

Üstad Ali Ekber BABAÎ



TEFSİR EKOLLERİ

2. Cilt

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





Ali Ekber BABAÎ

TEFSİR EKOLLERİ

II. CİLT

MUTLAK BÂTİNÎ EKOL VE TEFSİRLERİ,
İÇTİHADÎ EKOL VE KISIMLARI,
KUR'AN'I KUR'AN'LA TEFSİR EDEN İÇTİHADÎ EKOL

Çeviri
Kenan Çamurcu



<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com

el-Mustafa Yayınları: 15

ISBN: 978-605-64587-6-7

Tefsir Ekolleri-II

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

© el-Mustafa Yayınları, 2014

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

Eserin özgün adı:

مکاتیب تفسیری ج ۲

Mekâtib-i Tefsiri Cilt 2

Yayın Yönetmeni

Dr. Resul Abdullahî

Yazar

Ali Ekber Babaî

Çeviri

Kenan Çamurcu

Editör

Yusuf Tazegün

Tashih ve Redakte

Ozan Kemal Sarılioğlu

Sayfa Düzeni

DBY Ajans

Kapak Tasarımı

Faruk Atlan

Birinci Baskı

İstanbul, Mayıs 2014

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği



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

Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40

www.elmustafa.com.tr • elmustafa@hotmail.com.tr



<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com



İçindekiler

› Başlarken.....	9
› İkinci Bölüm: Mutlak Bâtınî Ekol ve Tefsirleri	13
Mutlak Bâtınî Ekol	13
Mutlak Bâtınî Ekolünün Delilleri	19
Kur'an'daki Bâtının Mahiyeti.....	20
Kur'an'ın Bâtınına Dair Sahih Tefsirin Kriteri	30
Zehebi'nin Görüşüne Göre Bâtınî Tefsirin Sıhhat Kriteri ve Şartları.....	32
Eleştiri	33
Kur'an'daki Bâtınî Tefsir Etmenin Sıhhatinin Kriter ve Şartlarına Dair Diğer Görüşler.....	35
Eleştiri	40
Sonuç	47
Uygunsuz İlişkilendirme ve Gereksiz İnkâr	48
Eleştiri	50
Mutlak Bâtınî Tefsirler	58
• Hakayiku't-Tefsir	60
Başkalarının Bakış Açısıyla Hakaiku't-Tefsir.....	65
• el-Tefsiru's-Sufi li'l-Kur'an inde's-Sadık (a.s)	70
• Ziyadatu Hakaiki't-Tefsir	72



• Arâisu'l-Beyan fî Hakaiki'l-Kur'an	72
• Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim	76
Müellif	77
1. Kitabın İbn Arabî'ye Aidiyetinin Reddi	77
2. Kitabın Abdurrezzak Kaşanî'ye Aidiyeti	78
Kaşanî'nin Mezhebi Eğilimi	81
Müellifin Tefsir Ekolü	84
Tefsirin Muhtevası	86
Tevillerin Eleştirisi ve Değerlendirme	89
• Mir'atu'l-Envar ve Mişkâtü'l-Esrar	105
Kitabın Genel Yapısı	106
Müellif	108
Müellifin Tefsir Ekolü	110
Müellifin Tefsir Metodu	113
› Üçüncü Bölüm: İctihad Ekolü ve Bölümleri	127
İctihad Ekolünün Tarifi	127
İctihad Ekolüne Muhalif Olanların Delilleri	132
1. İctihad Tefsiri, Bilgi Olmaksızın Manayı Allah'a Nispet Etmektir	132
2. Kur'an'ı Açıklamak Peygamber'e (s.a.a) Mahsustur	136
3. Reyle Tefsir Rivayetleri	138
4. Sahabe ve Tabiinin Uygulaması	139
İctihad Ekolüne Taraftar Olanların Delilleri	140
İctihad Ekolünün Kısımları	153
› Dördüncü Bölüm: Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Eden İctihad Ekolü ve Tefsirleri	155
Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Eden İctihad Ekolü	155
Üç Teorili Bu Ekolün Taraftarları	156
Birinci Teorinin İncelenmesi	177
İkinci Teorinin İncelenme	188
İkinci Teorinin Yanlışlığının Delilleri	189
İkinci Teorinin Taraftarlarının Delilleri	205
Üçüncü Teorinin İncelenmesi	241

Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Eden İctihad Tefsirleri.....	243
• El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an.....	244
Müellif.....	248
Bu Tefsirle İlişkili Bazı Eserler.....	250
Bu Tefsirdeki Tefsirle İlgili Rivayetlerin Açıklanması	252
Tefsir Ekolü ve Metodu.....	254
Sonuç	376
• Edvau'l-Beyan fî İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an	376
Bu Tefsirin Kaynakları	379
Müellif.....	380
Müellifin Tefsir İtticahı	383
Müellifin Tefsir Metodu	386
Kıraat Farklılıkları Konusundaki Metodu	387
Kelimelerin Açıklanması	395
Edebî Kuralların Dikkate Alınması.....	400
Karinelerin Dikkate Alınması	405
Dayanakların İlim veya İlmî Olması	424
Delaletlerin Kısımlarının Dikkate Alınması	425
Ayetler İçin Bâtınların Zikredilmesi	427
› Kaynaklar	429





Başlarken

Tefsir Ekolleri'nin birinci cildin önsözünde değinildiği gibi, Kur'an-ı Kerim, vahyin en itimat edilebilir kaynağıdır. Fakat buna delalet veya işaret eden malumat, ilim ve hükümlerin; ayetlerin açık ve gizli olması, anlaşılmasının -lafızlar ve cümlelerin- kolay ve güç olması bakımından muhtelif düzeyleri ve mertebeleri vardır. Anlaşılmasının bir düzeyi herkes için kolaydır.

“وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ”¹ ayeti ve benzerleri² bu iddiayı ortaya koymaktadır. Ayetlerin maarif, ilim ve ahkâmını kâmil manada anlamak Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) ve onun kıymetli vasilerine (a.s) mahsustur. İmam Bakır'ın (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“ما يستطيع احد ان يدعى ان عنده جميع القرآن كله ظاهره و باطنه غير الاوصياء”³

“Vasilerden başka hiç kimse zâhiri ve bâtınıyla Kur'an'ın tamamının elinde olduğunu iddia edemez.”

¹ Kamer 17, 22, 32, 40.

² Mesela “فَإِنَّمَا يَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” (Duhan 58),

“فَإِنَّمَا يَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا” (Meryem 97).

³ Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *Usûlü Kâfi*, c. 1, s. 286, Kitabu'l-Hücce, babu innehu lem yecmeu'l-Kur'an küllühu ille'l-eimme (aleyhimüsselâm), hadis 2.



Kur'an'ın mana ve maârifinin bir mertebesi Peygamber ve Masum İmamların dışındakiler için anlaşılabilir ve ulaşılabilir-
dir. Fakat bunun için üzerinde düşünmeye, tefsire ve ilmî gay-
rete ihtiyaç vardır. Bu iddianın delili, Kur'an üzerinde düşün-
meye teşvik eden ve üzerinde düşünmemeyi kınayan⁴ ayetlere
ilaveten, şu ana kadar Kur'an-ı Kerim için yazılmış, ilk bakışta
açık ve belli olmayan mana ve konuların bir bölümünü açıkla-
yıp yorumlamış tefsirlerdir. Kur'an-ı Kerim'in bu kısmının an-
laşılması için, tahsil edilmedikçe Kur'an'daki maârifin bu mer-
tebesine ilişkin sahih anlayışa ulaşamayacak birtakım ilim ve
bilgilere ihtiyaç vardır.

Kur'an-ı Kerim'deki malumatın bu kısmıyla ilgili sahih anla-
yışa ulaşmada hiç kuşkusuz etkili olabilecek bilgiler, tefsir Ekollerini-
nin zayıf ve kuvvetli noktalarını tanımak ve şu ana kadar Kur'an'ın
nasıl tefsir edileceğine dair ortaya çıkan teoriler hep bu cümleden-
dir. Yine Kur'an-ı Kerim'i tefsirde yardım alınabilecek kaynaklardan
biri de, muhtelif metotlarla ayetleri tefsir etmeye koyulmuş çok sa-
yıda tefsir kitabıdır. Açık ki bu tefsirlerden her birinin özellikle-
rinin bilinmesi ve onların müelliflerinin tefsir metodu ve ekolünün
sıhhat ve sağlamlığının incelenmesi bu kaynaklardan doğru yarar-
lanmada ve eski müfessirlerin tecrübe ve hatalarından ders çıkar-
mada oldukça faydalıdır.

Bu kitapta tefsir için yararlı bu malumatı temin etmede, şim-
diye dek Kur'an'ın nasıl tefsir edileceği hakkında serdedilmiş muh-
telif görüşler ve bu esasa göre telif ve tedvin edilmiş tefsirler *Tefsir
Ekolleri*⁵ adı altında izah edilip incelenmekte; her birinin incelen-
mesinin ardından, o okula göre veya ondan etkilenecek yazılmış
bazı ünlü tefsirler tanıtılmakta; bunların tefsir metodu, kimilerinde
genel hatlarıyla, içtihadî tefsirlerin birçoğunda ise tafsilatlı ince-
lenmekte ve değerlendirilmektedir. Tefsir kitaplarının çoğunun

⁴ “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا” (Muhammed 24).

⁵ “Tefsir Ekolleri”nin lugat ve istilah manası ve bu kitapta kastedilen anlam hakkında bilgi için bkz: Babaî, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 13 ve 14 (Tercümede Mukaddime'nin ilk iki sayfası-Çev.)

incelenmesinde *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da⁶ araştırılıp açıklanmış kuralların seyri esas alınmıştır ve bunların incelenmesinde o kuralların tertibine göre ve ayetleri tefsir ederken hangi ölçüde bu kurallara riayet edildiği göz önünde bulundurulmuştur. Bazı yerlerde de telif sahiplerinin tefsir ekolleri ve kitapları sahasındaki kimi görüşleri eleştirilmiş ve incelenmiştir. Çünkü, birincisi, bu alandaki tahkikin öncülerindendiler ve görüşlerinin tartışmaya açılması tefsir ekollerini ve kitaplarını daha derinlemesine tanımada etkili olabilir. İkincisi, Ehl-i Sünnet'in bazı yazarları Şia muhitinden uzak durmaları veya başka nedenler yüzünden kimi Şii tefsirlerle ilgili yanlış tavsifler yapmışlardır. Onların değerlendirmeleri eleştirilerek, Şia'nın kitaplarıyla ilgili ortaya koydukları veya koyabilecekleri yanlış tasavvurlar bertaraf edilebilir.

Elinizdeki bu mütevazı gayretin tefsir ilminin ilerlemesinde etkili bir adım, Kur'an maârifine hayran olanlara, tefsirin üstatları ve talebelerine hizmet, Veliyy-i Asr'ın (a.f) himmetine vesile ve Hazret-i Hakk'ın kabulüne mazhar olmasını ümit ediyorum.

Tefsir Ekolleri'ndeki konuların iki kısım halinde tanzim edildiğini hatırlayalım: Birinci kısım, "ilk müfessirler" başlığı altında üç bölüm halindeydi. Birinci kısımda Kur'an'ın tüm manalarına vakıf müfessirler (Peygamber azimüşşan ve Hazret'in kıymetli vasileri) ve onların teyit ettiği tefsir ekolleriyle tanıştık. İkinci kısımda sahabi müfessirler ve üçüncü kısımda tabiin müfessirler anlatıldı. Kitabın ikinci bölümünde, kendilerinden geriye eser kalmış müfessirlerin tefsir ekolleri ve o okula göre ya da ondan etkilenecek telif edilmiş bazı ünlü tefsirler eleştirilip incelendi. Dokuz bölümden oluşmaktadır:

Birinci Bölüm: Mutlak rivayet ekolü ve tefsirleri

İkinci Bölüm: Mutlak bâtınî ekol ve tefsirleri

Üçüncü Bölüm: İctihadi ekol ve kısımları

Dördüncü Bölüm: Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü ve tefsirleri

⁶ Bu eser el-Mustafa Yayınları tarafından *Kur'an Tefsiri Metodolojisi* adı altında yayınlanmıştır.



Beşinci Bölüm: İctihadi rivayet ekolü ve tefsirleri

Altıncı Bölüm: İctihadi edebî ekol ve tefsirleri

Yedinci Bölüm: İctihadi ilmî ekol ve tefsirleri

Sekizinci Bölüm: İctihadi kuşatıcı ekol ve tefsirleri

Dokuzuncu Bölüm: İctihadi bâtinî ekol ve tefsirleri

Tefsir Ekolleri'nin birinci cildi, birinci ve ikinci bölüme tahsis edildi. Kitabın ikinci cildi olan ve ikinci kısmın ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümünü içeren bu mecmua ise mutlak bâtinî ekol ve tefsirleri, içtihadî ekol ve kısımları ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü ve tefsirleri tanıtmaya dairedir.

Sözün sonunda, kitabın ortaya çıkışı, tashihi ve yayınlanmasında katkısı olan herkes teşekkür ve takdirlerimizi sunarız.



İkinci Bölüm

Mutlak Bâtını Ekol ve Tefsirleri



Mutlak Bâtınî Ekol

Kur'an tefsirinde "mutlak bâtinî ekol"dan maksat, Kur'an'ın zâhiri ve bâtını bulundugunu ve murad edilenin sadece bâtını olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Buna göre, Kur'an'ın zâhirinden anlaşılan, Allah Teâlâ'nın murad ettiği şey değildir, hüccet olamaz, itimat edilemez ve istidlal için kullanılamaz. Öyleyse Kur'an'ın bâtının ortaya çıkarılması için gayret göstermek gerekir. Çünkü sahih tefsir ancak Kur'an'ın bâtının beyan edilmesidir.

