s.66.

<sup>1452</sup> Bakara 2/125.

<sup>1453</sup> Buhârî, “Tefsîr” sûre 2; Tirmîzî, “Tefsîr” sûre 2; İbn Mâce, “İkâme” 56.

<sup>1454</sup> Bakara 2/6.

sûresinin ilk yüz âyetinin yahûdiler ile Evs ve Hazrec kabilesinden birtakım münafıklar hakkında indirilmiştir<sup>1455</sup>. İbn Abbâs'ın bunları adları ve nesepleriyle çok iyi bildiği de tefsîrlerde rivâyet olunmuştur.

Rabi' b. Veki' bu âyetin nüzûl sebebinin Medine'de yahûdiler ile Evs ve Hazrec kabilesinden birtakım münafıklar olmadığını ifâde etmiştir. Ona göre söz konusu âyette anlatılan kafirler değişik topluluk ve grupların onları hak yoldan saptıran ve onları yanlışla sürükleyen önderleridir. Özellikle de bunlar Bedir savaşında öldürülen müşriklerin ileri gelenleridir. Bazı rivâyetlerde de bunların yani âyette ifâde edilen “İnkâra saplananlar”dan maksad, Ebû Cehil, Ebû Leheb gibi imana gelmeyeceklerini Allah'ın bildiği muayyen kâfirlerdir. Bütün kâfirler değildir<sup>1456</sup>. Elmalılı, bu âyetin tefsîrinde sebebin husûsiliğinin hükmün genelliğine etki etmediğini ancak “kafirler”den genel kapsamı ile mutlâka inkar edenlerin kastedilmediğini ifâde etmiştir<sup>1457</sup>.

Sebeb-i nüzûlde bazen tarihî uyuşmazlıklar da ortaya çıkmış ve bunlar tefsîrde ihtilâf oluşturmuştur. Meselâ, Bakara sûresi *وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَتَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي* *Allah'ın mescitlerinde Allah'ın adının anılmasını engelleyip oraların ıssız ve harap hale gelmesine çalışanlardan daha zalim kim olabilir? Bunlar oralara ancak korka korka girebilirler. Onlar için dünyada zillet, âhirette ise müthiş bir azap vardır*<sup>1458</sup> âyetinin nüzûl sebebiyle ilgili olarak farklı iki rivâyet vardır. Bazı müfessirlere göre bu müşrikler hakkında nâzil olurken<sup>1459</sup> Katâde ve onu takip edenlere göre bu âyet, “Babilli Buhtunnasır ve ashabı hakkında inmiştir. Onlar yahûdilerle yavaş yaptıklarında onları yenmişler bunun sonucunda da mescidleriyle beraber Kudüs'ü de harap etmişlerdir. Bazı Rum hıristiyanları da onlara bu işte yardım etmiş yani onlarla müttefik olmuşlardır”<sup>1460</sup>. Ancak Buhtunnasır'ın yahûdilerle mücadelesi ve Kudüs'ü tahribi milattan önce 663 senelerine tekabül etmektedir. Hz. İsa'nın da tebliğine milattan sonra başladığına göre o zaman için daha hıristiyanlığın olmaması gerekir. Elmalılı, tefsîrinde her iki nüzûl sebebine de yer verip en doğrusunun her ikisi de olduğu kararına

<sup>1455</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 159.

<sup>1456</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 160.

<sup>1457</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 198.

<sup>1458</sup> Bakara 2/114.

<sup>1459</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 695, 696.

<sup>1460</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 696.

varmıştır<sup>1461</sup>. Elmalılı, Buhtunnasır ve ona yardım eden Rumların yaptığı ile Mekke müşriklerinin Resûlullah'a ve müslümanlara Ka'be'de ibadet etmeyi yasaklamaları, tarih boyunca mescitler hakkında yapılacak engelleme ve yıkımların zulüm olduğunu ifade etmiştir<sup>1462</sup>.

Nahl sûresinin son âyetlerinin sebep-i nüzûlü hakkında Ebû Hureyre "Allah Resûlü Hz. Hamza'nın şehid edildiğini öğrenince, yanına gitti ve cesedinin müşrikler tarafından acımasızca parçalandığını görünce başında durdu ve "*Muhakkak senin yerine onlardan yetmiş kişiyi bilmukabele katleceğim*" dedi. Resûlullah henüz oradan ayrılmamıştı ki Cebrâil {وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا} "Ceza verecek olursanız, size yapılan azap ve cezanın misliyle cezalandırın. Ama eğer bu husûsta sabrederseniz, bilin ki bu, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Kâfirlerin yüz çevirmelerinden mahzun olma, yaptıkları hilelerden dolayı da telaş edip darlanma. Çünkü Allah fenalıktan korunanlar ve hep güzel davrananlarla beraberdir"<sup>1463</sup> âyetlerini indirdi<sup>1464</sup>.

Âyetlerin delalet sınırlarını belirlemek için nüzûl sebeplerinin bilinmesi oldukça önem arz etmektedir. Sebeb-i nüzûl ayetin anlaşılmasında çok önemli fonksiyonlar icra eder<sup>1465</sup>. Ancak her âyetin mânâsını sebep-i nüzûlle de sınırlandırmamak gerekmektedir. Sadece âyetin mânâsını doğru anlamak, yanlış anlamlara meydan vermemek ve hatalara düşmemek için sebep-i nüzûl çok önemlidir. Çünkü bir âyetin hangi sebep ve hâdiseye binaen nazil olduğu, ilk muhataplarına ve daha sonraki muhataplarına ne demek istediğinin anlaşılmasında, sebep-i nüzûl ve sebep-i nüzûl bilgisinin çok önemli bir yeri vardır. Bu nedenle sebep-i nüzûl, Kur'an'ı anlama açısından çok önemli fonksiyonlar icra eder<sup>1466</sup>. Kur'an ilimleri açısından da önemli ilim dalları arasındadır. Bununla birlikte bazı âyetlerin özel nüzûl sebeplerinin olması, özel nüzûl sebepleri olmadan hiçbir âyetin indirilmeyeceği mânâsına gelmemelidir. Bazı âyetlerin özel nüzûl sebepleri var iken bazılarının da yoktur. Onun için, özel nüzûl sebepleri olmayan âyetleri, genel

<sup>1461</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 391.

<sup>1462</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 393.

<sup>1463</sup> Nahl 16/126-128.

<sup>1464</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n- nüzûl*, s.163.

<sup>1465</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s.71,72.

<sup>1466</sup> Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut t.s. s.5,6.

nüzûl sebepleri olan âyetler olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla bir âyetin nüzûl sebebini bilmek, âyetin anlaşılmasında olmazsa olmaz şartlardan biri olarak kabul edilmemelidir. Bu ancak bir âyetin daha kolay anlaşılmasını sağlayan bir unsur ve bir faktördür<sup>1467</sup>. Diğer açıdan da bir âyetin belli bir olay ve hâdiseye bağlı olarak nazil olması, o âyetin tarihsel olması mânâsına da gelmemelidir<sup>1468</sup>.

### 3.3.3. Selefin Rivâyet Farklılığı

Bazen bir âyetle ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s) veya sahabeden gelen farklı ifâdeler nedeniyle, müfessirler bir âyeti tefsîr ederlerken ihtilâfa düşmüşlerdir. Gerçi tefsîr rivayetleri, (Hz. Peygamber (s.a.s)'in tefsîre dair hadîslerinin bir kısmı hariç) İbn Abbâs ya da talebelerine dayanan düzenli isnadlı rivâyetlerdir. Netice itibariyle bunların hepsi bir bakıma birer yorumdur. Meselâ: { هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ } { هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ } “Şu iki hasım takım, Rab'leri hakkında çekişip durmaktadır”<sup>1469</sup> âyetinde İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre bu iki firkadan biri Ehl-i îman, diğeri ise Ehl-i kitapır. Bir başka rivâyete göre ise bunlar, “müslümanlarla Ehl-i kitabın” Allah'a kimin daha layık kul olduğu konusundaki tartışmalarıdır<sup>1470</sup>. Diğer bir rivâyete göre ise, bu iki firkadan biri mü'minler, diğerleri de, hangi milletten olursa olsun kâfirlerdir. Ebû Hureyre ve İkrime'ye göre ise, bu âyette zikredilen iki gruptan maksad cennet ve cehennem'dir<sup>1471</sup>. Zira Ebû Hureyre'nin nakline göre, cehennem: “Bana zorbacı ve mütekebbirler girecek”, cennet ise: “Bana da; zayıf ve miskinler girecektir” şeklinde konuşarak tartışmışlar; İkrime'den gelen rivâyete göre ise, cehennem: “Allah beni, insanlara ceza vermek kasdıyla yarattı” cennet de: “Beni de merhametini göstermek için yarattı” diyecektir<sup>1472</sup>. Tabersî, tefsîrinde bu konuda tartışanların müminlerle kafirler olduğunu ifâde ettikten sonra ikinci görüşe de yer vermeyi ihmal etmemiştir<sup>1473</sup>.

<sup>1467</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s. 292.

<sup>1468</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s. 293-297.

<sup>1469</sup> Hacc, 22/19.

<sup>1470</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 150; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, VII, VIII, 105, 106; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 25; Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 90.

<sup>1471</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 150; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 25; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 227; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187.

<sup>1472</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 25.

<sup>1473</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, VII, VIII, 105, 106.

Rivâyet farklılığından kaynaklanan ihtilâflar, bir haberin doğruluk derecesi yeterince araştırılmadan bir âyetin tefsîri konusunda görüş ve hükümlerin zayıf veya aslı olmayan bilgilere dayandırılmasıdır.