Kur'an'ın bâtına sahip olduğu üzerinde ihtilaf ve tereddüt yoktur. Şîi ve Sünnî rivayet ve tefsir kitaplarında mütevatir rivayetler buna delâlet etmektedir.¹ *Keşfu'l-Esrar*'da Meybedî, *Garaibu'l-Kur'an*'da Nişaburî, *Ruhu'l-Meanî*'de Alusî gibi bir grup müfessir, Kur'an'ın zâhir tefsirini yapmalarına ilaveten ayetler için bâtinî ve sembolik manalar da zikretmişlerdir. Hatta kimileri, Kur'an'daki zâhirin Allah Teâlâ'nın muradı olduğunu, buna güvenileceğini ve onun hüccet sayılacağını kabul etmekle birlikte Kur'an için yazdıkları tefsirde yalnızca bâtinî manaları göstermekle yetinmişlerdir.² Fakat buna rağmen yukarıdaki nazariyeyi temel alarak Kur'an için mutlak bâtinî tefsir yazmış bir kimseye rastlamıyoruz. Bazıları bu görüşü "İsmailiye fırkası"na³ nispet etmiştir.

¹ Bkz: Babaî, Ali Ekber, "Bâtın-ı Kur'an-i Kerim", Mecelle-i Marifet, sayı 26, s. 16-17.

² Mesela İbn Arabî'ye ait *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*'de Abdurrezzak Kaşanî, *Mir'atu'l-Envâr*'da Ebu'l-Hasan Amulî ve *Hakaiku'l-Kur'an*'da Muhammed b. Hüseyin Sülemî.

³ İsmailiye, imamete [İmamlara, aleyhimüsselâm] İmam Sadık'a (aleyhisselâm) kadar ve ondan sonra da oğlu İsmail'in imametine inanan gruptur. (Bkz: Mamekanî, Muhammed Rıza, *Mikbâsu'l-Hidâye*, c. 2, s. 321).



*Mevakıf*⁴ kitabında İsmailiye için yedi lakap zikredilmiştir ve içlerinden biri de “Bâtunîyye”dir. İci, bu lakabın onlar için kullanılmasının gerekçesini şöyle anlatmıştır:

“لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهر”

“Çünkü onlar kitabın [Kur’an] bătınına inanıyorlardı, zâhirine değil.”

Cürcanî ifadeyi şerh ederken şöyle yazmıştır: “Çünkü onlar dediler ki, Kur’an’ın zâhiri ve bătını vardır ve onun muradı bătındır. Zâhir lugattan bilinebilir. Bătının zâhire nispeti, beynin deriye nispeti gibidir. Kitabın zâhirine sarılan, edinmenin meşakkatiyle azap içindedir ve bătınına sarılmak zâhirle ameli terk etmeye varacaktır.”⁵

Zehebî de onlara takılan “bâtunîye” lakabının sebebini izah ederken şöyle demiştir: “Ya bătın [gaib] imama itikatları nedeniyle ya da Kur’an’ın zâhiri ve bătını bulunduğu, muradının ise zâhir değil bătın olduğuna itikatları nedeniyle.”⁶

Nevbahtî⁷, İsmailiye’nin kollarından biri olan “Karamita”yı⁸ tanıtırken şunlara yer vermiştir: “Zannettiler ki, Allah Teâlâ’nın kullarına vacip kıldığı, Peygamber’in de sünnet olarak uyguladığı ve uygulanmasını emrettiği ne varsa hepsinin zâhir ve bătını vardır. Allah’ın Kitap ve

⁴ *El-Mevâkıf*, Abdurrahman b. Ahmed İcî’nin (vefatı hicrî 756) kelâma dair telif ettiği kitaptır ve Ali b. Muhammed Cürcanî (vefatı hicrî 816) onu şerhetmiştir. (Bkz: Hac Halife, Mustafa, *Keşfu’z-Zûnun*, c. 2, s. 1891).

⁵ “فانهم قالوا للقرآن ظاهر و باطن و المراد منه باطنه و ظاهره المعلوم من اللغة و نسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر و المتمسك بظاهرة معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مؤد الى ترك العمل بظاهر”

(Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 8, s. 388).

⁶ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve’l-Müfessirun*, c. 2, s. 9.

⁷ Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî Şiî ulemadandır ve kelâm ilminin hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış âlimleri arasındadır. Çok sayıda telifi vardır. Bunlardan biri, Şia’nın muhtelif fırkalarını tanıttığı *Furuku’ş-Şia*’dır. (Bkz: Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Furuku’ş-Şia*, kitabın mukaddimesi, Hibbetuddin Şehristanî’nin kaleminden).

⁸ İsmailiye’nin bir grubu, İsmail b. Cafer yerine Muhammed b. İsmail’in imametine inanan Mübarekiye’dir. “Karmataviye” lakaplı bir şahsın reisi olduğu, Mübarekiye’den ayrılmış ve Peygamber’den (s.a.a) sonraki İmamları yedi imam ve Muhammed b. İsmail b. Cafer’i de imam-ı kaim kabul eden Mübarekiye’nin bir fırkası “Karamita” olarak isimlendirilmiştir. (Bkz: Sübhanî, Cafer, *Tarihu’l-İsmailiye*, s. 325-326).

Sünnet'te kullarını o ibadetleri yerine getirmeye mecbur tuttuğu her şey verilmiş örneklerdir ve o örneklerin altında onların bâtinî manaları yatar, yalnızca bunlarla amel edilmelidir ve kurtuluş sadece onlarla ameldedir. Zâhir olanlardan hangisiyle amel edilirse onda helak ve bedbahtlık vardır. O da, Allah'ın, hakkı tanımamış ve ona itikat etmemiş topluluğu azaplandığı, [dünyaya] yakın olma azabının bir parçasıdır. İşte bu, Ebu'l-Hattab'ın ashabının mezhebidir.”⁹

Muhakkik Tusî, İsmailiye fırkasını tanıtırken şöyle buyurmuştur: “Onlar İsmail b. Cafer Sadık'a (a.s) mensubiyetleri nedeniyle 'İsmailiye' olarak isimlendirilmiştir. Her zâhirin bir bâtını bulduğu ve o bâtının da asıl ve kök olduğunu; zâhirin ise sözkonusu bâtının dışavurumu ve görüntüsü olduğunu, bâtını bulunmayan hiçbir zâhirin mevcut olmadığını ve seraptan başka bir şey sayılmaması gerektiğini; zâhiri bulunmayan hiçbir bâtının da mevcut bulunmadığını ve aslı olmayan hayalden başka anlam taşımadığını söyledikleri ve bu sebeple bazı durumlarda şeriatın zâhirlerinden onun bâtınlarına saptıkları için onlara 'mülâhide (mülhidler)' lakabı da verilmiştir.”¹⁰

İcî, Cürcanî ve Zehebî'nin ifadeleri İsmailiye'nin Kur'an'ın zâhirine bakmadığını ve Kur'an'ın zâhirini değil, bâtını Allah Teâlâ'nın muradı kabul ettiğini açıklığa kavuşturmaktadır. Nevbahtî'nin cümlesi de Ebu'l-Hattab'ın ashabının ve Karamita'nın, kurtuluşu sadece bâtınla amelde gördüklerine açıkça delalet etmektedir. Bu ifadelere göre İsmailiye ve Karamita'yı bu ekolün taraftarlarından saymak mümkündür. Fakat muhakkik Tusî'nin sözü, İsmailiye'nin Kur'an'daki her zâhir için bir bâtın olduğunu düşündüğünü ve bâtını asıl kabul ettiğini, bazı hallerde ise şe-

⁹ Nevbahtî, *Furuku's-Şia*, s. 75.

¹⁰ Ondan nakledilen cümle şöyledir:

”انما سمو بالاسماعيلية لانتسابهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام والباطنية لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرا و ذلك الظاهر مظهرا له و لا يكون ظاهرا لباطن له الا ما هو مثل السراب و لا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له و لقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال“

(*Tarihu'l-İsmailiye*, s. 16, Hace Nasiruddin Tusî'nin *Kavaidü'l-Akaid* şerhine dair Al-lame Hillî'nin (Hasan b. Yusuf b. Mutahhar) telifi olan *Keşfu'l-Fevaid fi Şerhi Kavaidi'l-Akaid*'den nakille. (Bkz: Ağa Bozorg Tehranî, Muhammed Muhsin, *el-Zeria*, c. 18, s. 51, madde 653).

riatın zâhirlerinden vazgeçtiğini belirtmektedir. Ancak Kur'an'daki hiçbir zâhiri hiçbir durumda murad kabul etmedikleri ve Kur'an'ın zâhirlerine hiç önem vermedikleri gibi bir sonuç onun sözünden çıkartılamaz. Hiç kuşkusuz böyle bir inancın reddedildiğine açık bir delaleti de yoktur.

Onların tefsir ekollerini beyan eden Kur'an tefsirine dair kendi âlimlerine ait bir kitaba ulaşabilmiş değiliz. Zehebî de şöyle demiştir: “Bâtınîye Kur'an tevilini kendi hedeflerine ulaşmak için bir yol görmüş-tür. Onlardan Kur'an tefsirine dair müstakil kitaplar bulmuş değiliz ve onlardan herhangi birinin Kur'an'ın tamamı için (sure sure, ayet ayet) kuşatıcı bir tefsir yazdığını işitmedik. Bunun sırrı belki de kendi itikatlarıyla Kur'an'ın tamamında ayet ayet ilerleyememiş ve Kur'an'ın tek tek ayet-leri için akidelerine uygun bâtın manaları beyan edememiş olmalarıdır... Kur'an'ın tefsiri veya teviline dair onlardan ulaşabildiğimiz şeylerin hepsi, muhtelif kitaplarda dağınık halde bulunan naslardır sadece.”¹¹

Fakat onların bazı tefsir dışı telifleri Kur'an'ın zâhirine de önem verdiklerini göstermektedir. İsmailiye mezhebine inanan ve bu fırkanın ule-masından sayılan Nasır Hüsrev¹², *Vech-i Din*¹³ kitabının onuncu sözünü kitabın zâhir ve bâtınını ve şeriatı ispata ayırmıştır.¹⁴ Her ne kadar onun “Nâtık şeriatın tamamı rumuz ve meseldir. Öyleyse misalleri mana, işa-retleri de rumuz görmeyen kimse itaatsizlik etmiş demektir”¹⁵ gibi bazı ifadeleri tek başına ele alındığında mutlak bâtınî biri olduğu ve zâhire hiç önem vermediği düşünülebilirse de konuşmalarının tamamı gözönünde bulundurulduğunda zâhir ve bâtınının her ikisini de muteber saydığına ve mutlak bâtınî olmadığına tereddüt kalmaz. Bu mevzuda sarfettiği cüm-lelerden biri şöyledir: “Her güruhun bir deccali vardır. Zâhircilerin dec-cali bâtını iptal edendir, bâtınîlerin deccali de zâhiri iptal edendir. Her iki deccalin de dini yoktur ve onlara tabi olanlar şeriattan uzaktır. Her

¹¹ Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 239.

¹² Nasır b. Hüsrev Kubadiyanî Mervezî, beşinci yüzyılın (vefatı hicrî 481) hakiml -rinden ve İsmailiye fırkasının âlimlerindendir. (Bkz: *Tarihu'l-İsmailiye*, s. 307-308). *Vech-i Din* kitabında söylediği “Âlemde dinin yirmibir haddi vardır; nâtık, esas, yedi imam ve on iki hüccet gibi” sözü onun İsmailî olduğunu teyit etmektedir. (Kubadi-yanî, Nasır b. Hüsrev, *Vech-i Din*, s. 76)

¹³ Bu kitabı tanımak için bkz: Ağa Bozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 25, s. 490, madde 209.

¹⁴ Bkz: Kubadiyanî, *Vech-i Din*, s. 61-67.

¹⁵ A.g.e., s. 180.

iki deccal de kendi güruhlarıyla birlikte ateştedirler.”¹⁶ “Onuncu söz”deki tüm ifadeleri de, şariat ve kitabın bâtını bulunduğu, ama zâhiri reddetmeye veya ona itibar etmemeye hiçbir şekilde delil oluşturmadığı veya bunu belirtmediğini, bilakis onu kabul etmeye işaret taşıdığını ispatlamaya dairdir.¹⁷

İsmailiye ulemasından sayılan isimlerden bir diğeri de¹⁸ Ebu Hanife Nu'man b. Muhammed b. Mansur Temimî'dir (vefatı hicri 363). Fatımî devletinin dördüncü halifesinin hükümetinde Mısır'da kadî'l-kudat (yargı erkinin reisi) olduğu söylenmiş ve ona ait çok sayıda telif zikredilmiştir.¹⁹ Teliflerinden biri, İslâm'ın temellerinin (velayet, taharet, namaz, zekât, oruç, hac, cihad) zâhirinden bahsettiği ve bunlar hakkında rivayetler naklettiği *Deaimu'l-İslâm*'dır. Diğer telifi, *Deaimu'l-İslâm*'da yer verdiği konuların tevil ve bâtınını beyan ettiği *Te'vilu'd-Deaim*'dir. Bu iki telifin, onun mutlak bâtınî olmadığını ve zâhir-bâtın her ikisini luzumlu gördüğünü ortaya koymasına ilaveten bazı yerlerde zâhir ve bâtının her ikisine de birlikte sarılmak gerektiğini, zâhir ve bâtını beraber ikame etmek lazım geldiğini ve birbirinden ayrılmayan bu ikisinden biriyle amel edilemeyeceğini açıkça belirtmiştir. Bu yerlerden birinde şöyle demiştir:

”و اما ما جاء فى كتاب دعائم الاسلام من ذكر الايمان و الاسلام... فقد جاء بيان ظاهر ذلك فى كتاب الدعائم و باطنه ان الاسلام مثله الظاهر و الايمان مثله مثل الباطن و لابد من اقامتهم جميعا و التصديق بهما معا و العمل بما يجب به منهما و لا يجرى اقامة احدهما دون الاخر و لا التصديق بشيئ منهما مع التكذيب

¹⁶ A.g.e., s. 280-281.

¹⁷ Bkz: A.g.e., s. 61-67.

¹⁸ Tarihu'l-İsmailiyye, s. 293-300, Muhaddis Nuri onu On İki İmam Şiîsi kabul etmiştir (bkz: Nuri, Mirza Hüseyin, *Müstedreku'l-Vesail*, c. 3, s. 314). Fakat kitabının hiçbir yerinde yedinci imamın adını zikretmeyip “Veliyyullah el-Mansur Billâh” ve “el-Mehdi Billah”ı zikrettikten sonra “salavatullahi aleyhi ve rahmetuhu ve berekatuhu” ve “salavatullahi aleyhi ila rahmetihi ve rıdvanihi” yazmış olması (Bkz: Kadî Ebu Hanife, Nu'man b. Muhammed, *Deaimu'l-İslâm*, c. 1, s. 55), eğer bunu takiyye olarak yapmamışsa, onun İsmaili oluşunu güçlendirmektedir.

¹⁹ Bkz: Emin, Seyyid Muhsin, *A'yanu's-Şîa*, c. 10, s. 223.

بالآخر و لا يكن اقامة الباطن الا بعد اقامة الظاهر كما لا يكن المرء مؤمنا حتى
يكن مسلما²⁰

“*Deaimu'l-İslâm* kitabında iman, İslâm vs. kabilinden zikredilen şeylerin zâhiri bu kitapta beyan edilmiş ve bunların bâtını şudur ki, İslâm'ın meseli zâhirin meseli, imanın meselesi ise bâtının meselidir; her ikisini de zorunlu olarak ayakta tutmak, her ikisini de birlikte tasdik etmek ve bu ikisinden amel edilmesi gerekenlerin hepsiyle amel etmek gerekir. Bu ikisinden birini diğeri olmaksızın ikame etmek ve ikisinden birini diğeri tekzipli tasdik etmek kâfi değildir. Bâtını ikame etmek, zâhiri ikame etmeden gerçekleşmez. Tıpkı kişinin Müslüman olmadıkça mümin olmayacağı gibi.”

Bazı çağdaş yazarlar da şöyle yazmışlardır: “Hamiduddin Kirmanî, Kadı Nu'man, el-Müeyyid fi'd-din Şirazî, Nasır Hüsrev vs. gibi İsmailî teorisyenlerin tümü, yazılarında zâhir ve bâtının birbirinden ayrılmazlığını vurgulamakta ve bu ikisini insanı mutluluğa ulaştırmada gerekli ve birbirine lüzumlu kabul etmektedirler.”²¹

Dolayısıyla mutlak bâtınîlik okuluna taraftarlığın sadece İsmailiye fırkasına ve İsmailiye mezhebini kabul eden herkese nispet edilmesi doğru değildir. Çünkü onların arasında Kur'an'ın zâhirine de bağlı ve onunla ameli gerekli gören kimseler vardır. Böyle bir görüşü onlara nispet edenler eğer bunu yanlışlıkla yapmamışlarsa doğru izah şudur ki, bu ekölütakip eden bazı fırkalar veya kişiler Kur'an tefsirinde mutlak bâtınî ekol taraftarıydılar veya halen de öyledirler. Gerçi bunun da mutlaka araştırılması gerekir. Çünkü Zehebî'nin Kur'an'da değişiklik, artma veya eksilmenin vuku bulduğu iddiasını tüm İmâmîye fırkasına nispet etmesi²² ve bunun kesinlikle yanlış olması gibi, İsmailiye'ye nispet edilenlerin çoğu da yanlıştır. Her halükarda, bu görüş açıklıkla onlara nispet edildiğinden ve onlar da bu görüşe sahip olmakla ün yaptıklarından, böyle bir nazariye tefsir ekolleri arasında gündeme geldiğinden ve bir grup müfessir de sadece Kur'an'ın bâtın tefsirine yönelip mutlak bâtınî tefsirler ortaya

²⁰ Kadı Ebu Hanife, Nu'man b. Muhammed, *Te'vilu'd-Deaim*, c. 1, s. 36.

²¹ Şakir, Muhammed Kazım, *Reveşha-yi Te'vil-i Kur'an*, s. 222-223.

²² Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2.

koyduklarından, bu faslı, hem bu okulun kuvvet ve zaaf noktalarını ve taraftarlarının tasavvur ettiği delilleri incelemek, hem de mutlak bâtinî tefsirleri tanıtıp tenkit etmek üzere “mutlak bâtinî ekol” başlığıyla açtık.

Mutlak Bâtinî Ekolünün Delilleri

Cürcanî *Şerhu'l-Mevâkıf* kitabında bu nazariyeyi İsmailiye'ye nispet ettikten sonra şöyle demiştir: “Bu konuda;

فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورِ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهَرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ²³ ayetine sarılmışlardır.”²⁴ Bu ayete sarılmalarının gerekçesi açık değildir. Cürcanî de bunun sebebini beyan etmemiştir. Onların bu ayete sarılmalarının izahı, Allah Teâlâ'nın 'Bâtunında rahmet ve zâhir tarafında da azap vardır (باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب)' buyurmasıdır. Öyleyse Kur'an-ı Kerim konusunda da rahmete vesile olan şey, bâtinıyla ameldir. Zâhire sarılmanın azaptan başka bir semeresi yoktur. Buna göre mühim olan, Kur'an-ı Kerim'in bâtinini anlamaktır. Sahih tefsir de onun bâtinini tefsir etmektir. Fakat siyak gözönünde bulundurulduğunda bu ayetin müminler ve münafıkların kıyamet sahnesindeki durumunu beyan ettiği, kıyamet günü müminler ile münafıklar arasına bir duvar çekileceği, duvarın içindeki müminlere rahmet, dışındaki münafıklara ise azap olacağını ifade ettiği ve Kur'an'ın zâhiri ve bâtinî ile hiçbir irtibatı bulunmadığı çok açıktır.

Reveşha-yi Te'vil-i Kur'an kitabında Kur'an'ın bâtinî bulunduğuyula ilgili olarak “aklı deliller”, “Kur'an'dan deliller”, “hadisten deliller” başlıkları altında başka konular da zikredilmiştir.²⁵ Fakat bu mevzuların mutlak bâtinî okulun doğruluğuna delalet taşımadığı değinmeye ve incelemeye ihtiyaç duyurmayacak kadar açıktır.

Bu nazariye için bir başka delile rastlamıyoruz. Eğer bir kimse Kur'an'ın zâhir ve bâtinî bulunduğuna delalet eden rivayetleri delil gösterirse o rivayetlerin sadece Kur'an'ın bâtininin kastedildiğine delil oluşturmadığı, bilakis Kur'an'ın hem zâhirinin, hem de bâtininin murad edildiği gayet

²³ “Onlar (müminler ve münafıklar) arasında kapısı olan bir duvar çekilir; bâtininde rahmet, zâhirinde de önünden azap vardır.” (Hadid 13)

²⁴ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 8, s. 388.

²⁵ Bkz: Şakir, *Reveşha-yi Te'vil-i Kur'an*, s. 218-222.

nettir. Kur'an'ın zâhirinin de kasdedildiğinin bir diğer delili, pâk İmam-ların (a.s) Kur'an-ı Kerim'in zâhirine çok sayıda müracaat ve istidlalde bulunmuş olmasıdır.²⁶ Dolayısıyla bu okulun bâtil oluşunun, Kur'an-ı Kerim'in zâhirinin kasdedildiğini ve zâhirin delil gösterilebileceğini reddetmesinden kaynaklandığı açıkça ortadadır ve daha fazla tartışmaya yer bırakmamaktadır. Tabii ki Kur'an ayetlerinin bâtını bulduğu kesin olduğundan ve müfessirler bunda ittifak ettiğinden, Kur'an'ın bâtını tefsirinin sıhhati ve güvenilirliğini incelemenin ölçüt ve ilkelerini gösterecek iki temel meseleden, yani "Kur'an'daki bâtının mahiyetini beyan" ve "Kur'an'ın bâtını tefsirinde sıhhatin kriteri" konularından bahsetmek gerekmektedir.

Kur'an'daki Bâtının Mahiyeti

"Kur'an'ın bâtını ile kasdedilen nedir?" sorusuna dair müfessirler ve âlimlerin görüşleri muhtelifdir. Bu konudaki ifadelerinde aşağıdaki gerekçeler ve ihtimaller görülmektedir:

1. Kur'an'ın zâhiri, ilk ümmetlerin helakini bildiren kıssalardır. Bâtını ise başkaları için öğüt ve ibrettir.²⁷
2. Her ayetin zâhiri, onunla amel etmiş olan kavim, bâtını ise onunla amel etmekte olan kavimdir.²⁸
3. Her ayetin zâhiri onun lafzı, bâtını ise onun tevilidir.²⁹
4. Her ayetin zâhiri onun zâhirî manasıdır, bâtını ise zâhire kıyasla elde edilen manadır.³⁰

²⁶ Bu müracaatlar ve istidlaller, kitabın birinci cildinde "Mutlak rivayet tefsiri ekolü"nü reddederken beyan edilmiştir.

²⁷ Bu mana Ebu Ubeyde'den anlatılmıştır. (Bkz: Tusi, Muhammed b. Hasan, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 9). Zerkeşi ve Suyuti bunu doğruya en yakın kabul etmiştir. (Bkz: Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 169; Suyuti, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1220). Beğavî de bunu zikretmiştir. (Bkz: Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Mealimu't-Tenzil*, c. 1, s. 35).

²⁸ Bu mana İbn Mesud'dan rivayet edilmiştir. (Bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 9).

²⁹ Bu manayı Taberî zikretmiş ve Belhî tercih etmiştir. (Bkz: A.g.e.). Beğavî de ona yer vermiştir. (Bkz: *Mealimu't-Tenzil*, c. 1, s. 35).

³⁰ Bu mana Hasan Basrî'den nakledilmiştir. (Bkz: Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 9).

5. Kur'an'ın zâhiri onun tilavet ve kıraatıdır, bâtını ise üzerinde düşünmek, tefekkür etmek ve onu anlamaktır.³¹

6. Her ayetin zâhiri, Kur'an'ın zâhirine vakıf olan kimseler için aşikâr olan manadır, bâtını ise ayetin içerdği ve Allah'ın hakikatini sahiplerini haberdar ettiği sırlardır.³²

7. Lafızlar ve kelime terkipleri vasıtasıyla delalet durumlarına bakarak zikredilmiş ve beşli ahkâmı istinbat için bir yol olan konular Kur'an'ın zâhiredir. Buna karşılık lafızların ruhu, yani kudsi ruhun cevheriyle anlaşılabilen, anlama araçları olan duyuların ötesindeki söz ise onun bâtınıdır.³³

8. Zâhir Kur'an'ın tefsiri, bâtın ise tevilidir.

9. Kur'an'ın zâhiri, lafız kullanılan ve ona delalet eden manadır. Bâtını ise lafzın kullanılmadığı ama lafzın kullanımı sırasında zâhir manada murad edilen ve onun kastedildiği de karinelere anlaşılan anlamlardır.

10. Kur'an'ın zâhiri, lafız kullanılan manadır, bâtını ise, anlayışımız idrak etmede kusurlu bile olsa bu mananın gerekleridir.³⁴

11. Kur'an'ın yedi veya yetmiş bâtına sahip olmasının manası Kur'an'ın çok sayıda anlamı olduğu değildir. Bilakis burada kastedilen, Kur'an'daki manaların çok sayıda perdesi bulunduğu, bu yüzden onu anlamanın özel kimselere mahsus olduğu ve o özel şahıslar dışındakilerin onun anlamlarını bilemeyeceğidir.

12. Kur'an'ın zâhiri, onun manasının aşikâr karşılığı, bâtını ise gizli anlamlardır.

13. Kur'an'ın zâhiri, lafız kullanılan anlamdır, bâtını ise lafzın kullanılmadığı mananın gerektirdikleri ve gerekleridir. Pâk ve masum Ehl-i Beyt'in yardımı dışında bizim kusurlu anlayışımızın onu kavraması mümkün değildir.³⁵

³¹ Beğavî bu manayı "denildi ki" şeklinde beyan etmiştir. (Bkz: *Mealimu't-Tenzil*, c. 1, s. 35).

³² Bu manayı Suyutî İbn Nakib'ten nakletmiş (Bkz: *el-İtkan*, c. 2, s. 1220) ve Alusî de zikretmiştir. (Bkz: *Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 7).

³³ Bu manayı da Alusî "denildi" ifadesiyle beyan etmiştir. (Aynı yer).

³⁴ Dokuzuncu ve onuncu manayı Ahund Horasanî muhtemel görmüştür. (Bkz: Ahund Horasanî, Muhammed Kazım, *Kifayetu'l-Usul*, s. 55 ve 56).

³⁵ Bu manayı Ayetullah Hoî beyan etmiştir. (Bkz: Feyyaz, Muhammed İshak, *Muhad - rat fi Usuli'l-Fıkıh*, Ayetullah Hoî'nin Usul-i fıkıh derslerinin notları, c. 1, s. 213.)

14. Kur'an'ın zâhir ve bâtınının, birbirine paralel murad edilmiş çok sayıda nisbî anlamı vardır. Şöyle ki: Her kelâmdan başlangıçta basit bir mana anlaşılır. Bu, birinci basit anlama nispetle bâtındır. Fakat daha dikkatli bir tahlille anlaşılabilen başka bir manaya nispetle zâhirdir. Üçüncü anlam ise ikinci manaya nispetle bâtın ve daha dikkatli bir tahlille elde edilebilen derinlemesine manaya nispetle de zâhirdir.³⁶

15. Kur'an'ın zâhiri, ilk başta ayetten anlaşılan aşikâr manadır. Bâtını ise o zâhirin altındaki manadır. İster biri olsun, ister daha fazla. İster ona yakın olsun, ister uzak ve arasında araç olsun.³⁷

Kur'an'ın bâtını bahsi, rivayetle ilgili bir tartışma olduğundan ve Kur'an'da bâtının varlığının delilini rivayetler oluşturduğundan “Kur'an'ın bâtınından muradın ne olduğu”nu anlamak için de rivayetlerden yardım almak gerekir. Yani Kur'an'da bâtının varolduğunu bildiren aynı rivayetlerin bâtının mahiyetini nasıl tanıttığına bakmak gerekir. Zikredilen gerekçe ve görüşlerin sıhhat ve güvenilirliği de Kur'an'daki bâtın hakkında rivayetlerde beyan edilmiş özellikler gözönünde bulundurularak aydınlatılabilir.

Şiî ve Sünnî kaynaklarda Allah Rasûlü'nün (s.a.a) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“Zâhiri ve bâtını bulunmayan hiçbir ayet yoktur.”³⁸

Muteber bazı rivayetlerden, ayetlerin zâhir ve bâtınının Allah Teâlâ'nın murad ettiği iki tür anlamı bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Zâhir, ayet-i kerimelerin, kelimelerin örfî manaları, Arapça'nın edebî kaideleri ve diyalogun ilkeleri temelinde açıkça delalet ettiği anlamlardır. Bâtın ise zikredilen unsurlar temelinde ayetlerin açık delaleti bulunmayan manadır. Muteber senedle³⁹ Abdullah b. Sinan'dan şöyle nakledilmiştir:

³⁶ Bu mana Allame Tabatabaî'nin sözlerinden çıkarılmıştır. (Bkz: *Kur'an der İslâm*, s. 27 ve 28).