Garanik olayı, rivâyete dayalı ihtilâfların en canlı örneklerinden birisidir. Hz. Peygamber, Kureyş topluluğu ile birarada bulunduğu sırada Necm sûresi nazil olmuş, bunun üzerine Resûlullah bu sûreyi tilâvet etmeye başlamıştır. Sûrenin 19 ve 20. âyetleri olan {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ} {وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ} “Şimdi baksanıza şu Lât’a, Uzza’ya. Ve bir de şu geride olan üçüncüleri Menat’a”<sup>1474</sup> kısımları okurken (haşa) Hz. Peygamber hata ve yanlışlıkla o putları övmüş ve onların şefaatlerinin umulacağını söylemiştir.

Garanik hâdisesinin olup olmayacağı konusunda tefsîrde ihtilâflar çıkmıştır. Bazı müfessirler, böyle bir olayın varlığını iddia ederlerken; bazıları vuku bulduğunu fakat meselenin aslının başka türlü olduğunu söylemektedirler. Meselâ, Taberî, bu konuda birbirini nakzeden değişik rivâyetleri tefsîrine almış fakat bunlara herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir<sup>1475</sup>. Zemahşerî, bu olayın imtihan için vuku bulduğunu ifade ederken<sup>1476</sup> Beğavî, Kur’ân’dan olmayan sözlerin şeytan tarafından söylendiğini nakleden müfessirlere karşı çıkar ve ilk dönem müfessirlerden Katâde ve diğerlerinin bu sözleri Hz. Peygamberin söylediğini aktarmaktadır<sup>1477</sup>. Askâlânî de, Said b. Cübeyr dışındaki rivâyetlerin tamamının zayıf ya da munkatı olduğunu rivâyet etmekle beraber pekçok kişiden aktarılmasından dolayı bunun aslının olabileceğine işaret etmiş, mürsel olmaların da Buhârî ve Müslim’in şartlarına uyduğunu belirtmiştir<sup>1478</sup>. Suyûtî de bu konudaki bütün rivâyetleri tefsîrine almayı ihmal etmemiş hepsini birer birer aktarmıştır<sup>1479</sup>.

İbnü’l Arabî ise bu rivâyetleri verdikten sonra böyle bir hâdisenin olmayacağını, İslâm inancına göre “şeytanın vahye müdahale edemeyeceğini, peygamberlerin ismet sıfatının olduğunu, şeytanın oyununa gelemeyeceğini, vahiy esnasında kavmiyle sohbet

<sup>1474</sup> Necm 53/19, 20. Lât Taif’de; Uzza Mekke ile Taif arasında Hurad’da bulunup Kureyş kabilesi, Menat ise Mekke ile Medine arasında Kudeyd’de bulunup Evs, Hazrec kabileleri tarafından tazim edilirdi.

<sup>1475</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVII, 244-246; XXVII, 77-80.

<sup>1476</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 165, 166; IV, 424.

<sup>1477</sup> Beğâvî, *Meâlimü’t-tenzîl*, III, 293, 294.

<sup>1478</sup> Askâlânî, *Fethu’l-bâri*, VIII, 439.

<sup>1479</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, IV, 366-368.

edemeyeceğini, şeytanla meleği karıştıramayacağını ve benzeri sebeplerle bu hâdisenin olabileme ihtimalini on madde ile reddetmektedir<sup>1480</sup>. Râzî, tahkik ehlinin bu rivâyetlerin batıl ve uydurma olduğunu Kur'ân ve sünnetten delillerle ifâde ettiklerini belirttikten sonra bunun Yûnus, 15, İsrâ, 73-74, Furkân 32, Necm 3, Hakka 44-47, A'lâ 6. âyetlere açıkça münafî olduğunu ifâde ettikten sonra sünnetle de İshak b. Huzeyme'nin bu konu hakkında "Bu zındıkların uydurmasıdır", Beyhakî'nin de "bu kıssanın râvileri güvenilir değildir" dediklerini ifâde etmektedir. Buhârî'nin de Necm süresini müslüman ve müşriklere okuduğunu ancak böyle bir hâdiseden hiç bahsetmediğini anlatmaktadır. Râzî meselenin olmadığı noktasında bazı aklî delilleri de öne sürerek böyle bir olayın İslâm inancına göre yerinin olmadığını ifâde etmektedir<sup>1481</sup>.

### 3.3.4. Nasih-Mensûh İhtimâli

Nesh lügatte, " bir şeyi ortadan kaldırmak, ilga etmek, yok etmek, yazmak ve yazılan birşeyi yazıldığı yerden başka bir yere aktarmak" mânâlarına gelmektedir<sup>1482</sup>. İstılahta ise nesh, "Şer'î bir hükmün, bir başka şer'î bir delil veya hükümle kaldırılması, önce nazil olmuş bir nassın hükmünün, daha sonra nazil olan bir nas ile kaldırılması ve değiştirilmesi" anlamlarına gelmektedir<sup>1483</sup>. Dolayısıyla bu tanımlar dikkate alındığında nesh, emir ve yasaklarla ilgili hükümlerden bazılarının bir hikmete binaen hükmünün yürürlükten kaldırılıp, yerine başka bir hükmün konulması mânâlarına gelmektedir. Hükmü neshedilmiş/kaldırılmış âyete "mensûh", hükmü nesheden/kaldıran âyete de "nâsîh" denilmektedir.

Neshi İslâm alimlerinin çoğunluğu kabul etmekle beraber İslâm tarihinde ilk defa Ebû Müslim el-İsfahânî (ö.322/933) neshi reddedip onun yerine "tahsîs"i ikame etmiştir. Kılâsik dönemlerde İsfahânî'nin bu görüşünün tek destekçisi Şehristânî olurken; Günümüze geldiğinde Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere Muhammed el-Hudarî, Muhammed Tevfik Sıdkı, Eslem Cayrapûrî<sup>1484</sup>, Ömer Rıza

<sup>1480</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 1287-1291.

<sup>1481</sup> Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII, 50-52.

<sup>1482</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 490; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire 1985, II, 438; Zerkeşî, *Burhân*, II, 29; Suyûtî, *İtkân*, III, 59; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1377; Zürcânî, *Menâhil*, II, 71.

<sup>1483</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, (thk. Abdülmü'îm el-Hafnî), Dâru'l-irşâd, Kahire t.s. s. 268; Zürcânî, *Menâhil*, II, 73; Hasan Ahmed, "Nesh Teorisi", *İslâmî Araştırmalar Der.*, I/3, ocak 1987, s. 105.

<sup>1484</sup> Hasan Ahmed, "Nesh Teorisi", s. 109.



Doğrul<sup>1485</sup> ve Süleyman Ateş<sup>1486</sup> gibi pekçok ilim adamı bu konuda İsfahânî'yi takip etmiştir.

Kur'ân'da neshin bulunduğunu ifade eden müfessirlerin en büyük delillerinden biri {مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِثْلَهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek), mutlâka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah herşeye kadirdir”<sup>1487</sup> ve Nahl sûresinde yer alan {وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} “Biz bir âyetin yerini başka bir âyetle değiştirdiğimizde ki Allah ne indirdiğini gâyet iyi bilir onlar (Muhammed’e): ‘Sen sadece uyduruyorsun’ derler. Hayır öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler”<sup>1488</sup> âyetleriyle Ra‘d sûresindeki {يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} “Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün Kitapların aslı O’nun yanındadır”<sup>1489</sup> âyetleridir.

Bunun yanında neshin varlığını savunan müfessirler, bu konuda icmânın olduğunu, sahabeden yapılan nakillerin bunu desteklediğini ve neshin aklen de mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü nâsîh ve mensûh konumunda bulunan iki âyet arasında herhangi bir çelişki bulunduğunda, bu çelişki ancak nesh sayesinde çözümlüyorsa, akıllı neshe müracaat etmek zorundadır demektedirler<sup>1490</sup>.

Neshi kabul etmeyen müfessirler de Kur'ân'da neshin varlığını açık bir şekilde gösteren herhangi bir âyetin veya ona delâlet edecek herhangi bir karinenin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Neshi savunan müfessirlerin ileri sürdükleri Bakara 2/106, Nahl 16/101 ve Ra‘d 13/39. âyetlerinin Kur'ân'ın kendinden önceki kitapları neshettiğine işarette bulunduğunu ifade ederler. Onlara göre sözü edilen nasdaki “âyet” kelimesi “risâlet” anlamındadır. Bu âyetler verilen bu mânâ ile Hz. Mûsâ ve Hz. İsmâ‘îl’in risaletlerinin Hz. Muhammed (s.a.s)’in peygamber olarak gönderilmesiyle son bulunduğunu açıklamaktadırlar<sup>1491</sup>.

<sup>1485</sup> Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmed Halid Kitabevi İstanbul 1947, s. LXXXVI.

<sup>1486</sup> Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, I, 215.

<sup>1487</sup> Bakara 2/106.

<sup>1488</sup> Nahl 16/101.

<sup>1489</sup> Ra‘d 13/39; Suyûtî, *İtkân*, III, 59, 60.

<sup>1490</sup> Şimşek, Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 96.

<sup>1491</sup> Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 97-108.