³⁷ Bu manayı Allame Tabatabaî rivayet bahsinde açıklamıştır. (Bkz: *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 74).

³⁸ “عن امير المؤمنين عليه السلام (في حديث له مع معاوية) ... و ان سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: ليس من القرآن آية الا و لها ظهر وبطن”

(Bahranî, Seyyid Haşim, *el-Burhan fi't-Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 270, hadis 65)

³⁹ Bu rivayetin senedi Saduk'un *Meani'l-Ahbar*'ı ve Kuleynî'nin *Füruu'l-Kafi*'sinde Sehl b. Ziyad'ı içermektedir. Fakat Saduk *Men La Yahduruhu'l-Fakih*'te onu Abdullah b.

Ebu Abdullah'a [İmam Sadık, aleyhisselâm] arzettim ki: "Sana kurban olayım! Allah Azze ve Celle'nin ⁴⁰لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ sözünün manası nedir?" Şöyle buyurdu: "Bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek ve buna benzer şeylerdir." Arzettim ki: "Sana kurban olayım! Zerih Muharibî bana sizden şöyle rivayet etti: ⁴¹لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ imamı ziyaret etmek, ⁴²وَلِيُوفُوا نَذْرَهُمْ (hacdaki) menasiktir." Şöyle buyurdu: "Zerih doğru söyledi. Ben de doğru söyledim. Çünkü Kur'an'ın zâhiri ve bâtını vardır. Zerih'in tahammül gösterebildiği ve kabul ettiğine kim dayanabilir ve onu hazmedebilir?"⁴¹

Bu rivayet, İmam Sadık'ın (a.s) ⁴²لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ için iki mana beyan ettiğini göstermektedir:

1) Bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek vs., 2) İmamı ziyaret. Herkesin tahammül gösterebileceği ve kabul edebileceği birinci manayı Kur'an'ın zâhiri, Zerih Muharibî gibi yalnızca özel bazı kimselerin tahammül edebileceği ikinci manayı ise Kur'an'ın bâtını olarak tarif etmiştir. Bunun sebebi, birinci mananın, zikredilen cümlenin örfî anlamına uygun olmasıdır. Çünkü Arap dilinde ⁴³تَفَثٌ kelimesine "kır", "toza bulanmışlık" manası verilmiştir⁴² ve ⁴⁴تَفَثٌ'in kazası, bıyıkların kısaltılması, tırnakların kesilmesi gibi şeylerle gerçekleştirilen kire ve kirlenmeye son ver-

Sinan'dan rivayet etmiştir. (Bkz: Saduk, Muhammed b. Ali, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, c. 2, s. 369, kitabı'l-hac, babu kadai't-tefes, hadis 8). Saduk'un Abdullah b. Sinan tarihi yüksek seviyede sahihtir. Çünkü Saduk *Şerhu Meşiha-i Fakih*'de şöyle buyurmuştur: "Bu kitapta Abdullah b. Sinan'dan rivayet edilen şeyi babamdan, o Abdullah b. Cafer Humeyri'den, o Eyyub b. Nuh'tan, o Muhammed b. Ebi Umeyr'den, o da Abdullah b. Sinan'dan rivayet ettim." (Bkz: Ag.e., c. 4, s. 370) İlim ehli, mevsuk oldukları ilimle veya iki adil şahitle sabit olan bu isimlerin İmâmiye Şiasından adil insanlar olduğunu bilir. (Bkz: Tecilil, Ebu Talib, *Mu'cemu's-Sikat*, s. 82, madde 548, s. 72, madde 476, s. 21, madde 127, s. 100, madde 669, s. 73, madde 485).

⁴⁰ Hacc 29

⁴¹ Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, c. 2, s. 369, kitabı'l-hac, babu kadai't-tefes, h - dis 8; Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 340, hadis 10; Kuleynî, *Fürûu'l-Kafi*, c. 4, s. 538, babu etbai'l-hac bi'z-ziyaret, hadis 4.

⁴² Feyyumi şöyle demiştir:

"تَفَثٌ تَفَثًا فَهُوَ تَعَبٌ تَعَبًا إِذَا تَرَكَ الْإِدْهَانَ وَالْإِسْتِحْدَادَ فَعَلَاهُ الْوَسْخُ"

(Feyyumi, Ahmed b. Muhammed, el-Misbahu'l-Münir, s. 104) "Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*" s. 85'de de şöyle geçmektedir:

"تَفَثٌ تَفَثًا تَرَكَ الْإِدْهَانَ وَالْحَلْقَ فَعَلَاهُ الْوَسْخُ وَالْغَبَارُ فَهُوَ تَفَثٌ"

mek, kirliliğin giderilmesi ve ortadan kaldırılmasıdır.⁴³ Ama bu kelimedden İmamın ziyaret edilmesi ve İmamı görmenin anlaşılması hayli uzak ihtimaldir ve sıradan insanların bunu kabul edebilmesi çok zordur. Masum İmamlarla ve onların özel ilmiyle ilgili bilgisi üst düzeyde olan, İmamların sözünden tam emin olmuş ve onlara teslimiyet içindeki kimseler dışında kalanların, masum İmamdan (a.s) gelse bile bu manayı kabul etmeye tahammülü yoktur. Her ne kadar bu manayı izah ederken -İmamı ziyaret etmek ve görmek manevi kirlerden ve ahlakî rezilliklerden kurtulmanın sebebi olduğundan- bu kelimedden böyle bir anlamın kastedilmiş olmasının da sahih olduğu söylenebilirse de herkesin bunu anlayabilecek ve buna dayanabilecek gücü yoktur.⁴⁴

⁴³ Ebu'l-Futuh Razî “لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ” cümlesinin tercümesinde şöyle demiştir: “Öyleyse kirleri ve pislikleri izale etmelidirler.” (*Tefsir-i Ebu'l-Futuh Razî*, s. 1267) ve Tabersî bunu tefsir ederken şöyle söylemiştir:

“أَي لَيَزِيلُوا شَعَثَ الْأَحْرَامِ مِنْ تَقْلِيمِ ظَفَرٍ وَ اخْذِ شَعْرٍ وَ غَسْلٍ وَ اسْتِعْمَالِ طَيْبٍ عَنِ الْحَسَنِ” (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 7, s. 81). Ragıb kelimenin manasını şöyle izah etmiştir:

“أَي اِزَالُوا وَ سَخَهُمْ” (*el-Müfredat*, s. 73)

⁴⁴ Allame Meclisî, “ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ” ayet-i kerimesinin bu bölümü için rivayetlerde b - yan edilmiş muhtelif manaları zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Haberlerin arasına bulmanın gereği, ‘tefes yapma’yı, insanın bedeninde, kalbinde ve ruhunda çirkinlik ve kusur meydana getiren herşeyi giderme manasına hamletmektir. Böylelikle hem tırnakları kesmek, bıyıkları kısaltmak, saçları kazımak, koltuk altını traş etmek vs. yoluyla bedendeki kirliliği kapsar, hem güzel kelâm, kefarete ve benzerleri aracılığıyla kalbi günahların kirinden temizlemeyi içerir, hem de İmamı ziyaret vesilesiyle ruhu cehalet pisliğinden kurtarma manasına uygun hale gelir. Öyleyse her haberde [bu ayet-i kerime] muhatapların anlayışına uygun ve onların hallerine münasip bir mana ile tefsir edilmiştir. (*Mir'atu'l-Ukul*, c. 18, s. 248).

Meclisî, ayet için söz konusu edilmiş manaları toparlayan bir anlam tasavvur etmiş ve ayeti buna hamletmiştir. Böylelikle bu anlamlardan her biri onun için geçerli karşılık olabilir ve ayetin bu manalara delaleti, kelâmın genel mefhumunun bu karşılıklara uygunluğu babından sayılabilir. Fakat İmamı ziyaret, onun toparlayıcı mana kabul ettiği “giderme”nin karşılığı değildir. Bilakis ziyaretin manası cehaleti ortadan kaldırmak ve ruhi kirliliği izale etmektir. Burada ise İmamı ziyaret onun sebebidir, kendisi değil. Dolayısıyla bunun belki lafzın hakiki ve mecazi manada kullanılması olduğu söylenebilir. Nitekim “tefes yapma”nın hakiki ve örfi manası kirlilikleri gidermek ve pislikleri temizlemektir. Fakat İmamı ziyaret ruhsal kirleri gidermenin sebebi olduğundan sebepte müsebbip lafzın kullanılması babından, “tefes yapmak”tan bu mana da mecazen kastedilmiş olmaktadır. Gerçi usul ilminin bazı büyükleri, bir lafzı birden fazla manada kullanmayı menetmişlerdir. (Ahund Horasanî, *Kıfayetu'l-Usul*de, s. 53) Lakin bunun bir standardı olmamakla birlikte akli çekince bulunmadığı da gösterilmiştir. Çünkü lafzın mananın alametidir ve söyleyen onu birkaç mana

Besairu'd-Derecat'ta muteber senedle⁴⁵ İmam Bakır'dan (a.s) nakle-
dilmiş rivayette Kur'an'ın batnına (bâtun) tevîl edilerek mana verilmiş ve
zeylinde Allah Teala'nın kavline (⁴⁶وَمَا يَغْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)
istinat edilmiştir. Ayeti zikrettikten sonra İmam şöyle buyurmuştur: “Biz
onu biliyoruz.”⁴⁷

Bu rivayet de Kur'an'ın bâtinî manalarının, Allah'tan ve ilimde de-
rinleşmiş olanlardan başkasının bilmediği tevîli olduğuna delalet eder.
“Rasîl” lugatta “sabit” anlamına geldiğinden⁴⁸ ve ayet-i kerimedeki “elif-
lam” ve “el-ilm” cins bildirdiğinden⁴⁹ ayetteki “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” den
maksat, mutlak ilimde sabit olan ve ayakları yere sağlam basan kimseler
olmalıdır. Mutlak manada ilimde sabit duran ve sarsılmaz kimseler, her
konuda ilmin hakikatine ulaşma sonucunda kendilerinde hiçbir mevzuda
görüş değişikliği görülme-yenlerdir. Bu kişiler, Peygamber'den (s.a.a) ve
Masum İmamlardan (a.s) başkası değildir. Çünkü onlar, ilimleri vahiy
kaynağından neşet eden ve kalpleriyle ilmin hakikatini bulmuş kimseler-
dir. Bu sebeple bu rivayette İmam, ayet-i kerimeyi zikrettikten sonra şöyle

için alamet yapabilir. (Bkz: Feyyaz, *Muhadarat fi Usul'il-Fıkh*, c. 1, s. 205-210). Bu
durumda birçok ayetin, rivayetlerde zikredilmiş bâtinî anlamlara delaleti açıklanabi-
lir ve izah edilebilir hale gelmektedir.

⁴⁵ Bu rivayetin iki senedi vardır ve her iki sened de sahihtir. Bir senedde Muhammed
b. Hüseyin'den nakledilmiştir (bkz: Saffar, Muhammed b. Hasan, *Besairu'd-Derecat*,
s. 196, dördüncü cüz, bab 7, hadis 7). Muhammed b. İsmail'den rivayeti karine-
siyle Muhammed b. Hüseyin b. Ebi'l-Hattab'tır. Çünkü o, 65 yerde Muhammed b.
İsmail'den rivayet etmiştir. (Bkz: Hoî, Seyyid Ebu'l-Kasım, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, c.
15, s. 269). Ayetullah Hoî de şöyle buyurmuştur: “Bu Muhammed b. Hüseyin, Mu-
hammed b. Hüseyin b. Ebi'l-Hattab'tan başkası değildir.” (A.g.e., s. 290). Diğer se-
nedde Muhammed b. Abdulcebbar'dan nakledilmiştir (bkz: Saffar, *Besairu'd-Derecat*,
s. 203, dördüncü cüz, bab 10, hadis 2). Bu ise Muhammed b. Ebi's-Suhban'dır ve
Şeyh onu mevsuk kabul etmiştir. (Bkz: Tusî, Muhammed b. Hasan, *Ricâlu't-Tusî*,
s. 423).

⁴⁶ Âl-i İmran 7

⁴⁷ Hadisin metni şöyledir:

”عن فضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما من القرآن آية
إلا ولها ظهر و بطن فقال ظهره تنزيله و بطنه تأويله... قال الله وَمَا يَغْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ , نحن نعلمه“ (Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 92, s. 97, hadis 64)

⁴⁸ Bkz: Feyyûmî, *el-Misbahu'l-Münir*, “râsih” kelimesi.

⁴⁹ “Elif-lam” kullanımında asıl olan, aksine karine bulunmadıkça cins bildirmesidir. Bu
ayette böyle bir karine yoktur.



buyurmuştur: “Biz onun tevilini biliriz”. Mütevatir denemese de müstefiz⁵⁰ rivayetlere göre “ilimde derinleşenler”, hususen Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardır (a.s) .⁵¹

Şu ana kadar bâtının manasını beyan etmek üzere zikredilen rivayetlere göre denilebilir ki: Kur'an'ın bâtını, Allah'ın ayetlerde murad ettiği mana ve maârifdir. Fakat ayetlerin bu manalara delaleti, anlaşılması herkes için kolay olabilecek edebî kaideler ve diyalogun ilkeleri temelinde aşikâr değildir. Bilakis ayetlerin, sadece Allah'ın ve ilimde derinleşmiş olanların (Peygamber, sallallahu aleyhi ve âlihi ve Masum İmamlar, aleyhimüsselâm) bildiği ve bunların dışında kalanların anlamak için ancak o ilimde derinleşmiş olanların bilgisine başvuracağı özel sembol ve sırlara delaleti vardır. Fakat kimi rivayetlerde Kur'an'ın batını (bâtın) için başka bir mana da beyan edilmiştir. Saduk “hasen” ve sahihe yakın senedle⁵² Hamran b. A'yan'dan şöyle rivayet etmiştir:

⁵⁰ Üçten fazla kişinin rivayet ettiği ama tevatür derecesine varmayan rivayet. (Logatname-i Dehhoda-Çev.)