Kur’ân’da neshi ifâde eden âyetlerin, kendisinden önceki şeriatleri iptal ettiği anlamına geldiğini savunan müfessirler, bu konuda üzerinde ittifâk edilmiş bir hadîsin de bulunmadığını söylemektedirler. Nitekim Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* adlı meâlinde, başta Buhârî, Müslim olmak üzere Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Dârimî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik’in kitaplarını, buna ilaveten daha pekçok hadîs ve tarih kitaplarını incelediğini ve bu kitaplarda da neshle ilgili bir hadîse rastlamadığını ifâde etmektedir<sup>1492</sup>. Ona göre Hz. Peygamber’in sağlığında gündeme getirmediği neshin daha sonra şuyû‘ bulması, birbirine muhalif gibi görünen âyetler arasındaki ihtilâfî ortadan kaldırma çabası sonucu ortaya çıkmıştır<sup>1493</sup>. Bunun yanında neshi kabul etmeyen müfessirler, nesh edilen âyetler konusunda mutabakatın sağlanmaması, nüzûlde önceliği olmayan âyetlerin bile neshedildiğinin söylenmesi gibi delilleri ileri sürerek neshi inkar etmektedirler<sup>1494</sup>. Dihlevî’nin de dediği gibi “Tefsîr sahasında çok geniş ve hakkında ihtilâfların bulunduğu konulardan biri de nâsih-mensûh meselesidir. Meselenin en zor yanını da ilk dönem müfessirleriyle son dönem müfessirleri arasındaki istilâh farklılığı oluşturmaktadır<sup>1495</sup>.

Meselâ Bakara sûresinde {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} “Doğuda Batıda Allah’ındır. Hangi tarafa dönerseniz, orada Allah’a itaat ve ibadet ciheti vardır! Muhakkak ki Allah’ın lütfu ve rahmeti geniştir, ilmi her şeyi kuşatır”<sup>1496</sup> âyetinin muhkem olduğunu söyleyenler olduğu gibi mensuh olduğunu söyleyenler de olmuştur. İbn Münzir, İbn Mesûd’dan bu âyetin Bakara 149. âyetiyle neshedildiğini nakletmiştir<sup>1497</sup>. İbn Ömer zikredilen âyetin muhkemliğini savunanlar yolculuk esnasında nafilâ namazların kılınması hakkında nazil olduğunu ifâde etmektedirler.<sup>1498</sup> Diğer yandan İbn Ömer, bu âyetin Hz. Peygamberin Mekke’den Medine’ye yolculuğu esnasında nazil olduğunu rivâyet etmiştir<sup>1499</sup>. İbn Abbâs, Hasan Basrî, Katâde ve İbn

<sup>1492</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, s. L.

<sup>1493</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, s. LXXXVI

<sup>1494</sup> Geniş bilgi için Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, 60; ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1987, s. 96.

<sup>1495</sup> Dihlevî, *Fevzü’l-kebîr*, s. 53.

<sup>1496</sup> Bakara 2/115.

<sup>1497</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 169.

<sup>1498</sup> Buhârî, “Salâtü’l-misâfi ve taksîrûnâhe”, I, 486; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 169; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 682; Rûmî, *Usûlü’-tefsîr*, s. 52, 53.

<sup>1499</sup> Buhârî, “Salâtü’l-misâfi ve taksîrûnâhe”, I, 486; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 682; Rûmî, *Usûlü’-tefsîr*, s. 52, 53.

Zeyd de bu âyetin mensuh olduğunu rivâyet etmişlerdir<sup>1500</sup>. İbnü'l-Cevzî, bu âyetin muhkemliğini savunanlardandır. Bir kişinin namazı kible harici bir yöne kılmasının ancak yolculukta binek üstünde kılınan namazlar ile nafîle ve korku namazı için geçerli olabileceğini ifâde etmiştir<sup>1501</sup>. Suyûtî, Şevkânî ve İbn Aşûr bu âyetin neshedildiğini dair görüşlerin olduğunu ifâde etmişlerdir<sup>1502</sup>. Yukarıda ifade edildiği gibi her ne kadar tefsîrde bu âyetin neshedildiğine dair görüşler olsa da 115. âyet “her yer ve mekanda Allah’a dua ve ibadet edileceğine işaret ederken 144. âyette namazla ilgili özel bir uygulamaya işaret etmektedir.

{وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} “Bir de senden ne infak edeceklerini sorarlar. De ki: İhtiyacınızdan artanı infak edin. Böylece Allah size âyetlerini açıklıyor ki dünya ve âhiret hakkında düşünesiniz<sup>1503</sup>, âyetinin zekat âyetleriyle mensuh olduğu ifâde edilmiştir. Ancak aynı âyet, bazıları tarafından da muhkem olarak kabul edilmiştir. {قُلِ الْعَفْوَ} “De ki: ihtiyacınızdan fazlasını harcayın” demek hem nafîle verilen sadakaları hem de zekatı kapsamaktadır<sup>1504</sup>. Bu âyetin neshedildiğini savunan müfessirler “ihtiyacınızdan fazlasını harcayın” ifâdesininin sadakalara işaret ettiğini iddia etmişler, diğerleri de sadakayla beraber zekatı da kapsadığını savunmuşlardır. Zeccâc, söz konusu kelimenin çokluk ve fazlalık olduğunu ifâde etmiştir<sup>1505</sup>. Yine aynı sûrede başka bir âyette {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً} لَأَرْوَاجَهُمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَا فَمَا جُنَاحَ عَلَيْنَا فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} “Sizden geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocalar, eşlerinin bir yıl süre ile evden çıkarılmayıp geçimlerinin sağlanmasını şart koşacak şekilde vasiyette bulunsunlar. Şâyet bunlar kendiliklerinden çıkarlarsa bu durumda meşrû surette yapacakları şahsî davranışlarından dolayı size vebal yoktur. Allah üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibidir”<sup>1506</sup> buyruluyor. Bu âyetin mensuhluğu ve muhkemliği noktasında müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir<sup>1507</sup>. Muhkem olmadığını söyleyenler bu

<sup>1500</sup> İbnü'l- Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 117.

<sup>1501</sup> İbnü'l- Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 117, 118; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el- İzâh li nâsihi'l- Kur'ân ve mensühü*, s. 131.

<sup>1502</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I, 265, 266; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 169; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 682.

<sup>1503</sup> Bakara 2/219.

<sup>1504</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el- İzâh li nâsihi'l- Kur'ân ve mensühü* s. 168; İbnü'l- Cevzî, *Nevâsihu'l- Kur'ân*, s. 200.

<sup>1505</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 293.

<sup>1506</sup> Bakara 2/240.

<sup>1507</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 317.

{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي مَا تَعْمَلْنَ مِنْهَا وَلَا لَهَا فِيهَا إِعْتَابٌ} “Sizden vefat edenlerin eşlerinin evlenebilmeleri için dört ay on gün iddet beklemeleri gerekir. Onlar bu sürelerini tamamladıktan sonra, meşrû surette kendi haklarında verecekleri karardan ötürü size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır”<sup>1508</sup>, âyetiyle mensuh olduğunu savunmuşlardır<sup>1509</sup>. Netice itibariyle bu âyet müfessirlerin çoğunluğuna göre nüzûlü daha sonra olan 234. âyet veya miras âyetiyle neshedilmiştir. Dolayısıyla 234. âyet kocası ölen bir kadının iddetini bir yıldan dört ay on güne indirmiştir. Meşru bir mazeret olmadıkça kadın bunu kocasının evinde geçirmelidir.

Bu anlamdaki ihtilâflar bazen hem Kur’ân-ı Kerîm’de neshin varlığını kabul edenlerle etmeyenler, hem de neshi kabul ettikleri halde, bir âyetin neshi konusunda ittifâk edemeyenler arasında da söz konusudur<sup>1510</sup>. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ} “Ey imân edenler! Allah’a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekirse öylece sakının”<sup>1511</sup>, âyeti bazı müfessirler tarafından mensûh kabul edilirken, bazıları tarafından da muhkem olarak kabul edilmiştir. Mensûh olduğunu kabul edenler, {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} “Gücünüz yettiğince Allah’a karşı gelmekten, haramlara girmekten sakının”<sup>1512</sup> âyetiyle neshedildiğini söylemektedirler. Suyûtî, bu âyetin Teğâbün 16. âyetiyle mensuh olduğunu ifâde nakledeken<sup>1513</sup> Zeccâc, bunun Teğâbün 16 değil de Bakara 286 ile neshedildiğini söyleyenlerin olduğunu nakletmiştir<sup>1514</sup>. Şevkânî ise İbn Mesud’dan rivâyetle birinci âyetin “Allah’a itaat edilmesi, asi gelinmemesi, onun zikredilip, unutulmaması ve nankörlük edilmemesi”, ikincisinin ise “bunları gücünüz yettiği kadarıyla yapın” anlamı taşıdığını nakletmektedir<sup>1515</sup>. Netice olarak bu âyet onun neshedicisi değil onun açıklayıcısı mâhiyetinde olup Allah’tan hakkıyla korkmak insanın takatine bağlanmıştır.

<sup>1508</sup> Bakara 2/234.

<sup>1509</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 317.

<sup>1510</sup> Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 68.

<sup>1511</sup> Âl-i İmrân, 3/102.

<sup>1512</sup> Teğâbun, 64/16; Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 422, 423; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 227; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187; Akk, *Usûlü’-t-tefsîr*, s. 89, 90.

<sup>1513</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, II, 283.

<sup>1514</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 449.

<sup>1515</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 468.

Mü'minûn sûresinde {فَذَرُهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ} “*Sen onları, bir süreye kadar daldıkları gaflet içinde kendi hallerine bırak!*”<sup>1516</sup>, âyetinin muhkem olduğunu savunanların olduğu gibi bu âyetin “seyf âyeti”yle yani {فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} {وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} “*O halde, hürmetli aylar çıkınca artık öbür müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp esir edin, onların geçebileceği bütün geçit başlarını tutun. Eğer tövbe eder, namaz kılar, zekât verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah gafurdur, rahîmdir (affi ve merhameti boldur)*”<sup>1517</sup> âyetiyle mensuh olduğunu savunanlar olmuştur<sup>1518</sup>. Suyûtî ve Şevkânî bu âyet (23/54) konusunda hiç neshe girmeden sadece mânâ vermekle yetinmişlerdir<sup>1519</sup>.

### 3.3.5. İsrâiliyyât

Tefsîrde ihtilâflara sebep olan bu dış etkenlerin başında İsrailiyyat gelmektedir<sup>1520</sup>. Normalde İsrailiyyat, *İsrailiyye* kelimesinin çoğuludur. İsrailiyyat denilince genelde akla hemen Yahûdîler gelmektedir. Bununla beraber Yahûdî kelimesi, İsrâîlî kelimesinden daha umûmîdir. Çünkü her İsrâîlî Yahûdî kabul edilirken, her Yahûdî İsrâîlî nesep kabul edilmemektedir. Tefsîrde ise İsrâîlî kelimesi, başta Yahûdî kültür ve medeyeti olmak üzere Hıristiyan ve diğer kültürlerden tefsîre giren rivâyetler ve dış tesirler anlamına gelmektedir. Diğer dinlere nisbetle Yahûdîlikten gelen haberler ve onların müslümanlarla ilişkileri daha fazla olduğu için tağlib tarikiyle tahsîs edilerek böyle ifâde edilmiştir<sup>1521</sup>. Bundan dolayı tefsîrde ihtilâfa sebep olan dış etkenler denildiğinde de öncelikle akla İsrâiliyyât gelmektedir.

Arap yarımadasına Yahûdî cemaatlerinin ne zaman yerleştiği hakkında kesin bir tarih ve bilgi mevcut değildir. Ancak İslâmiyetin başlangıç yıllarında Yemen, Umman, Medine, Bahreyn, Makna, Vadi'l-Kura, Teyma, Fedek, ve Taif gibi şehirlerde az sayıda fakat gruplar halinde Yahûdîlerin yaşadıkları bilinmektedir<sup>1522</sup>

<sup>1516</sup> Mü'minûn 23/54.

<sup>1517</sup> Tevbe 9/5.

<sup>1518</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu 'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Eşref Ali El-Malbârî, y.s. 1984, s. 359, 360.

<sup>1519</sup> Suyûtî, *ed-Dürri 'l-mensûr*, VI, 103, 104; Şevkânî, *Fethu 'l-kadir*, III, 608, 609.

<sup>1520</sup> Geniş bilgi için Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrailiyyat*, DİB Yayınları, Ankara t., s. 1-320; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 132; Sebbağ, *Tefsîr Usulü Araştırmaları*, s. 141.

<sup>1521</sup> Sebbağ, *Tefsîr Usulü Araştırmaları*, s. 141.

<sup>1522</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 552-557.

Yukarıda ifâde edildiği gibi İslâmdan önce Arap yarımadasının değişik bölgelerinde küçük ve büyük cemaatler halinde yaşayan bu Yahûdiler'den tarih kaynakları Mekke ve civarındaki panayırlarda ticaretle meşgul ve buna bağlı olarak refah seviyeleri yüksek guruplar olduğundan bahsetmektedir. Bunlar, bu panayırlarda gaybdan haber verip kahinlik yapmakta, Ehl-i Kitap'tan oldukları için de bedevîler arasında üstünlük sağlayıp prestij elde etmekte idiler<sup>1523</sup>.

Müslümanların Yahûdilerle ilk ciddi karşılaşmaları ise Medine'ye hicretle başlamıştır. O zaman için Medine'de başlıca üç Yahudi cemaati yaşıyordu. Zeki ve çalışkan olan bu Medine Yahudileri, şehrin ekonomisini de ellerinde bulunduruyorlardı. Müslümanlar Medine'de belli bir yer edindikten sonra 13 şatoya sahipken, Yahûdilerin ise 59 şatosu bulunmakta idi<sup>1524</sup>.

Medine'de bulunan bu Yahûdiler, ırkları, dinleri ve kitaplarıyla övünüyorlardı. Bunun yanında bir de ticaret, sanat ve ziraatte mahir olmaları onları, Arap bedevîlere karşı üstün bir konuma getirmişti. Bundan dolayı kendilerinden daha düşük gördükleri Arapların tebliğlerini dolayısıyla da İslâmiyeti kabul etmeye de hiç yanaşmıyorlardı. Mesihin gelmesini bekleyen bu Yahûdiler, bununla sadece Yahûdî toplumunun cihan hakimiyetini anlıyorlardı. Hal böyle olunca kendilerini üstün ve efendi gören bir toplum için, insanlar arasında hiçbir farkın olmadığı ve üstünlüğün sadece takvada olduğu anlayışı onlara hiç hoş gelmemiştir<sup>1525</sup>. Dolayısıyla Hz. Peygamber Mekke'de müşrik Araplar'dan gördüğü eza ve cefayı, Medine'de de Yahûdî ve Hıristiyanlardan görmeye başlamıştır<sup>1526</sup>.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretinin hemen akabinde Yahûdileri de İslâm'a davet etmiş, bu davetlerin neticesinde başta Abdullah b. Selâm olmak üzere bazı Yahûdiler müslüman olmuştur<sup>1527</sup>. Bunun yanında hicretin ilk yıllarında zaman zaman Yahûdilerle müslümanlar arasında gerginlikler yaşandı ise de kayda değer herhangi bir tatsızlık olmamıştır. Bedir savaşının akabinde müslümanların durumu Medine'de sağlamlaştıktan sonra Hz. Peygamber onlara yönelik tebliğini daha da artırmış ve onların dinlerinden vazgeçmemekteki ısrarcı tavrı ile müslümanların tebliğdeki kararlılıkları Yahûdilerle

<sup>1523</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 552,553.

<sup>1524</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 572.

<sup>1525</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 572; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 26.

<sup>1526</sup> Mâide, 5/68; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 23.

<sup>1527</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 516, 518; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 572-574.

müslümanların aralarının gerilmesine sebep olmuş ve zamanla iki toplum arasında düşmanlıklar oluşmaya başlamıştır<sup>1528</sup>. Arada devam eden bu gerginlik ve düşmanlıklar neticesinde müslümanları rahat bırakmayan Yahudiler bir savaş sonucunda yenilerek Medine dışına sürgün edilmiştir<sup>1529</sup>. Her ne kadar bu anlaşmazlıklar daha sonraki dönemlerde devam etse de bunun yanında karşılıklı etkileşim ve etkilenmeler de devam edip gitmiştir. Bu etkilenmeler İslâmiyetten önce ve sonra olsa da mutlâk mânâda Müslümanların Yahudilerden etkilenmeleri Hz. Peygamberin vefatından sonra olmuştur.

İslâm'a ilk defa sahabe devrinde girmeye başlayan İsrailiyyat, tabiiler ve daha sonraki dönemlerde gittikçe artmaya başlamış, buna bir de Ehl-i Kitap'tan birçok kişinin müslüman olmaya başlaması, meseleyi geniş boyutlara taşımıştır<sup>1530</sup>. Kur'ân-ı Kerîm, berrak ve saf bir zihne sahip olan ümmî bir topluma indirilmiştir<sup>1531</sup>. Zihinleri berrak ve saf bir topluma indirildiği için başlangıçta müslümanlar arasında değişik düşünce ve anlayışlar zuhur etmemiştir. Onun için ilk dönemlerde görülmeyen bu farklı mülâhazalar daha sonraki dönemlerde kendini daha çok tefsîr alanında hissettirmeye başlamıştır.

Hız. Peygamberin ahirete irtihalinin akabinde (ashabe ve tabiiler devri) Kur'ân-ı Kerîm'de kısa ve kapalı olarak zikredilen kıssalardaki boşluklar; insanın merak özelliğinin de etkisiyle diğer mukaddes kitap ve mensuplarına müracaat edilerek doldurulmak istenmiştir<sup>1532</sup>. Birçoğu ilk müslümanlar tarafından ilk defa işitilen bu haberler, hiçbir kritik ve tetkike tabi tutulmadan tefsîre sokulmuştur. Bu konuda İbn Haldûn, İsrâiliyyâtın başta tefsîr olmak üzere İslâmî ilimlere giriş sebebini, Arapların daha önce ilahi kitaplardan yoksun, göçebeliğe dalmış okuma ve yazma bilmeyen toplum olmalarına, Arapların kainatın sebebi, yaratılışın başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek için Ehl-i Kitap'a müracaat etmelerine, o zamanın şartlarında göçebe olarak birlikte yaşayan Araplar'ın Yahûdiler'den

---

<sup>1528</sup> İbn Hişâm, *Sire*, II, 50-58; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 574-577; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 27-31.

<sup>1529</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye*, II, 50-58; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 577-578.

<sup>1530</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 95, 116, 132; Sebbağ, *Tefsîr Usulü Araştırmaları*, s. 141.

<sup>1531</sup> İsmail Cerrahoğlu, "ümî" kelimesini kültür bakımından gelişmiş Araplar, şeklinde açıklamış. Ancak "ümî" kelimesine yabancı kültür, medeniyet ve felsefeyle zihinleri bulanmamış, kirlenmemiş Araplar, şeklinde açıklamanın daha isabetli olacağı düşünülmektedir. Karşılaştırma için bk. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 95; en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 25, 26.