⁵¹ Bkz: Kuleynî, *Usûlü'l-Kaфі*, c. 1, s. 270 (bab inne'r-rasihune fi'l-ilm humu'l-eimme aleyhimüsselâm, hadis 1, 2 ve 3), s. 242 (bab farzu taati'l-eimme aleyhimüsselâm, hadis 6), s. 286 (bab innehu lem yecme el-Kur'ane külluhu ille'l-eimme aleyhimüsselâm, hadis 2); Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, c. 23, s. 191, hadis 2, s. 194, hadis 20, s. 189, hadis 3, s. 199, hadis 32, s. 204, hadis 53 ve c. 92, s. 81, hadis 10, s. 92, hadis 1; Hürr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 132, hadis 5, 7, 8 ve 146, hadis 53; Huveyzî, Abd Ali b. Cuma, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 1, s. 315, hadis 26 ve 27, s. 316, hadis 33 ve 34, s. 317, hadis 36; Ayyaşî, Muhammed b. Mesud, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, c. 1, s. 163, hadis 4; Kuleynî, *Ravdatu'l-Kaфі*, s. 184, hadis 397; Seyyid Rıza, Muhammed b. Hüseyin, *Nehcu'l-Belağa*, Feyzulislâm'ın tercümesiyle, s. 437, hutbe 144.

⁵² Senedin ricâli, Ali b. el-Hüseyin -Saduk'un babası-, Saad b. Abdullah, Ahmed b. Ebi Abdullah, Muhammed b. Halid Eş'ari, İbrahim b. Muhammed Eş'ari, Sa'lebe b. Meymun, Ebu Halid Kammat ve Hamran b. A'yan'dır. Ahmed b. Ebi Abdullah, Ahmed b. Muhammed b. Halid Berkî'dir. Ebu Halid Kammat'ın Yezid Kammat'tan başkası olmaması dolayısıyla, ilm-i ricâlin bazı büyüklerinin tahkik ettiği gibi (Hoî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, 21, s. 140, madde 14211), tevsik edilmeyen Muhammed b. Halid Eş'ari dışında seneddeki tüm ricâl mevsuktur. Fakat Necaşî onun hakkında şöyle demiştir: “**قريب الامر**” (A.g.e, c. 16, s. 62, madde 1068). Bu yüzden hadisin senedini hasen ve sahihe yakın olarak adlandırdım. Çünkü ilm-i diraye istilâhında bir rivayet, senedinde adalet veya güvenilirliğine şahitlik edilmemiş ama memduh (= iyi vasıfla övülmüş) İmamî mezhep bir şahıs aracılığıyla masumla irtibat kurulmuşsa hasen olarak isimlendirilir. (Bkz: Şehid-i Sani, Zeynuddin el-Amulî, *el-Diraye fi İlm-i Mustalah el-Hadis*, s. 21). Tabii ki “**قريب الامر**” denilmesinin övgüye delalet edip etmediği ilm-i diraye uleması arasında tartışma ve ihtilaf konusudur. Buna girecek yerimiz yoktur.

سألت ابا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن و بطنه. فقال ظهره الذين نزل فيهم القرآن و بطنه الذين عملوا بمثل اعمالهم يجرى فيهم ما انزل في اولئك.⁵³

“Eba Cafer’e (a.s) Kur’an’ın zâhirini ve bâtınını sordum. Şöyle buyurdu: Zâhiri, Kur’an’ın haklarında indiği kimselerdir. Bâtını ise onların ameli gibi amel etmiş olan kimselerdir. Kendileri hakkında nazil olan onlar için de geçerlidir.”

Bu rivayette Kur’an’ın zâhiri ve bâtınına, ayetlerin anlamı kendilerine uyan kişiler ve karşılıklarla anlam verilmiştir, ayetlerin mana ve mefhumuyla değil. Ayetlerin doğrudan kendileri hakkında nazil olduğu kişiler ve karşılıklar ayetlerin zâhiri kabul edilmiş; ayetlerin haklarında doğrudan nazil olmadığı ama davranışları, ayetin nüzulüne konu olmuş kimselerin davranışı gibi olan ve ayetlerin mefhumu kendilerine de uyan kişiler ve karşılıklar ise ayetlerin bâtını olarak isimlendirilmiştir. Mesela ⁵⁴“مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا” ayet-i kerimesinde, zikredilen rivayete göre, bu ayetin doğrudan kendileri hakkında nazil olduğu Yahudi uleması ayetin zâhidir. Ayet-i kerimelerin muhteva ve manalarına vakıf olan ama onların gereğini yerine getirmeyen Müslüman âlimler ise bu ayetin bâtını sayılacaktır. Çünkü ayet her ne kadar onlar hakkında nazil olmuşsa da bunların Allah’ın Kitabı karşısındaki davranış ve tutumları onlarınkiyle aynı olduğundan ayetin kınama ve tavsifi onları da kapsamaktadır. Bu durumda onlar da ayetin manası (elbette bâtını manası) içinde yer almaktadır. Bu anlamda bâtın, hem Allah’ın enbiyası ve evliyası, müminler ve muttakiler gibi salih insanlar hakkında nazil olmuş ayetlerde, hem de kâfirler, münafıklar ve Allah düşmanları hakkında nazil olmuş ayetlerde tasavvur edilebilir. Bir rivayette İmam Bakır’dan (a.s) şöyle nakledilmiştir:

“Ne zaman Allah’ın bu ümmetten birini iyilikle andığını işitirsen bil ki o biziz. Ne zaman Allah’ın geçmiş kavimlerden birini kötülükle andığını işitirsen bil ki onlar düşmanlarımızdır.”⁵⁵

(Bkz: Mamekanî, *Mikbâsu’l-Hidâye*, c. 2, s. 250 ve 251). Fakat öyle görünüyor ki bu niteleme şahsın adalet ve güvenilirlikle muttasıf olduğuna delalet etmez. Ama onun sıhhat şartına yakın olduğuna ve rivayetin kabul edilebileceğine delalet eder. Bu nedenle onun için övgü olarak değerlendirilebilir.

⁵³ Saduk, *Meani’l-Ahbar*, s. 259, bab “ma’na zahri’l-Kur’an ve batnihi”.

⁵⁴ Cuma 5

⁵⁵ Ayyaşî, *Tefsiru’l-Ayyaşî*, c. 1, s. 13, hadis 3. “Kur’an-ı Kerim’in üçte biri veya dörtte biri pâk İmamlar (aleyhimüsselâm) hakkında, diğer üçte biri veya dörtte biri de onla-

Fakat bu manada bâtının (ayetlerin doğrudan kendileri hakkında nazil olmadığı, ama ayetlerin mefhumunun kendilerine uyduğu karşılıklar) Kur'an'daki bâtının kısımlarından biri olduğuna ve Kur'an'daki bâtının bununla sınırlı olmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü:

Birincisi: Rivayetlerde beyan edilmiş Kur'an'daki bâtınî manaların birçoğu bu tür karşılıklar değildir. Mesela Abdullah b. Sinan'ın sahihinde “**ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**” un bâtınî manası kabul edilmiş olan İmamı ziyaret, bu ayetin dolaylı manası değildir.

İkincisi: Bazılarının senedi de sahih olan çok sayıda rivayet, Kur'an ayetlerinin tamamının bâtını bulduğuna delalet etmektedir⁵⁶ ve açıktır ki zikredilen karşılıklar manasında bâtın sadece iyi ve kötü kişiler hakkında nazil olmuş ayetlerde düşünülebilir.

İmam Ali'den (a.s) nakledilmiş rivayette şöyle buyurulmuştur:

مَامِنْ آيَةِ الْاَوَّلِهَا اَرْبَعَةٌ مَعَانٍ، ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ فَالظَّاهِرُ التَّلَاوَةُ وَالْبَاطِنُ الْفَهْمُ⁵⁷

rın düşmanları hakkındadır” buyuran rivayetlerde o üçte birin veya dörtte birin ağırlıklı bölümü bu kabil ayetler olabilir. Mevsuk senedle Usulü Kafi'de nakledilmiş bu rivayetlerden biri şöyledir:

”ابوعلى الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفار عن اسحاق بن عمار عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال نزل القرآن اربعة ارباع ربيع فينا ربيع في عدونا و ربيع سنن و امثال و ربيع فرائض و احكام“

Kur'an dört kısımda nazil olmuştur. Dörtte biri bizim hakkımızda, dörtte biri de düşmanlarımız hakkındadır. Dörtte biri sünnetler ve meseller, dörtte biri de vacipler ve ahkama dairdir. (Kuleynî, *Usulü Kafi*, c. 2, s. 599, babu'n-nevadir kitabı fadli'l-Kur'an, hadis 4). Buna benzer diğer rivayetler için bkz: A.g.e., hadis 2, Saffar, *Besairu'd-Derecat*, s. 121 (nadir mine'l-bab, hadis 2); Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 92, s. 114, hadis 1, s. 115, hadis 4, c. 24, s. 305, hadis 1 ve 2, c. 35, s. 356, hadis 6, s. 359, hadis 11; Hakim Haskanî, Ubeydullah b. Abdullah, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 57, hadis 57 ve 58; İbn Meğazilî, Ali b. Muhammed, *Menakıbu Emirulmüminin Ali b. Ebi Talib (aleyhisselâm)*, s. 202, hadis 375.

⁵⁶ Bu rivayetler hem Şia'nın kitaplarında nakledilmiştir, hem de Ehl-i Sünnet'in. (Bkz: Bahranî, *el-Burhan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 270; *el-İhsan bi-Tertibi Sahihi İbn Hibban*, c. 1, s. 146, hadis 75; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, c. 7, s. 152; Tahavî, *Müşkilu'l-Asar*, c. 4, s. 172; Ebu Nuaym İsfahanî, *Hilyetu'l-Evliya*, c. 1, s. 65; Beğavî, *Mealimu't-Tenzil*, c. 1, s. 35). Muteber Fudayl rivayetinde (biraz geride dipnotta zikredilmişti) böyle bir rivayet kesin ve mefrûğ anı sayılmıştır.

⁵⁷ Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, c. 1, s. 31, dördüncü mukaddime.

Bu rivayette Kur'an'ın zâhirine tilavet ve bâtınına onu anlamak manası verilmiştir. Fakat rivayetin siyakından anlaşılan odur ki tilavetten maksat, Kur'an'ı veya hatta tilavet sayılan onun lafzını okumak değildir. Çünkü rivayetin metninde “zâhir” ayetlerin anlamlarından sayılmıştır ve “فالظاهر التلاوة” cümlesinde zâhir, ayetlerin anlamlarından bir anlam olarak “tilavet”le tefsir edilmiştir. Ayrıca hüküm ve mevzu münasebeti gözönünde bulundurulduğunda “tilavet”ten kasdedilenin, üzerinde durup düşünmeye ve tefsire ihtiyaç olmaksızın ayetleri okumakla anlaşılan mana olduğunu çıkarıyoruz. “الباطن الفهم” cümlesinden mukabele karinesiyle, bâtının, anlamaya ve tefsire ihtiyaç duyuran mana olduğu anlaşıyor. Verilen bu anlama göre bu rivayette Kur'an'ın bâtını, önceki rivayetlerde geçen manadan daha geniş olarak tarif edilmiştir ve tefsire muhtaç her manayı içine almaktadır. Her ne kadar edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir olsa da, birincisi, bu rivayet mürseldir, senedi yoktur ve ona itimat edilemez. İkincisi, kabul edildiği farzedilse bile bunun neticesi şudur: Kur'an'ın bâtının mertebeleri vardır. Bazı mertebeleri Masumların (a.s) dışındakiler için de anlaşılabilir. Ama bazı mertebeleri edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir değildir. Anlaşılması ilimde derinleşmiş olanlara (Peygamber, sallallahu aleyhi ve âlihi ve onun çok kıymetli halifeleri) mahsustur ve bu rivayet ayetlerde böyle bir bâtının varlığını reddetmemektedir.

Allah Rasûlü'nden de (s.a.a) Kur'an'ı tavsif eden uzun bir rivayette şöyle nakledilmiştir:

و له ظهر و بطن فظاهره حكم و باطنه علم، ظاهره انيق و باطنه عميق⁵⁸

“Onun zâhiri ve bâtını vardır. Zâhiri hüküm (buyruk) ve bâtını ilimdir. Zâhiri güzel, bâtını ise derindir.”

Bu rivayetten de Kur'an'ın zâhiri ve bâtınının, Kur'an ayetlerinden çıkan iki tür anlamı bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü zâhir hükümle, bâtın ise ilimle tefsir edilmiş; zâhiri güzelliikle, bâtını ise derinlikle betimlenmiştir ve bâtının mahiyetini beyan etmek üzere önceki rivayetlerden çıkarılan netice ile herhangi bir çelişki ve uygunsuzluğu yoktur.

⁵⁸ Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 2, s. 573, kitabı faslı'l-Kur'an, hadis 2.

Dolayısıyla Kur'an'ın bâtınıyla ilgili rivayetlere, senedlerinin sıhhat ve zayıflığı gözardı edilerek bakıldığında tamamından anlaşılan odur ki, Kur'an'ın bâtınının, ayetlerin açıkça delalet etmediği ve intibak sağlamayan ama mertebeleri bulunan anlam ve karşılıkları vardır. Bunların bazı mertebeleri Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) dışındakiler için de dikkatlice bakıldığında ve üzerinde düşünülendiğinde anlaşılabilir. Bazı mertebeleri ayetlerin örfî delaletlerinin ötesine geçer ve ilimde derinleşmiş olanlar (Peygamber, sallallahu aleyhi ve âlihi ve İmamlar, aleyhimüsselâm) dışında hiçkimse onu anlamaya güç yetiremez. Kur'an'ın böyle bir bâtını da bulunduğu inkâr edilemez. Çünkü bazılarının senedi de sahih olan birçok rivayet buna delalet etmektedir.