<sup>1532</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr tarihi*, s. 132; Sebbağ, *Tefsîr Usulü Araştırmaları*, s. 141.

etkilenmeleri ve Ehl-i Kitap'tan bazı kimselerin müslüman olmalarına bağlamıştır<sup>1533</sup>. Ehl-i Kitap'tan müslüman olanların da bazıları İslâm'ı menfaatleri icabı tercih etmişler, kimileri de düşmanlıklarını İslâm çatısı altında devam ettirip İslâm'ın ruhuna ters olan bu görüşleri tefsîre sokmuşlardır. Hakikaten samimi müslüman olanlar da bir ömür boyu yaşadıkları dinlerinin, zihinlerine yerleştirdiği bu alışkanlıklardan tam olarak sıyrılamamışlar, eski dinlerinde gördükleri cazip şeyleri yeni dinlerinde de görmek istemişlerdir<sup>1534</sup>.

İslâm devletinin sınırlarının daha da genişlemesiyle beraber etkileşimin de sınırları genişlemiş Şam tarafında bulunan bazı Yahudilerle müslümanlar yakın ilişkiler kurmuşlardır. Buradaki Yahudiler'den müslümanların etkilenme ihtimalleri çok yüksektir. Çünkü İslâm ve Yahûdilik tevhitte nisbeten birbirlerine yakındırlar. Kur'ân'da olduğu gibi Ahd-i Atik'te de teşbihi ifâdelere sıkça rastlanılmaktadır. Yahûdilerden bazıları bu teşbihî ifâdeleri savunurlarken bazıları da bunları te'vîl etmiştir. Yahûdilerin teşbih konusundaki bu ihtilâfları müslümanların gündemine taşınmış, teşbihten bahseden ayetler konusunda değişik yorumlar yapılmaya başlanmıştır<sup>1535</sup>.

Yahûdî kültürünün dayanağı olan Ahd-i Atik'teki<sup>1536</sup> kıssalarla, Kur'ân'daki bazı kıssalar arasında bazı yönlerden benzerlikler olsa da icmal ve tafsil yönünden birçok farklar ve ihtilâflar vardır. Kur'ân'da zikredilen kıssalarda teferruatlara girilmemiş, hadiselerin tarihleri zikredilmemiş, vakıaların meydana geldiği yerler ve kahramanların isimleri açıklanmamıştır. Onlarla, va'zu nasihat ve ibretler hedeflenmiştir. Mesela, Âdem kıssasında ne Hz. Âdem'in eşinin ismi, ne o cennetin özellikleri, ne o ağacın cinsi, ne onları aldatan hayvanın ismi, ne de dünyada ikamet ettikleri yerlerle ilgili tafsilatlı bilgiler mevcuttur<sup>1537</sup>. Ahd-i Atik'te ise cennetin ismi, nehyedilen ağacın ismi, cennetin neresinde bulunduğu, Hz. Âdem'in eşinin ismi, ona hitap eden hayvanın adı ve bunların nelerle cezalandırıldıkları gibi konular ayrıntılarıyla birlikte anlatılmıştır<sup>1538</sup>. Müfessirlerden bazıları özellikle rivayet metodunu benimseyen müfessirler, kıssalar

<sup>1533</sup> İbn Haldun, *Mukaddime* III, 1030-1033.

<sup>1534</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 96; Geniş bilgi için bak. Sebbağ, *Tefsîr Usulü Araştırmaları*, s. 141-161.

<sup>1535</sup> Geniş bilgi için bak. Şehristânî, *el-Milel*, s. 247-260; Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, I, 353-357.

<sup>1536</sup> Galat-ı meşhur olarak Ahd-i Atik'e Tevrat, Ahd-i Cedid'e de İncil denilmektedir. Aslında Tevrat, Ahd-i Atik'in bir bölümü İncil de Ahd-i Cedid'in bir bölümüdür.

<sup>1537</sup> el-Bakara, 2/ 30-39; el-A'râf 7/11-25.

<sup>1538</sup> Tekvin, Bab, 2,3; Aydemir, *Abdullah Tefsîrde İsrailiyyat*, DİB Yayınları, Ankara t., s. 1-320.



arasındaki bu boşlukları Ahd-i Atîk'ten tamamlama yoluna gitmişler, bu da zamanla tefsîrde İsrâiliyyâtı doğurmuştur.

Malum olduğu üzere Mekke nüfusunun tamamına yakını putperest Araplar oluşturuyordu. Bunun yanında çok az sayıda Hıristiyan bulunmakta idi. Bunların da neredeyse tamamına yakını köle idiler. İçlerinin en entellektüeli Hz. Hatice'nin amcasının oğlu Tevrat ve İncil'i İbranice yazmasını bilen Varaka b. Nevfel idi<sup>1539</sup>. Hz. Peygamber ise Mekke'de iken hakkında vahyin olmadığı durumlarda müşriklere muhalefet ederek Ehl-i Kitab'ın davranışlarına uygun hareket etmiş<sup>1540</sup>, müşriklerin müslümanlara yönelik işkencelerinin artması sonucunda da onlara Hıristiyan bir kiral tarafından yönetilen Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etmiş<sup>1541</sup>, oranın kralı Hıristiyan Necaşî'ye de ihtidâ mektubu göndermiştir.

Arabistan yarımadasının kuzeyinde Bizans hakimiyeti altında yaşayan Hıristiyan Gassan, Dumetü'l-Cendel ve Tay kabilerinin İslâmdan önce ve sonra Araplarla yakın ilişkileri olmuştur. Hz. Peygamber bu bölgelerin hakimi olan Heraklius ve Duğatur/Zağatur piskoposuna birer ihtidâ mektubu göndermiştir<sup>1542</sup>. Hz. Peygamber, Mısır mukavkısına da bir mektup gönderip onları tebasıyla beraber İslâm'a davet etmiştir<sup>1543</sup>. Ancak Hıristiyanların yoğun olarak yaşadığı ve Araplarla yakın ilişkiler kurduğu topluluk şüphesiz ki Necran'ın Mülhic kabilesidir. Hz. Peygamber döneminde biri Halid b. Velid diğeri de Hz. Ali olmak üzere Necran'a iki askerî sefer de düzenlenmiştir. Bunların dışında Hz. Peygamber, Necran keşişlerine zaman zaman ihtidâ risaleleri de göndermiştir<sup>1544</sup>.

Hicretten sonra Hz. Peygamber'e Necran'dan 60 kişilik dinî bir heyet gelmiştir. Başlarında midrasları ve onun vekili de bulunmuştur. Bunlar Medine'de Hz.

---

<sup>1539</sup> Buhârî, "Bedü'l-vahy", 3, I, 3.

<sup>1540</sup> Buhârî, "Libâs", 70; Müslim, "Fedâil", 90.

<sup>1541</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 109.

<sup>1542</sup> Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri, (çev., Vecdi Akyüz), t.s., y.s., s. 120, 129; Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 33.

<sup>1543</sup> Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 151, 152.

<sup>1544</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut t.s. I, 573, 574; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 439.

Peygamber’le uzun uzadıya görüşmeler yapmışlar, bu görüşmelerin neticesinde bazı ayetler de nazil olmuştur<sup>1545</sup>.

Halifeler döneminde ise yapılan fütuhatlar İslâm devletinin diğer dinler ve kültürlerle olduğu gibi Hellenizm ve Hellenleşmiş Hıristiyanlarla etkileşimleri de olmuştur. Bunun bir sonucu olarak Kelâm ve kelâmî ahlâk meselelerindeki tartışmalar, büyük sayıdaki ayrılıklar ve İslâm’daki ilk fırkaların temelini oluşturmuştur<sup>1546</sup>. Miladi 660 yılında başkentin Medine’den Şam’a taşınması sonucu Emevi halifeleri saraylarına Yuhanna ed-Dımeşkî gibi Hellenleşmiş Hıristiyan Arapları istihdam etmeleri bu etkilenmeyi kolaylaştırmıştır<sup>1547</sup>.

Müslümanların kutsal kitap konusunda, Yahûdilerle bazı noktalarda benzerlikleri olduğu gibi Hıristiyanlarla da bazı benzerlikleri vardır. Meselâ, Kur’ân-ı Kerîm’de (diğer kıssalarda olduğu gibi) Hz. İsa ve Hz. Meryem’den de veciz bir şekilde, ibret ve va’z mevkiinde bahsedilirken, Ahd-i Cedîd’de ise Hz. İsa’nın nesebi, Hz. Meryem’in onu doğurması keyfiyeti, semadan indirilen sofrada hangi yemeklerin bulunduğu, kör, topal, abraşlı kimseleri tedavi etmesi ve ölüleri dirilttiğine dair mucizeler geniş bir şekilde anlatılır<sup>1548</sup>. Bu benzerliklerin yanında müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki en büyük ayrılık tevhid noktasındadır. Müslümanlar ulûhiyette eşi, benzeri, menendi olmayan “tek Allah”a inanırlarken, Hıristiyanlar ise “baba-oğul-kutsal rûh” şeklinde formüle edilen üçlü bir uknuma inanmaktadırlar.

Sonuç olarak denilebilir ki İsrâiliyyât karşısında mütereddit olmak en güzel yoldur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s), “Ehl-i kitaptan bir şey işittiğinizde onu ne doğrulayın ne de yalanlayın” buyurmuştur<sup>1549</sup>. Dolayısıyla İsrâilî haberler ancak istişhat için zikredilebilir, yoksa itikâda delil olamazlar. Bu tür haberler, üç kısımda değerlendirilmelidir. Bunlar;

1- Elde doğru olduğuna dair İslâmî belgeler bulunanlar;

2- Yalan olduklarına dair elde kesin deliller bulunanlar;

<sup>1545</sup> Taberî, *Camîu’l-beyan*, III, 400-405; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 573, 574; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 619, 620

<sup>1546</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 4; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, s. 77.