Kur'an'ın Bâtınına Dair Sahih Tefsirin Kriteri

Kur'an'daki bâtının mahiyetini beyan ederken zikredilenler, her ne kadar mürsel ve güvenilmez bazı rivayetlerin zâhirine göre, sırf tilavet edilerek aşikâr olmayan ve anlamak için üzerinde düşünmeye ve tefsire muhtaç Kur'an'daki bütün manaların Kur'an'ın bâtını olduğunu gösteriyorsa da, muteber ve güvenilir rivayetlerde Kur'an'ın bâtını iki şekilde tarif edilmiş ve ayetlere iki tür bâtınî mana verilmiştir:

1. Kur'an'ın tevili; yani Allah Teala'nın, kelâmın örfî delaletlerinin ötesinde harf, kelime, cümle ve ayetlerden kasdettiği, sadece ilimde derinleşmiş olanların (Peygamber, sallallahu aleyhi ve âlihi ve İmamlar, aleyhimüsselâm) haberdar olduğu ve onların dışındakilerin anlamak için ancak bu şahsiyetleri dinlemeye ve kendilerinden öğrenmeye mecbur oldukları mana ve meseleler. 2) Ayetlerin doğrudan kendileri hakkında nazil olmadığı, ama davranışları ayetlerin doğrudan kendileri için indirilen kimseler gibi olduğundan ayetlerin manasının bunlar hakkında da geçerli olduğu kimseler.

Bu bâtınî anlamların ikinci türü kelâmın örfî delaletlerinin dışında değildir. Çünkü insanlar da, tıpkı Kur'an ve kıssaları gibi ibret ve öğüt için olan kıssa ve kelâmda bu tür vurgulamalar ve uygulamalar yapar, örfî diyaloglarda sözün delalet ettiği şeyi, sözün sarîh mevzuunun karşı-

lığı olmayan, ama hükmün temeli⁵⁹ olarak kelâmın konusunun hususiyet ve sıfatına sahip şahıs ve durumlara geneller, hükmün o şahıs ve durumlara sirayet etmesini de sözün medlulü kabul eder. Sözün delaletinin bu kısmı, fıkıh usulü ilmînin ıstılahında “meffumu muvafık” şeklinde adlandırılan, “فَلَا تَقُلْ لَهُمَا”⁶⁰ cümlesinin buna örnek olarak zikredildiği⁶¹ ve kimi zaman da hakkında “kat’i tenkîh-i menat”⁶² tabirinin kullanıldığı şeyin ta kendisidir.⁶³

Tabii ki bu çıkarım ve genelleme diyalogun rasyonel ilkeleri bakımından sadece sözün genellemeyle ilgili olduğu, yani genelleme yapılan yerlerle ilgili hükmün kapsayıcılığına delaleti aşikâr olan sahih ve kabul edilebilir durumlara dairdir. Bunun ortaya çıkışı, hem hükmün temelinin (mevzuya hamledilen ilişkilene sebebi) belli olması, hem de bu temelin genellemeyle ilgili yerlerdeki varlığının tespit edilmesi durumunda gerçekleşmektedir. Bu ikisinden herhangi biri belirsiz olduğunda böyle bir durum ortaya çıkmaz ve sözün onun mevzusu dışındaki şeylere genellenmesi reddedilir. Yine bazı rivayetlerin zâhirine göre, anlamak için tefsire ihtiyaç duyuran her manayı, edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir ve tefsir edilebilir olsa da Kur’an’ın bâtını kabul edersek, Kur’an’daki bâtının bir bölümünün kelâmın örfî delaletlerinin dışında olmadığını, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) dışındakiler için de anlaşılabilir ve tefsir edilebilir olduğunu söyleyebiliriz.

Sözün örfî delaletlerinin ötesine geçen bâtınî anlamların birinci türü konusuna gelince; daha önce geçtiği gibi, anlamamanın yolu, Peygamber’den (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) öğrenmeyle ve onların muteber rivayetleriyle sınırlıdır. Kuleynî’nin muttasıl senedle İmam Bakır’dan (a.s)

⁵⁹ Hükmün temelinden kasıt, hükmün o sebeple mevzuyla ilişkilendiği mevzunun hususiyeti ve vasfıdır. Mesela “Nar yeme, çünkü ekşi” dendiğinde nar yemekten menetme hükmünün temeli, ekşi olma hususiyetidir. Öyleyse bu özellik ne zaman nardan başka bir şeyde de olursa hüküm ona da genellenebilir.

⁶⁰ İsra 23

⁶¹ Bkz: Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usulü’l-Fıkh*, c. 1, s. 103.

⁶² “Tenkîh-i menat” fıkhîta hüküm istinbatının metodlarından biridir. Bir hükmün illetinin, benzer bütün durumlara genelleştirilebilmesi için nasta geçmeyen vasıflardan içtihad yoluyla temyiz edilmesidir. (wikifeqh.ir / çev.)

⁶³ Ahund Horasanî *Kifaye*’de Ömer b. Hanzala’nın *Makbule*’sinin (hüküm verme ve yargı hakkındadır) fetva babına genelleştirilmesini eleştirirken şöyle demiştir: “لا وجه لدعوى تنقيح المناط” (*Kifayetu’l-Usûl*, s. 504)

naklettiği “Vasiler dışında hiçkimse Kur’an’ın tüm zâhir ve bâtınını bildiğini iddia edemez”⁶⁴ gibi rivayetler bu tahsisi teyit etmektedir. Çünkü vasilerden başkasının anlamaya güç yetiremeyeceği Kur’an’daki mana ve maarif Kur’an’ın zâhiri değildir ve sözün örfî delaletleri kalıbına giren bâtınî anlam türünden de olmaz. Öyleyse bazı bâtınî manaların sözün örfî delaletlerinin ötesine geçtiği belirgindir.

Buna göre, Kur’an-ı Kerim ayetleri için zikredilmiş veya zikredilmekte olan bâtınî manaların sıhhat kriteri iki şeydir: Ya sözün örfî delaletlerinden (iktiza, tenbih, ima, işaretin delaleti veya sözün ister muvafık, ister muhalif kavramsal delaleti gibi)⁶⁵ biri formunda olmalı ya da ayetten maksadın o olduğuna dair Peygamber’den (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) birinden muteber ve güvenilir rivayet bildirilmelidir. Aynı şekilde, ayet için zikredilen bir mana eğer dinin zaruriyatına veya kesin delile ya da ayetin veya muteber rivayetin zâhirine açıkça aykırıysa ve örf’e uygun olarak uzlaştırlamıyorsa, sözkonusu iki kriterden birini taşısa bile güvenilir değildir. Çünkü o kriter bu durumlarla çatışmanın neticesinde itibarını kaybeder ve bahsi geçen mananın sıhhati için geriye muteber bir kriter kalmaz. Dolayısıyla ayetler için zikredilmiş her bâtınî tefsirin ve sembolik mananın sıhhati iki şeye bağlıdır:

- 1) Sözkonusu iki kriterden birini taşıması.
- 2) Dinin zaruriyatı veya kesin ya da sarîh aklî delil ve ayetin zâhiri ya da muteber rivayetle çatışmaması.

Bâtınî tefsirin sıhhat kriteri ve şartlarına dair diğer iki görüşü incelemeye başlayabiliriz.

Zehebî’nin Görüşüne Göre Bâtınî Tefsirin Sıhhat Kriteri ve Şartları⁶⁶

Muhammed Hüseyin Zehebî, el-Tefsiru’l-İşari fi’l-Mizan başlığı altında aşağıdaki iki şartı, bâtınî mananın sıhhati için iki temel şartı başkalarından nakledip kabul etmiş ve buna delil getirmiştir:

⁶⁴ عن ابى جعفر عليه السلام انه قال ما يستطيع احد ان يدعى ان عنده جميع القرآن كله “ظاهره و باطنه غير الاوصياء” (Kuleynî, *Usulü’l-Kafi*, c. 1, s. 286, bab ennehu lem yecmeu’l-Kur’an külluhu ille’l-eimme, aleyhimüsselâm, hadis 2)

⁶⁵ Bu delaletlerin veya sözün örfî delaletlerinin diğer kısımlarının izahı için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 243-249.

⁶⁶ Dr. Muhammed Hüseyin Zehebî, vefatı 1977 (1356 hicrî şemsi), *el-Tefsir ve’l-Müfessirun* kitabının müellifi ve el-Ezher’de Şeriat Fakültesi hocası.

1. [Bâtînî mana] Arapça lisanda kurala bağlanmış, Arapça'nın maksatlarına cari olacak şekilde zâhiri gerekliliğe göre sahih olmalıdır.

2. Başka bir yerde ona bir nas veya zâhir, sıhhatine şahitlik etmek üzere delil oluşturmaldır.

Birinci şart için Kur'an'ın Arapça olması delil gösterilmiştir. Eğer Kur'an'dan Arapça sözün gerektirmediği bir anlam çıkarılsaydı mutlak ifadeyle Arapça olmakla vasıflandırılmazdı. Aynı zamanda Kur'an'daki lafız ve anlamların hiçbirinin delalet etmediği manayı da Kur'an'a nispet etmek doğru değildir. Çünkü onun Kur'an'a nispet edilmesinin, zıddının Kur'an'a nispet edilmesine önceliği yoktur. O ikisinden birine delalet ettiğine dair tercihte bulunulamayacağına göre bu ikisinden birinin ispatı Kur'an'a açıkça tahakküm ve yalan atfetmek olacaktır.

İkinci şart için de şöyle istidlalde bulunulmuştur: Başka bir yerde onun için şahit bulunsa veya bulunmasa ama çatışma mevcut olsa Kur'an için o mana delilsiz bir iddiadan öteye geçemeyecektir ve ulemanın ittifakıyla bu kabul edilemez bulunmuştur.⁶⁷

Başka bir yerde, zikredilmiş manada bâtinî tefsir olan işarî tefsirin kabulü için aşağıdaki dört şartı öne sürmüştür:

1. İşarî tefsir Kur'an-ı Kerim'in nazmından (siyak) hasıl olan zâhire aykırı düşmemelidir.

2. Şer'i bir delil onu teyit etmelidir.

3. Şer'i ve aklî bir karşıtı olmamalıdır.

4. İşarî tefsirin tek murad olduğu ve ayetlerin zâhirinin kastedilmediği iddia edilmemelidir.⁶⁸

Eleştiri

Başkalarından naklettiği iki şarttan birini beyan ederken kullandığı ifadenin zâhirinden ve bunun için gösterilen delilden anlaşılmaktadır ki, ona göre bâtinî mana, Arap edebiyatının kaideleri uyarınca ayetlerin

⁶⁷ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, s. 357-358.

⁶⁸ Bkz: A.g.e., s. 377.

zâhirinin gerektirdiği mana olmalıdır. Eğer birinci şarttan böyle bir anlam kasdedilmişse burada sorun, böyle bir anlamın öncelikle Kur'an-ı Kerim'in zâhir manasıdır, bâtınî mana değildir. İkincisi, ikinci şartta zikredilmiş olan nassın veya zâhirin şahitliğine ihtiyaç yoktur, onun murad olmasına delalet için kelâmın kendisinin ortaya çıkması yeterlidir. Eğer kasdedilen, her ayetin bâtınî manasının onun zâhir manasıyla çatışmaması ve uzlaştıramaz olmaması gerektiği ise kullandığı ifade bu manaya delalet etmede yetersizse de bu şart doğrudur ve işarî tefsiri kabul etmek için zikredilmiş, bu şartı kapsayan ve o şartın belirtilmesine ihtiyaç duyurmayan üçüncü şartın açıklımıdır. Sıralanan şartların ikincisi de, işarî tefsirin kabul edilebilmesi için zikredilmiş dört şarttan ikinci şartla aynıdır.

Fakat işarî tefsirin kabul edilebilmesi için zikredilmiş dört şartın birincisinde kasdedilen eğer işarî tefsirin, ayetlerin siyakla ortaya çıkışına muvafık ve ahenk içinde olması gerektiği ise bu şartın bağlayıcı olması mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın, sadece Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin bilebileceği tevil ve bâtını bulunduğu gözönünde bulundurulduğunda eğer Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) , Kur'an'dan bir cümle için onun siyakiyla uyuşmayan bir manayı onun tevil ve bâtını olarak zikrettiği muteber yolla sabitse siyaka muvafık ve ahenkli olmadığı sebebiyle bu mana reddedilemez. Çünkü Allah Teala'nın Kur'an'ın bir cümlesinden, siyak ve zâhirle uyum içinde manaya ilaveten, bu cümlenin önceki ve sonraki cümleleri arasında mevcut siyak ve düzenden kopuk başka bir manayı murad etmesine, Peygamber'ine bu bilgiyi aktarmasına ve onun da cümlenin bâtını olmasına ne engel vardır? Böyle bir mananın takdir edilmesinin ne aklî çekincesi vardır, ne de şer'i mahzuru. Bu şarttan maksadın, bâtınî mananın Kur'an'ın nazmından hasıl olan zâhirle çatışmaması ve örfî olarak uzlaştırılabilir olması, kasdedilenin bu olduğu kuvvetle muhtemeldir. Birisi çıkıp üçüncü şartın (şer'i veya aklî karşıtın bulunmaması) bu şartı içerdiğini ve ayrıca zikretmeye ihtiyaç bulunmadığını söylemedikçe bu şart doğrudur ve eleştirilecek bir yanı yoktur. Zira Kur'an'ın nazmından hasıl olan zâhir de şer'i karşıtlardan biridir. Ama dördüncü şartta zikredilmiş olanlar gerçektir, fakat işarî tefsirin sıhhatinin ve kabul edilebilir olmasının şartı değildir. Bilakis Kur'an'ın anlamlarıyla ilgili olarak Bâtınîyenin bâtıl teorisinin ve mutlak bâtınî tefsir taraftarlarını reddedilmesidir. Yani işarî anlamın tek murad olduğu, ayetlerin

zâhirinin kasdedilmediği iddiası bâtıldır. Fakat eğer bu iddianın sahibi bile bir ayet için işarî tefsir olarak sıhhatin iki kriterinden birine sahip olan (Zehebî'nin ifadesiyle şer'i delilin teyit ettiği), şer'i ve akli karşıtı bulunmayan manayı zikrederse sahih ve kabul edilebilirdir, bu manayı beyan edenin iddiasının bâtıl olması onu kabul etmeye engel değildir.

Dolayısıyla sözkonusu dört şarttan sadece ikinci ve üçüncü şart mu-teberdir ve bu iki şart, manada, daha önce bâtînî anlamın sıhhat kriteri olarak zikredilmiş iki durumun ta kendisidir.