<sup>1547</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 4.

<sup>1548</sup> Matta, Bab, 1; Markos, Bab, 2.

<sup>1549</sup> Buhârî, “Şehâdet” 21; “Tefsîr” 11; İ’tisâm” 25; “Tevhîd” 51; Ebû Dâvûd, “İlim” 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 136.

3- Hangi türden olduklarına dair elde kesin delil bulunmayanlardır ki, bunlara ne inanmak ne de yalanlamak caizdir<sup>1550</sup>. Bu tür rivâyetleri malumat olsun diye nakletmek caiz olsa bile bunlar din ve diyanete faydası olmayan şeylerdir.

---

<sup>1550</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 95, 96.

## SONUÇ

Kelime olarak farklılık, görüş ayrılığı ve anlaşmazlık anlamlarına gelen ihtilâf, tefsîrde aynı âyet hakkında müfessirlerin birbirinden farklı görüş beyan etmeleridir. Bu, tefsîr kitaplarında bakıldığında daha iyi anlaşılmalıdır. Meseleye vakıf olmayan insanlar tarafından bu durum bazen yanlış anlaşılmakta ve yadırganmaktadır. Oysa ki mesele hiç de öyle değildir. Dolayısıyla tefsîrin başlıca üç önemli özelliğinin bilinmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi tefsîre konu olan âyetlerin Allah'ın kelamı olduğu; ikincisi bir âyet hakkında, Allah'ın maksad ve muradının hak olduğu; üçüncüsü de Allah'ın bir âyetten maksad ve muradının şu veya bu olduğuna dair ortaya konulan farklı mülâhazalardır. İlk ikisinde müslümanlar mabeyninde ihtilâfin olamayacağı bilinen bir gerçektir. Üçüncüsü ise müfessirlerin farklı yorumlamalarına açık olan tek taraftır. Bunlar da genelde tezâd ihtilâfı olmayıp birbirinin alternatifi olan farklı yorumlardır. Zaten tefsîrdeki ihtilâfların çoğunluğunu bunlar oluşturmaktadır. Zerkeşî'in de ifade ettiği gibi "her müfessir âyete, kendi açısından veya muhatabın sorusuna uygun gördüğü mânâyla cevap vermiştir. Bu tür açıklamalar bazen aynı hakikatin lazım ve naziresinden bahsederken bazen de maksad ve semerelerinden bahseder. Her yorum genellikle âyetin farklı bir mânâsına işaret eder. Ancak maksad aynıdır. İhtilâfların ibarelerde değil de maksadların açıklanmasında olduğu iyi anlaşılmalıdır"<sup>1551</sup>. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm lafzen korunduğu gibi mânânen de muhafaza edilmiştir.

Kur'ân'ın dil özelliklerinden kaynaklanan ihtilâfların neredeyse tamamına yakını Hz. Peygamber'(s.a.s)'in tefsîr ettiği âyetlerdeki problemlerle paralellik arz etmiştir. İşin en doğrusunu Allah bilmekle beraber Hz. Peygamber (s.a.s), Kur'ân'ı anlamak için önce Kur'ân'a müracaat edin daha sonra da mücmel-mübeyyen, umûm-husûs, mutlâk-mukayyed, müşkil-tavzîf, mübhem-beyân, nâsih-mensûh, kırâatler, i'râb ve bir kelimenin mânâsı konusunda ihtilâflara düşerseniz benim yolunu takip ederek bu meseleleri halledin demek istemiştir. Nitekim tarih de şahittir ki, müfessirler Hz. Peygamber (s.a.s)'in yolunu takip ederek ondan Kur'ân'ın muhâfazasını ve tefsîr usûlünü öğrenmişler, bunun sonucunda tezâd ve inhirâf ihtilâflarını çürüterek, tefsîri her türlü tahrîf, tahrip ve tebdilden korumaya çalışmışlardır.

---

<sup>1551</sup>Zerkeşî, *Burhân*, II,159,160.

Hz. Peygamber(s.a.s)'in vefatının akabinde bazı kurrâ sahâbîlerin şehit olması, müslümanları Kur'ân'ı cem etmeye teşvik etmiş; kırâat ihtilâfları da çoğaltmaya etki etmiştir. Tefsîrde meydana gelen ihtilâflar ise Kur'ân ilimleri ve tefsîr usûlünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Onun için mücmel-mübeyyen, umûm-husûs, mutlâk-mukayyed, müşkil, mübhem-beyân, nâsîh-mensûh, kırâatler vb. pekçok ihtilâf sebebi aynı zamanda birer ulûmu'l-Kur'ân konusudur.

## KAYNAKÇA

### KUR'ÂN-I KERÎM

ABDÜLAZİZ, Emir, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesü'r-risâle, Beyrut 1983.

ACLÛNÎ, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve muzîlul-ilbâs amma iştehera mine'l-ehâdis ale's-sünneti seyyidi'n-nâs*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, Beyrut h.1351.

AHMED, Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut 1969.

....., *Duha'l-İslâm*, Mektebetü nehdati'l-Mısriyye, Kahire t.s.

AHMED b. Hanbel, eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Dâru sadr, Beyrut t.s.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelam Problemlerine Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992.

AKK, Abdurrahmân b. Hâlid, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, Dâru'n-nehâis, Beyrut 1986.

ALBAYRAK, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 1996.

ALDEMİR, Halil, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İhtilaf*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

ÂLUSÎ, Ebu's-Senâ Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh, *Ruhû'l-maânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, Ebul-Fadl Şihâbuddin Ahmed, *el-İsâbe temyîzi's-sahâbe*, Dâru'l-kütübil-İlmiyye, Beyrut ts.

....., *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Matbaatü's-saade, Bağdat, 1328.

....., *Fethu'l-bârî*, Dâru't-türâs, Kahire t. s

ARDA, Erhan ve diğ. *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003

- ASIM Efendi, Seyyid Ahmed, *Kamus Tercümesi*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1305.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tesiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- AYDAR, Hidâyet, *Kur'an'ın Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul, 1996.
- AYDEMİR, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyat*, DİB Yayınları, Ankara t., s.
- AYDIN, Muhammed, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme”, *SAÜ, İlah., Fak., Der.*, 4/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001.
- ....., “Kur'an Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi”, *SAÜ, İlah., Fak., Der.*, 3/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001.
- ....., *Genel Tefsir Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009.
- AYDÜZ, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul 2004.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud el-Hanefî, *Umdedu'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Matbaatü Mustafa, Mısır 1972.
- BAKILLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Et-Tayyib, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an*, (thk. ve dirâse Muhammed Selâm) , Müessesetü'l-meârif, İskenderiyye, t.s.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firâk*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1990.
- ....., *Mezhepler Arandaki Farklar/el-Fark beyne'l-Firâk* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Ferrâ , *Maâlimu't-tenzîl fi't-tefsir vet-te'vil*, Dâru't-tayyibe, Riyad, 1997.
- BEYDÂVÎ, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996.
- BEYHÂKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *Kitâbü süneni kübrâ*, Dâiratü'l-meârifeti'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, h. 1353.

- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- ....., *Tefsîr Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955.
- BİRİŞİK, Abdülhamid, "İ'râbu'l-Kur'ân" *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty.
- BULAÇ, Ali, *Din Felsefe/Vahiy Akıl İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2003.
- BÛTÎ, Said Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-islâmiyye*, Müessetü'r-risâle, Suriye 1992.
- CANDAN, Abdülcelil, *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000.
- CEBECİ, Lutfullah, *Kur'ân'a Göre Takvâ*, Seha Neşriyat, İstanbul 1985.
- ....., *Kur'ân'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985.
- ....., *Kur'ân-ı Kerîme Göre Melek*, İstişare Yay., Konya 1989.
- CEVDET BEY, *Tefsîr Tarihi*, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul t.s
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- ....., *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- ....., *Tefsîrin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜ Basımevi 1968.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ li't-Tâhâvî (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed)*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- ....., *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut t.s.
- DERELİ, Muhammed Vehbi, *Tefsîrde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yay. Ankara 2009.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, (thk. Ahmed Abdülğafûr) y.s., y.s., 1982.



- CEVHERÎ, Tantâvî b. el-Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Dâru'l-fikr, Mısır t.s.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2003.
- CONDON, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, (Türkçesi, Murat Çiftkaya), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983.
- ....., *Şerhu'l-Mevâkif (Abdurrahman Umeyra)*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 1998.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Emîru'd-devle, Katar 1933.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Heva" *DİA*, XVII, İsam Yay., İstanbul 1998.
- ÇAKAN, İsmail L., *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982.
- ÇAKAN, İsmail-Eroğlu, Mehmet, "İbn Abbâs" *DİA*, I, İsam Yay., İstanbul 1998.
- ÇETİN, Abdürrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1981.
- DÂNÎ, Ebû Amr, *et-Teysîr fî'l-Kırâati's-seb'a*, (thk. Otto Pretzl) Matbaatü'd-devleh, İstanbul 1930.
- DÂNÎ, Osman el-Ümevî, *Muhkem fî nakdi'l-mesahif*, (İzzet Hasan), Dâru'l-fikr, Beyrut 1986.
- ....., *el-Müktefâ fî'vakf ve'l-ibtida*, (Dirâse ve thk, Ceyid Zeydan Muhîf), Vizâratü'l-evkâf, Bağdat 1983.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, (nşr. Mustafa Dib el-Buğa), Dâru'l-kalem, Dimaşk 1991.
- DEMİR, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsîr Usulü*, İfav, İstanbul 2006.