Kur'an'daki Bâtını Tefsir Etmenin Sıhhatinin Kriter ve Şartlarına Dair Diğer Görüşler

Kur'an ilimleri âlimlerinden biri, Kur'an'ın bâtınını "ayetlerin zımnî manasından istinbat edilen kapsayıcı genel anlam" ve "ayetin tarih boyunca ona uyan benzer konularla tevili" şeklinde tarif etmekte, tevilin keyfi ve kişisel tercihe bağlı olmadığını, çerçevesini ve şartlarını beyan ettiği usûlü bulunduğunu söylemektedir.⁶⁹ Tevilin anlamlarını beyan ederken de Kur'an'ın teviline "özel bir duruma binaen inmiş ayetin zımnî manasından soyutlanan genel anlam" manasını vermiş⁷⁰ ve şöyle buyurmuştur: "Bazen tevil, ayetin gerçek delaletinin üzerine örüldüğü bâtın şeklinde tarif edilmiştir."⁷¹ Daha sonra da buna iki ayeti misal vermiştir.

- a) **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ**⁷²

"Bilin ki ganimet aldıklarınızın hiç kuşku yok beşte biri Allah, Peygamber ve yakınlar içindir."

Bu ayetin örnek olması hakkında şöyle demiştir:

Bu ayet Bedir savaşında alınan ganimetler hakkında nazil olmuştur. Nihayetinde delaleti, Bedir savaşının şartlarına haiz bütün savaşların ganimetlerine de şamildir. Lakin İmam Ebu Cafer Muhammed b. Ali Bakır'ın (a.s) ganimeti mutlak manada edinilmiş fayda ve kâr, zenaatkarlar, tacirler

⁶⁹ Bkz: Ma'rîfet Muhammed Hadi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 527.

⁷⁰ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 21.

⁷¹ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 21.

⁷² Enfal 21

ve diğer meslek erbabının yıl boyunca elde ettikleri ticaret olarak tefsir ettiğini görüyoruz. Şöyle buyurmuştur:

”فَمَا الْغَنَائِمُ وَفَوَائِدُهَا وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ“⁷⁴⁻⁷³

Bu açıklamasıyla ayetin delaletini savaş ganimetlerinin beşte biriyle ilgili vucubiyeti ayetin zâhiri ve onun mutlak faydanın beşte biriyle ilgili vucubiyetine delaletini de ayetin bâtını olarak göstermiştir.

b) وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ”⁷⁵

“Allah yolunda infak edin ve [kendinîzi] kendi ellerinizle tehlikeye atmayın.”

Bu ayetin örnek olması hakkında şöyle demiştir:

“Bu ayet, fertleri, İslâm’ın mahremini savunmak üzere cihad için hazırlama hakkında nazil olmuştur ve düşmanın istilası karşısında cihad masraflarını üstlenmeyi zenginlere farz kılmıştır. Fakat ayetteki “yol”dan maksat sadece cihad değildir. Bilakis yeryüzünde dinin kelimesini yüceltme ve Allah’ın sözünü hakim kılmayı da kapsamaktadır. Beldelerde idare, toplumsal hayat, eğitim, siyaset, ordu ve benzeri tüm alanlarda İslâmî hükümetin tesisi ayette hulasa edilmiştir. Bu işlerin gerçekleştirilmesi de mal ile mümkündür. Bu malın temini, hakim devletin bayrağı altında yaşayan kimselerin uhdesindedir. (Bu yüzden) bu kimselerin her birine, servet ve imkanlarına göre, özel bir masraf olan hums ve zekata ilaveten vergi ödemek farzdır.”⁷⁶

⁷³ Hürri Amulî, *Vesailu’ş-Şia*, c. 6, s. 350, kitabul-hums, bab 8, hadis 5. Unutmamak gerekir ki bu rivayet *Müstedreku’l-Vesail*’de Ebu Cafer’den (aleyhisselâm) nakledilmiştir ve bu Ebu Cafer, ravi karinesiyle (Ali b. Mehziyar) İmam Muhammed Taki’dir (aleyhisselâm). Onun İmam Muhammed Bakır’dan (aleyhisselâm) naklettiği doğru değildir. Çünkü Ali b. Mehziyar, İmam Rıza (aleyhisselâm), İmam Cevad (aleyhisselâm) ve İmam Hâdî’nin (aleyhisselâm) ashabındandı ve İmam Bakır’ı (aleyhisselâm) görmemiştir. (Bkz: Hilli, Hasan b. Yusuf, *Ricâlu’l-Allame el-Hilli*, s. 92)

⁷⁴ Bkz: Ma’rifet, *el-Tefsir ve’l-Müfessirun fi Sevbihî’l-Kaşib*, c. 1, s. 22 ve 23.

⁷⁵ Bakara 195

⁷⁶ Bkz: Ma’rifet, *el-Tefsir ve’l-Müfessirun fi Sevbihî’l-Kaşib*, c. 1, s. 23.

Bu açıklamayla, bu ayetin din düşmanlarıyla savaşta infak etmenin farz oluşuna delaletini ayetin zâhiri, İslâm hükümetinin temellerini atmanın farziyetine delaletini ise ayetin bâtını olarak ifade etmiş olmaktadır.

Yine “tevilin usûlü” başlığı altında, teville hem “Kur’an’ın bâtînî manalarına ulaşmak” (masdar mana) anlamı verdikten, hem de onu sözün bâtînî delaletlerinden ve lafızların bağlayıcı delaletleri kategorisinden (vasfedilmiş mana) kabul ettikten sonra doğru tevil için aşağıdaki iki şartı zikretmiştir:

1. Sözün zâhirî delaleti ile bâtînî delaleti arasındaki yakın münasebete riayet.

2. Nazma riayet ve sözün etrafındaki hususiyeti ilgaya⁷⁷ dikkat.

Birinci şartı izah ederken şöyle söylemiştir: Mesela “mizan” lafzı, iki kefesi bulunan meşhur tartı ve ölçme aleti (terazi) için kullanılmış ve “وَأَفِيضُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”⁷⁸ ayetinde onun ikame edilmesi ve tartıda eksiltme yapılmaması emredilmiştir. Lakin bu lafzı vazedilme karineleri ve diğer şeylerden sıyırdığımızda, zihinsel aşinalığın ezberlerinden temizlediğimizde ve genel anlamını aldığımızda (ister maddi, ister manevi olsun nesnelerin ölçülüp tartıldığı herşey) hayatın farklı alanlarında ölçüp tartma aracı yapılan her ölçüt ve kriteri kapsamına alacaktır. Daha sonra delil olarak veya bu izahı teyit etmek üzere [İbn] Mahyar adıyla tanınan Muhammed b. Abbas’ın İmam Sadık’tan (a.s) aktardığı aşağıdaki rivayeti nakletmiştir:

”الميزان الذى وضعه الله للانام هو الامام العادل الذى يحكم بالعدل و بالعدل تقوم السموات و الادض و قد امر الناس ان لا يطغوا عليه و يطيعوه بالقسط و العدل و لا يبخسوا من حقه او يتوانوا فى امتثال او امره”⁷⁹

⁷⁷ Şer’î hükümde etkisi bulunmayan özellikleri kaldırmak. (<http://www.wikifeqh.ir>, çev.).

⁷⁸ Rahman 9

⁷⁹ Yukarıdaki rivayeti mana olarak nakil suretiyle Şerefüddin Esterabadî’nin kaleme aldığı *Tevilü’l-Ayati’z-Zâhire* kitabından aktarmıştır. Fakat bu kitapta yukarıdaki ayetin zeylinde İmam Sadık’tan (aleyhisselâm), metninde şu cümle geçen bir rivayet nakledilmiştir:



Bu izahta, nesneleri teraziyle ölçüp tartma ve bunda eksiklik yapmama emrini ayetin zâhirî delaleti, ayetin, nesneleri terazi dışındaki şeylerle ölçüp tartmayla ilgili kapsamını da ayetin bâtinî delaleti kabul etmiş ve bunu, sözün zâhirî ve bâtinî delaleti arasındaki yakın münasebete örnek vermiştir. Zâhiri, suyun Allah'ın insan için hazırladığı ve Allah'tan başka hiçkimsenin bunu yapmaya güç yetiremeyeceği bir nimet olduğuna dikkat çeken, ama rivayetlerde İmam'ın (a.s) gaybeti⁸⁰ ve İmamın ilmi⁸¹ olarak tevil edilmiş “قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ”⁸²

”و الميزان اميرالمؤمنين عليه السلام [و] نصبه لهم من بعده قلت لا تطغوا فى الميزان قال لا تطغوا فى الامام بالعصيان و الخلاف قلت و اقيموا الوزن بالقسط و لا تخسرو الميزان قال اطيعوا الامام بالعدل و لا يبخسوا من حقه“

Bu rivayetin onun naklettiğinden farkının mana olarak nakilden daha fazla olduğu dikkatli bir gözden kaçmayacaktır.

⁸⁰ Yukarıdaki konuyu içeren rivayeti İmam Bakır'dan (aleyhisselâm) nakletmiştir. Fakat İmam Musa b. Cafer'den de (aleyhisselâm) nakletmiştir. Bu rivayetin metni şöyledir:

”عن ابى جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ فقال هذه نزلت فى القائم يقول ان اصبح امامكم غائبا عنكم لا تدرون اين هو فمن يأتىكم بامام ظاهر“

(Saduk, Muhammed b. Ali, *Kemâluddin*, c. 1, s. 325, bab 32, hadis 3).

”عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قلت له ما تأويل قول الله عز و جل قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ فقال اذا فقدتم امامكم فلم تروه فماذا تصنون“ (A.g.e., c. 2, s. 360, bab 34, hadis 3)

”عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ قال اذا غاب عنكم امامكم فمن يأتىكم بامام جديد“

(Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 1, s. 400, kitabu'l-hücce, bab fi'l-gaybe, hadis 14).

⁸¹ ”سئل الرضا عليه السلام عن قول الله عز و جل قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ فقال عليه السلام ماؤكم ابوابكم الائمة والائمة ابواب الله فمن يأتىكم بماء معين اى يأتىكم بعلم الامام“ (Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 386, hadis 38).

⁸² Mülk 30

ayet-i kerimesini; “yemek” kelimesinin rivayette “ilim”le tevîl edildiği⁸³ **“فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ”**⁸⁴ ayet-i kerimesini bu şartın diğer misalleri olarak vermiştir.

İkinci şartı izah ederken, hususiyeti ilga genel anlama ulaşmanın “sebr ve taksim” yasası⁸⁵ (mantık ilminin yasalarındandır) aracılığıyla ve fakihlerin şer’i hükmün kesin dayanağını öğrenmek için kullandıkları “tenkîh-i menat” ile gerçekleştiğini beyan ettikten sonra **“قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ”**⁸⁶ ayet-i kerimesini bu şartın Kur’an’daki misali olarak vermiştir. Bu ayetin örnek olmasıyla ilgili de şöyle demiştir: Bu, Allah Teala’nın Hazret-i Musa’dan (a.s) aktardığı bir söz; ona bahşedilmiş kuvvet ve kudret nimetini asla fesad ve günahkarlara hizmet yolunda kullanmayacağına dair Hazret-i Musa’nın (a.s) Allah Teala’ya verdiği taahhüttür. Bu, ayetin zâhiri manasıdır. Fakat bu konu Hazret-i Musa’ya (a.s) mahsus değildir ve Allah’ın ilim, hikmet ve kudret bahşettiği herkesin, aklın şeriatına göre onu müstekbirlerin istifadesine kolay lokma yapması yakışık almaz. Bilakis onu Allah’ın kullarının yolunda ve beldeleri abad etmek için kullanmalıdır. Ayetin genel anlamı “sebr ve taksim” ve hususiyeti ilga yasasına göre elde edilebilir.⁸⁷ Başka bir diyalogta da bâtına, küllî anlayışlarla, kaidelere uygun anlayışlarla anlam vermiş ve şöyle buyurmuştur: “Masumun masdarından bize, ‘su’ya ayetin bâtını olan ilim manasını verdiği rivayeti ulaştığında⁸⁸ bunun ayetin zâhiri olan suyla hiçbir aykırılığı yoktur. Yiyeceğe ilim manası verdiği yerde de⁸⁹

⁸³ “عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تبارك و تعالى فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ قلت ما طعامه قال علمه الذي يأخذه عن من يأخذه”

(Bahranî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 429, hadis 1).

⁸⁴ Abese 24

⁸⁵ Metinde “sebr ve taksim”; fıkıh usulünde burhamı tespit yollarından biridir. Fakih delil oluşturma ihtimali bulunan tüm illetleri toplar ve hepsini tek tek inceleyip ele-yerek illeti bulur. (<http://www.wikifeqh.ir> / çev.)

⁸⁶ Kasas 17

⁸⁷ Bkz: Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Se'vbihi'l-Kaşıb*, c. 1, s. 20-28.

⁸⁸ “إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِي” ayetindeki suyu İmamın ilmi olarak t - vil ettiği rivayete işaretler. (Bu rivayet yukarıda geçmişti).

⁸⁹ “فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ” ayetindeki yiyeceği insanın öğrendiği ilimle tevîl eden rivayete işaretler. (Bu rivayet az önce geçmişti).



bildik yemek manasına hiçbir aykırılık yoktur. Bu sebeple bunların arasında uyum vardır.”⁹⁰

Eleştiri

“Tevîl, eğilimle ilgili ve keyfî değildir, belli bir usûlü vardır ve Kur'an'ın bâtınî manalarına ulaşmak için birtakım şartlar ve kriterler sözkonusudur” sözü doğru bir tespittir ve herhangi bir sorun yoktur. Fakat sarfet-tiği söze ilişkin bir nokta incelemeye ve eleştiriye açıktır:

1. Bâtının, ayetlerden istinbat edilen kapsayıcı genel mana olarak tarif edilmesi kâmil bir tanım değildir ve bu konudaki genelleşici anlayışların ifade edilmesi uygun görünmemektedir. Çünkü, birincisi, birçok ayette kapsayıcı genel mana ve genelleşici anlayış, ayetlerin lafzındaki mutlaklık genelliğinin icabıdır ve ayetlerin zâhirinden sayılmaktadır, bâtını değil. Örnek olarak, Kur'an'ın bâtını için misal verdiği hums ayetinde “غَنِمَ” kelimesini “غرم”ın karşılığı⁹¹ saymış ve “غَنِمَ الشَّيْءُ” ifadesine “فاز به” (elde etmek, ele geçirmek) manası vermiştir.⁹² “ما”nın mutlaklığı ye “من شَيْءٍ”in genelliği gözönünde bulundurulduğunda “أَنْمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ” cümlesinin genel ve kapsayıcı bir anlamı bulunduğu, insanın edindiği her faydanın (ister savaşta, ister başka şeyden) bu kapsama gireceğine tereddüt kalma-yacaktır. Öyleyse bu ayet, insanın elde ettiği her kazancın humsunu öde-menin vucubiyetine açıkça delalet etmektedir. Sonuç itibarıyla savaş dışındaki kazanç, ticaret ve benzeri yollarla edinilmiş faydaların humsunun vacip oluşu, bu ayetin zâhirinin delalet ettiği şeydir, bahsi geçen âlimlerin sandığı gibi ayetin tevîli ve bâtınî manası değildir. Kendi iddiasını teyit etmek üzere zikrettiği rivayet de onun iddiasına delil oluşturmamak bir yana (çünkü bu rivayette tevilden ve ayetin bâtından söz edilmemektedir), bilakis ganimetler ve kazançların humsunun mutlak vacipliğini mu-hataplarına beyan makamında bu ayet-i kerimeye dayanmasından anla-şılmaktadır ki ayetin bu genel hükme delaleti zâhirdir. Bu ayet-i kerime

⁹⁰ Bkz: Ma'rîfet, Muhammed Hadi, *Keyhan-i Ferheng*, ardışık sayı 107 (mevsimlik sayı 35-Çev.), s. 10 ve 11.