- ....., *Tefsîr Tarihi*, İfav Yay., İstanbul 2006
- ....., *Kur'ân 'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul 1996,
- ....., *Lokmân Sûresi ve Ahlâkî Öğütler*, Çamlıca Yay., İstanbul 2001.
- DERVEZE, İzzed, *Kur'ani'l-mecîd*, (çev. Vehdettin İnce), Ekin Yay., İstanbul 1997.
- DİHLEVÎ, Ebû Abdulaziz Şah Veliyullah, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf* (nşr. *Abdulfettâh Ebû Gudde*), Dâru'n-nehâis, Beyrut 1997.
- ....., Ebû Abdulaziz Şah Veliyullah, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*/Fıkhi İhtilâflarda Ölçü, (trc. ve thk. Musa Hub), İstanbul 2006.
- ....., *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1987.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmed Halid Kitabevi, İstanbul 1947.
- DUMAN, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1992.
- ....., "Tabiin Döneminde tefsîr Faaliyetleri" *EÜİFD*, Kayseri 1987.
- DUMLU, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsîr*, Anadolu Yay., İzmir 1999.
- ....., "Konulu Tefsîr ve Düşündürdükleri", ( *Tefsîrin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*), Kardeşler Matbaası, Samsun 1992.
- DURMUŞ, İsmail, "Hazif", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1998.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed İbn Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1983.
- EBUL-BEKÂ, Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*, (nşr. Adnan Derviş), Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1993.
- EBÛ NASR, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcul-lüğa ve sihâhi'l-arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulğafûr Atar), y.s, Suud, 1982.

- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-aklîs-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-mushaf, Kahire t.s.
- EBÛ YA'LÂ el-MEVSİLÎ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-me'mûn li't-türâs, Dîmeşk 1984.
- ELİK, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İfav Yay., İstanbul 1998.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.s.
- ERSÖZ, İsmail, "Ahkâmu'l-Kur'ân", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1998.
- ESKİCİOĞLU, Osman, "Ahkâmu'l-Kur'ân", *DİA*, , İsam Yay., İstanbul 1998.
- EŞ'ARÎ, Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-müsallin*, Tashih, Helmut Ruter, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.s.
- FAZLUR RAHMÂN, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (trc. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.
- ....., *Ana Konularıyla Kur'ân*, (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., 1987.
- FİCHTER, J., *Sosyoloji Nedir?* (çev. Nilgün Çelebi), Anı Yay., Ankara 2004.
- FÜNEYSÂN, Suûd b. Abdullah, *İhtilâfu'l-müfessirin esbâbuhû ve eseruhû*, Dâru işbiliye, Riyad 1997.
- FERRÂ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Hey'etü'l-mısriyye, Mısır, 1980.
- FEYRÛZÂBÂDÎ, Mecduddin Muharnmed b. Ya'kûb, *Basâiru zevi't-temyîz fi latâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* (nşr. Muharnmed Ali el-Bahhâr), el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut t.s.
- .....*el-Kâmûsü'l-muhît*, Müessetü'r-risâle, Beyrut 1987.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muharnmed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-hadîs, Mısır, t.s.
- ....., *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (trc. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 1974.

- ....., *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Daru'l-ihyâu'l-ulûm, Beyrut, h.1329
- GÖKA, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Konya 1995.
- GÖLCÜK, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Yayınevi, Konya 1998.
- GÖNENÇ, Halil, *el-Mevsuâtü'l-fıkhiyye el-müeyyessere*, İstanbul 1992.
- GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 2000.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990.
- GÜNEŞ, Kamil, *İslâmi Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- GÜNGÖR, Erol, *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1998.
- HAFNÂVÎ, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne edilleti's-şerîa*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ala's-sahihayn* (nşr. Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- HAMİDULLAH, Muhammed, "Sünnet" *İA*, MEB Basımevi, İstanbul 1979.
- ..... *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993.
- ....., *el-Vesâiku's-siyâsiyye, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, (çev., Vecdi Akyüz), t.s., y.s.,
- HARB, Ali, *Nakdü'l-hakîka*, Merkezü's-sekafiyyeti'l-Arabî, Beyrut 2000.
- HASAN Ahmed, "Nesh Teorisi", (çev. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar Der.*, 1/3, ocak 1987.
- HÂZİN, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-te'vil ve maâni't-tenzîl*, nşr. Muhammed Emîn, Beyrut t.s.

- HİCÂZÎ, Mahmûd, *el-Vahdet'ül-mevduyye fi'l- Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-kütübî'l-hadîsiyye, Kahire 1970.
- EL-HÛRÎ, Abdülilah, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn fi tefsîri âyâtî'l-ahkâm*, Câmiatü Kahire, Master tezi, dan. Ahmed Yûsuf Süleymân, Külliyyetü dâri'l-ulûm, Kahire 2001.
- İBN ABBÂD, Ebu'l-Kasım İsmail, *el-Muhît fi'l-Luğa (nşr. Muhammed Hasen Al Yasin)*, Alemül-kütüb li-melâyin, Beyrut 1994.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Maâfirî, *Ahkâmu'l-Kur'ân (nşr. Ali Muhammed Becâvî)*, Dâru ihyâi'l-kütübî'l Arabî, y.s. 1957.
- İBN AŞÛR, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunûs, 1984
- İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, Kataru'd-devleh, Katar 1977.
- ....., *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l- Azîz*, Rüsetü'l-mehakimü's-şer'iyye, Katar 1911.
- İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebu'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Saîd, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nehviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Muhyiddin Abdulhamîd), Matbaatu's-seâde, Mısır 1955.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşididi't-talibîn*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- ....., *Nevâsihu'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Eşref Ali El-Malbârî, y.s. 1984.
- İBN CÜZEYY EL-KELBÎ, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, Dâru'l-kütübî'l-hâdisa, Kahire 1973.
- İBN EBÎ'L-İZZ, Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî, *Şerhu't-Tehâviyye fi'l-akîdetü's-selefiyye* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), y.s. Riyad 1413.

- İBNÜ'L-ESÎR, Ziyeddin Nâsirullah b. Muhammed, *Mesellesü's-sâir fî edebi'l-kâtip ve 'ş-şâir*, (thk. Ahmed Hûfi- Bedevî Tabbâne), Dâru'r-Rufâi, Riyad 1983.
- İBN FÂRİS, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, (Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru'l-ceyl, Beyrut t.s.
- ....., *Fethu'l-Bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhubbiddin el-Hatîb), el-Mektebetü's-selefiyye, Kahire h. 1407.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime İbn Haldûn*, (thk Abdülvehhab Vâfi), Dâru Nehda, Kahire t.s.
- İBN HAZM, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-hadîs, Kahire 1992.
- İBN HİBBÂN, Alaeddin b. Balba el-Fârisî, *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân* (mür. Ali b. Belbân), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1988.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik, *es-Sîratü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa Saka, İbrahim Abyari, Abduihâfiz Şelebî), Dâru'l-hayr, Beyrut 1995.
- İBNÜ'L-KAYYİM, el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh*, Kahire t.s
- İBN KESÎR, Ebul-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (nşr. Sami İbn Muhammed es-Selâme), Müessesetü kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1993.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim, *Ğarîbu'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakar), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1978.
- ....., *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, (thk. Abdülkadir Atâ), Müessesetü kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1998
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru ihya-i kütübi'l-Arabî, ys. 1952.
- İBN MANZÛR, Ebul-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mera' ez-Zuhrî, *Kitâbü't-tabakâtu'l-kubrâ*, Dâru sâdr, Beyrut t.s.

- İBN SİNÂ, Ebû Ali, *Rasâilü İbn Sinâ*, Mektebetü Hindiyye, 1908,
- İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Dâru's-sahâbeti't-türâs, Batanta, 1988.
- ....., *Mecmûu'l- fetâvâ*, Mektebetü'l-meârif, Ribat/Mağrib t.s.
- ....., *İktidâu's-sırâtı'l-müstakîm*, (thk. Nasır bin Abdülkerim Akl), Şirketü'l-ubeykân, Riyad 1984.
- İBNU'Z-ZENCELE, *Huccetü'l- Kırâat*, (thk. Sa'idü'l-Afgânî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1979.
- İSFEHÂNÎ, Râğıb Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s.
- İŞİCİK, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem, Te'vil*, Esra Yay., Konya/Ankara 1997.
- ..... *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Konya/İstanbul 1997.
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara t.,s.
- ....., *Dini ve Ahlaki kavramlar*, (çev. Selahattin Aydın), Pınar Yay., İstanbul t.s.
- JEFFERY, Arthur, *Mukaddimatân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü hancı, 1954 y.s.
- KÂDÎ ABDULCEBBAR, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (thk. Adnân Zarzur), Dâru't-türâs, Kahire 1969.
- KAHRAMAN, Ferruh, "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler" *Usul Dergisi*, y.s. s.8/2007.
- KARAÇAM, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, İfav Yay., İstanbul 1995.
- ....., *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri*, İfav Yay., İstanbul 1996.
- ....., *Sonsuz Mu'cize Kur'ân*, Çağ Yay., İstanbul 1987.

- KARAMAN, Hayrettin, Çağrııcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- KARAMAN, Hayreddîn ve dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Tarihselcilik*, Işık yay., İzmir 2003.
- KARDÂVÎ, Yûsuf, *İslâm Hukukunda Zekat*, (trc. İbrahim Sarmış), Kayıhan Yay., İstanbul 1984.
- KATİP ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Dâru'l-fikr, Mekke 1981.
- KERMÎ, Hasen Said, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arap*, I-IV, Dâru Lübnan, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- KİTÂB-I MUKADDES, (Eski ve Yeni Ahit), Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- KILIÇ, Sadık, *Kur'ânda Günah Kavramı*, Hibaş Yay., Konya 1984.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1993.
- KIRCA, “Mezhebi Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslâmi Araştırmalar*, Sayı 5., Ekim1987.
- KOÇ, Mehmet Akif, “53/Necm Sûresinin Tefsîrinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine”, *İslâmiyât*, VI/I, Ankara 2003.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.
- KOTAN, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001.
- KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, Mısır 1962.
- MACİT, Fahri, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, (çev. Şahin Filiz ), İnsan Yay., İstanbul 2000.
- MACİT, Nadim, “Kelâmcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları”, *İslâmiyat*, C., II; sayı.;1.



- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (nşr. *Fâtima Yûsuf el-Haymî*), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 2004.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüketü ve'l-uyûn tefsîri'l-Mâverdî*, Müessesetü kütübi's-sakafîyye, Beyrut 1992
- MEKKÎ B. EBÎ TALİB, *el-Keşf an vücûhi'l-Kırâati's-seb'a*, (thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-risâle, Dimeşk 1394/1974.
- ....., *el-Îzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensühîhi*, Dâru'l-menâr, Cidde 1986.
- MENNÂU'L-KATTÂN, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1978.
- MEVDÛDÎ, Ebul-Al'â, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (trc. Muharnmed Han Kayanı ve Arakadaşları), İstanbul 1996
- ....., *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, (çev. Bekir Karlığa), Bir yay., İstanbul 1985.
- MİRCEA ELİADE, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Din Bilimler Yay., Konya 1995.
- MOLLAİBRAHİMOĞLU, Süleyman, *3 Makale*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2000.
- MUHAMMED ABİD CABİRÎ, *Arap İslâm-Siyasal Akli*, (çev. Vecdi Yavuz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- MUHAMMED ABDUH-REŞİD RIZÂ,, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s.
- ....., *Tefsîr-u cüz'i amme*, Matbaatü Mecelleti'l-Menâr, Mısır h. 1320.
- MUHAMMED EBÛ ZEHRA, İbn Ahmed b. Mustafa, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1990.
- ....., *İslâm'da İtikâdi, Siyâsi ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (trc. *Sibğatullah Kaya*), Yeni Şafak Yayınlan, İstanbul ts.
- MÜNÂVÎ, Taceddin b. Ali, *et-Tevkîf alâ mühimmet't-teârif*, (thk. Muhammed Rıdvân Dayl) Dâru'l-fikri'l-muâsır, Beyrut 1990
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, el-Mektbetü'l-İslâmiyye, İstanbul t., s.

- NASR, Hamid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nâs*, el-Heyetü'l-Mısıryye, Mısır 1995.
- NEHHAS, İsmail el-Mürâdî, *Kat' ve istinaf*, (thk. Muhammed Halid), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1990.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, (nşr. Mektebu Tahkiki't-turâsi'l-İslâmî), Matbaatü'l-Mısıryye, Kahire t.s.
- NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Neseî*, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut t.s.
- OKIÇ, M. Tayyip, "Hadiste Tercüman" *AÜİF, Der.*, Ankara 1967, sy., XIV.
- ÖZ, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1989.
- ÖZEN, Şükrü, "Hilaf", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988, XVII, 538.
- ..... 'İhtilâf', *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000, XXI, 565-568.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Tefsîrde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nûrî, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1999.
- RÂZÎ, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.
- ....., *Esâsü't-takdîs*, (thk. Ahmed Hicâzî Sakkan), Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezher, Kahire 1406/1986
- RİCKMAN, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev., Mehmet Dağ), Etüt Yay., Samsun 2000.
- RÛMÎ, Fehd *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyâd 1993.
- RÛMÎ, Yâkut, *Mu'cemü'l-buldân*, Dâru sadr, Beyrut 1955.
- SADR, Muhammed Bakır, *Kur'ân Okulu*, (trc. Mehmed Yolcu) Bir Yay., İstanbul 1987.
- SALÂH, Abdülfettah Hâlidî, *Tefsîru'l-mevdûi*, Dâru'n-nehâis, Ürdün 2001.

- SEBBAĞ, Muhammed Lutfi, *Tefsîr Usulü Araştırmaları*, (çev. Ömer Dumlu), Anadolu Yay., İzmir 1999.
- SERAHSÎ, *Usûlü Serahsî*, (thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1973
- SOFUOĞLU, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı yay., İstanbul 1981.
- SUFYÂNÜ'S-SEVRÎ, *Tefsîru Süfyânü's-Sevrî*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- SUBHÎ SÂLİH, *Mebâhis fi ulûmu'l-Kur'ân*, (çev. Said Şimşek), Hibaş Yay., Konya t.s.  
..... *Hadîs İlimleri*, (çev. Yaşar Kandemir), İfav Yay., İstanbul 1996.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993.  
....., *Tedribü'r-Râvî*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993.  
....., *Fethu'l-kebîr*, Dâru'l-erkâm, Beyrut t.s.
- SÜLEMÎ, Muhammed b. Hüseyin, *Hakâiku't-tefsîr*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.  
.....*Risâle*, Mustafa bâbeyi'l-halebî, Mısır 1940.  
.....*Risâle*, (çev., Abdülkadir Şener- İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996.
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, "Ahkâmu'l-Kur'ân", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1998.
- ŞARKÂVÎ, Ahmed Muhammed, "İhtilâfî'l-müfessirîn esbâbühü ve davâbüdü", *Havliyyetü'l-külliyeye usûli'd-dîn ve'da've*, sayı 17, Kahire 2004.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak, *Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, Matbatü'r-Rahmâniyye, Mısır t.s.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk., Ali Emir-Ali Hasan), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2001.
- ŞÂYÎ, Muhammed b. Abdurrahman b. Salih, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad 1995.

- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997.
- ŞİMŞEK, Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2004.
- ....., *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- TABATABÂÎ, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-a'â li'l-matbuât, Beyrut 1997.
- TABERÂNÎ, Eyyûb el-Lâhî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (thk. Muhammed b. Ahmed Tahhan), el-Mektebetü'l-meârif, y.s. 1985.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fikr, Beyrut 1995.
- ....., *İhtilâfu'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- ....., *Tarîhu't-Taberî*, (thk. Ebu'l-Fadl İbrahim), Daru'l-ma'rife, Kahire t.s.
- TAHA CABİR, *Edebü'l-ihtilâf fi'l-İslâm*, el-Ma'hedü'l-âlem, Riyad 1992
- TÂFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Âlemü'l-kütüb, y.s. t.s
- TAHAVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b Selâme, *Şerhu müşkili'l-âsar*, (nşr. Şuayb Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1994.
- TANTAVÎ, Cevherî, *el-Cevahir fî tefsîri'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Mısır t.s.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî , *el-Keşşâfu istilahâti'l-funûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.
- TEKİNEŞ, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.
- TABERSÎ, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmau'l-beyân, fî tefsîri'l-Kur'an*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1992.
- TAŞKÖPRÜZADE, Ebulhay Ahmed Efendi, *Keşfüzzünün an esemi'l-kütübi ve'l-fünün*, Daru'l-fikr/el-Faysaliyye, Mekke t.s.

- TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî, *el-Keşşâfu ıstılahâti'l-funûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-ü Tirmîzî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- ....., *el-Câmîu's-sahîh*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1996.
- TÜSTERÎ, Sehl b. Abdullah Sehl, *Letâifü'l-işârât*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002
- ÜNVER, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*, Sidre Yay, Ankara 1996.
- ÜÇÖK, Necip, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947.
- WATT, W. Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, (çev. Süleyman Ateş), Pınar Yay., İstanbul t.s.
- WENSİNCK, A. J, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevi*, Matbaatü Brill, Leiden Hollanda 1943.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, Kitabevi Yay., İstanbul 1986.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Cedel", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1993.
- YAVUZ, Yunus Vehbî, "Ahkâmu'l-Kur'ân", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1998.
- YILDIRIM, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998
- ....., *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2009.
- ....., *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyyat, İstanbul 2005.
- YİĞİT, Yılmaz- Ergene, Mehmet, *Çağdaşlık mı, İnhirâf mı?*, Kaynak a.ş., İzmir 1994.

- ZEBÎDÎ, Muhibiddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (nşr. Ali Seyri), Dâru'l-fikr, Beyrut 1994.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Alemü'l-kütüb, Beyrut 1988.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Daru'l-hadîs, Kahire 2005.
- ....., *el-İttcâhatü'l- münharife*, Mektebetü'l-Vehbe, Yer y., 1986
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâkiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvi'l fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- ....., *Esâsü'l-belâĝa*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye, Mısır 1985.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990.
- ZÛRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâ'l-kütübi'l-Arabî, Mısır h. 1372.

## ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında Manisa'nın Salihli ilçesinde dünyaya geldi. İlkokulu 1989 yılında Salihli'de bitirdikten sonra 1992 yılında Manisa merkezde hıfzını tamamladı. İmam Hatip Lisesin'den sonra 1999 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandı. 2003 yılında aynı fakülleden mezun oldu. 2006 yılında, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalında Yüksek Lisansını tamamladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsîr Bilim Dalında doktorasına başladı. Evli ve bir çocuk babasıdır.