⁹¹ “و الغنم بالغرم ای مقابل به” (Feyyûmî, *el-Misbahu'l-Münir*, s. 622);

“ويقال الغنم بالغرم مقابل به فالذى يعود عليه الغنم من شئ يتحمل ما فيه من غرم” (Enis, İbrahim ve ..., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, s. 664).

⁹² Enis, İbrahim ve ..., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, s. 664

sorulduğunda cevap olarak “هِيَ وَاللَّهُ الْإِفَادَةُ يَوْمًا بِيَوْمٍ”⁹³ (Allah’a yemin olsun ki, bu ayetin [mevzusu] günbegün sağlanan kazançtır) buyurduğu İmam Sadık’tan (a.s) nakledilmiş diğer rivayet de o genel ve kapsayıcı mananın ayet-i kerimenin zâhiri olduğunu teyit etmektedir. Muhakkik fakih Mukaddes Erdebili de (rahimehullah) bu ayetin zâhirinden her ganimet için humsun vacip olduğunun anlaşıldığını ve ganimet kelimesinin de lugatta, hatta örfte de kazanç anlamına geldiğini beyan ettikten sonra bu rivayetin bu genel anlama işaret ettiğini bildirmiştir.⁹⁴

Şeyh Tusî bu ayetin zeylinde, “Ashabımız (Şia) nezdinde ticaret, madenler, deniz ürünleri ve diğer şeylerin kâr ve kazancından elde edilen her faydaya hums vaciptir” dedikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bu ayetin, o konularda humsun vacip olduğuna delil oluşturması mümkündür. Çünkü bunların tamamı ganimet olarak adlandırılmıştır.”⁹⁵ Tabersî de (rahimehullah) bu ayetin o konularda humsun vacip olduğuna delil oluşturmasının imkânından bahsettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Çünkü örfte ve lugatta bütün o kazançlara غنم ve ganimet adı verilmiştir.”⁹⁶

Kurtubî de -Ehl-i Sünnet’in ünlü müfessiri- her ne kadar Ehl-i Sünnet’in icmama dayanarak ayeti savaş ganimetlerine tahsis etmişse de, “Ganimet, lugatta bir kişinin veya bir topluluğun çaba sarfederek edindiği şeydir.”⁹⁷ izahını yapmış ve “Lugat bu tahsisi gerektirmemektedir.”⁹⁸ itirafında bulunmuştur. Ayetullah Hoî de (rahimehullah) bu ayetin mutlak anlamda kazancın humsunun vacip olduğuna delaletini beyan ederken şöyle buyurmuştur: “ريح kelimesi, ayet-i mübarekede geçtiği şekliyle (kâr elde etti), استفاد (fayda sağladı) ve benzeri kelimelerle eşanlamlıdır. Bu sebeple mutlak manada kazancı kapsamaktadır ve hiç kimse onu savaşa mahsus kabul etmemiştir. Belki “شَيْءٍ” tabirinde bu genellemeye ve

⁹³ “عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له وأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ هِيَ وَاللَّهُ الْإِفَادَةُ يَوْمًا بِيَوْمٍ”

(Tusî, *Tehzibu'l-Ahkam*, c. 4, s. 121, babu'l-hums ve'l-ganaim, hadis 1).

⁹⁴ Bkz: Erdebili, Ahmed b. Muhammed, *Zubdetu'l-Beyan fi Ahkami'l-Kur'an*, s. 210.

⁹⁵ Tusî, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 123.

⁹⁶ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 4, s. 544.

⁹⁷ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, c. 8, s. 3.

⁹⁸ Aynı yer.

“kazançtan bir şey”in doğruladığı humsun her şeyde sabit olmasına işaret vardır; o şey, savaş ganimetlerine uygun olmayan bir dirhem gibi ne kadar az olursa olsun. Bu ayetin önceki ve sonraki ayetlerinde savaşın zikredilmesinin bu genellemeye herhangi bir aykırılığı yoktur. Çünkü konunun, varid olan hükmü tahsis etmeyeceği açıkça ortadadır.⁹⁹

İkincisi, bâtın için yapılmış bu tarif birçok bakımdan Kur'an'ın bâtını ve teviliyle ilgili rivayetlere aykırıdır:

a) Rivayetlerden çıkan sonuç şudur ki, Kur'an'ın her bir ayetinin, hatta her bir harfinin bâtını ve zâhiri vardır. Mesela Fudayl'in muteber rivayetinde Kur'an'daki her bir ayette zâhir ve bâtın bulunduğu konusu açık ve net bir durum olarak kabul edilerek zâhir ve bâtının manası sorulmuş ve İmam Bakır (a.s) , her ayetin zâhir ve bâtını bulunduğunu reddetmek-sizin bu ikisinin anlamını beyan etmiştir.¹⁰⁰ Allah Rasûlü'nden (s.a.a) , Kur'an'ın her bir harfinin zâhir ve bâtına sahip olduğu rivayet edilmiştir. Açıkta ki Kur'an'daki harflerden her biri için, hatta ayetlerin her biri için, o harf veya ayetin zâhir ve bâtının aşikâr ve gizli karşılıkları olacak genel bir anlam ve kapsayıcı bir mana tasavvur edilemez. Öyleyse Kur'an'ın bâtını bu âlimin izah ettiği manaya münhasır sayamayız.

b) Rivayetlerde ayetler için beyan edilmiş birçok bâtınî mana bu tarife sığmamaktadır. Çünkü o manalara uygun kapsayıcı genel anlam görünmemektedir. Örnek olarak, İmam Sadık'ın (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“Kur'an'ın zâhiri ve bâtını vardır. Bu nedenle Allah'ın Kur'an'da haram ettiği şeylerin tamamı [Kur'an'daki] zâhirdir ve onun bâtını zorba liderlerdir. Allah'ın Kur'an'da helal kıldığı şeylerin tamamı [Kur'an'daki] zâhirdir ve onun bâtını hak liderlerdir.”

Kur'an'ın haram kıldıkları ve zorba liderler ile, Kur'an'ın helalleri ve hak liderleri birlikte içeren genel anlam ve kapsayıcı mana sözkonusu değildir. Abdullah b. Sinan'ın sahihinde **“ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ”**¹⁰¹ cümlesinin zâhiri bıyığı kısaltmak ve turnakları kesmek, bâtını ise İmamla (a.s) buluşmak

⁹⁹ Burucerdî, Murtaza, *Müstenidu'l-Urveti'l-Vüska*, kitabul-hums, s. 194.

¹⁰⁰ Bkz: Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 92, s. 97, hadis 64.

¹⁰¹ Hac 29

şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁰² Bu iki anlamın, her ikisi de karşılığı olduğu genel bir manada biraraya gelmesi müşküldür.¹⁰³ Abdullah b. Sinan'ın İmam Sadık'tan (a.s) başka bir rivayetinde “bismillahirrahmanirrahim”in bâtinî manası ve harflerin sembolleri beyan edilirken şöyle nakledilmiştir:

“Bâ Allah'ın bahasıdır (=parlaklık, iyilik, azamet ve kemal); sin Allah'ın senasıdır (=aydınlık, yücelik, ululuk); mim Allah'ın mecdidir (=büyüklük ve izzet) ve bazılarının rivayetine göre Allah'ın mülküdür (=hakimiyet).”¹⁰⁴

“Bism”in zâhir manasının kapsamında olan, ama aynı zamanda bu anlamlar ve sembolleri de içeren genel bir mana düşünülemez. Kur'an'daki başka bazı kelimelerin harflerinin anlamını ve Kur'an surelerinin başındaki hurufu mukattaanın manasını beyan ederken de bu kabil rivayetler epeyce nakledilmiştir.¹⁰⁵ Bunların hepsini zikretmek sözü uzatacaktır. Tabii ki bu rivayetlerin tümünün senedi sahih değildir. Fakat bu rivayetlerin çok sayıda nakledildiği ve içlerinden bazısının senedinin kuvvetli olduğu gözönünde bulundurulursa hepsi de ihmal edilemez ve Kur'an'ın bâtını, o rivayetlerde zikredilmiş manalara şamil olmadığı ve bütün bu rivayetlerin gözardı edilebileceği biçimde tanımlanamaz.

c) Ayetlerden genel bir mana ve külli bir anlayış çıkartmak ilimde derinleşmiş olanlar dışındakiler için de mümkündür. Oysa Fudayl'ın muteber rivayetinde Kur'an'ın bâtınına, onun tevili manası verilmiştir.¹⁰⁶

¹⁰² Bkz: Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, c. 2, s. 369 ve aynı kitap s. 14.

¹⁰³ Bazı büyükler, bu cümle için zikredilmiş bu iki mananın ve başka manaların bir araya getirilmesini, insanın beden, kalp ve ruhunda çirkinlik ve kusur oluşturan herşeyi gidermek olarak kabul etmişlerdir. (Bkz: Meclisî, *Mir'atu'l-Ukul*, c. 18, s. 248). Fakat İmamla buluşmayı bu uzlaştırmanın karşılığı görmek sorunludur. Onun manası, belki İmamla görüşmenin sağlayacağı cehaletin giderilmesi ve ruhsal pisliklerden arınma olarak kabul edilebilir.

¹⁰⁴ Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 3, bab ma'na “bismillahirrahmanirrahim”, hadis 1, bu hadsin ricâli Kasım b. Yahya hariç özel olarak mevsuk kabul edilmiştir. O da *Kamilu'z-Ziyarat*'ın ricâlindendir ve İbn Kuluye'nin umumi tevsikinin kapsamındadır.

¹⁰⁵ Bkz: A.g.e., s. 3 (bab ma'na “bismillahirrahmanirrahim”, hadis 2), s. 7 (bab ma'na “el-samed”), s. 22-28 (bab ma'na el-hurufi'l-mukattaa fi evaili's-suver mine'l-Kur'an, Saduk, Muhammed b. Ali, *el-Tevhid*, s. 88 (bab tefsiri “kul huvellahu ehad” ile ahir), Kuleynî, *Usûlü'l-Kaifi*, c. 1, s. 546 (bab muvellid Musa b. Cafer (aleyhisselâm), hadis 4), Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 92, s. 90, hadis 34, s. 376, hadis 4 ve 6, s. 381, hadis 14, s. 383, hadis 23.

¹⁰⁶ Bkz: Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 92, s. 97, hadis 64.

“وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”¹⁰⁷ cümle-i kerimesinde de tevil ilmi ilimde derinleşmiş olanlara (Peygamber [sallallahu aleyhi ve âlihi] ve Masum İmamlar [aleyhimüsselâm]) özgü ve bunların dışındakilerin ilim gücünü aşan bir mesele olarak tarif edilmiştir. Bu rivayet ve ayetten çıkan sonuç şudur ki, Kur'an'ın bâtinî tevil ve manaları, ilimde derinleşmiş olanlar dışındakiler için de anlaşılabilir olan manalardan başka bir şeydir.

d) İmam Ali'den (a.s) bir rivayette şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

“İstesem Fatihatu'l-Kitab'ı (Hamd suresi) tefsir ederken yetmiş deveyi yükleyebilirim.”

İbn Abbas'tan şöyle dediği nakledilmiştir¹⁰⁸:

“Bir gece Ali b. Ebi Talib (a.s) bir saat 'el-hamdu'nun elifinin tefsirini, bir saat 'lâm'ının tefsirini, bir saat 'ha'sının tefsirini, bir saat 'mim'inin tefsirini, ta şa-fak sökünceye dek 'dal'ının tefsirini bana anlattı.”¹⁰⁹

İmam Bakır'ın (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“Allah azze ve cellenin bana bahsettiği ilim için bir öğrenci bulabilseydim tevhid, İslâm, iman ve şeriât 'el-samed' kelimesinden beyan ederdim.”¹¹⁰

Bu rivayetlerde işaret edilen tefsir ve ilmin, Kur'an-ı Kerim'in bâtinî tefsir ve manaları olduğu gayet açıktır. Bu görüşte Kur'an'ın bâtinî ve tevilî için beyan edilmiş tarif, bu tür tefsirleri ve ilimleri kapsamamaktadır. Ayetlerden genel bir mana çıkarılarak Kur'an'daki bu kısım ilme ulaşamaz.

2. Sözü'n bâtinî delaletleri ve tevilin sıhhati için zikrettiği iki şart, Hamran rivayetinde¹¹¹ beyan edilmiş ayetlerin bâtinî manalarının söz-konusu kısmına uygun ve uyumludur. Ama Fudayl'ın muteber rivayetinde¹¹² tarif edilen, “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”¹¹³ cümle-i

¹⁰⁷ Âl-i İmran 7

¹⁰⁸ Meclisî, Bihâru'l-Envâr, c. 92, s. 103, hadis 82.

¹⁰⁹ Bkz: A.g.e., s. 105 ve 106.

¹¹⁰ “لو وجدت لعلمي الذي آتاني الله عز وجل حملة لنشرت التوحيد والاسلام والايمان

و الدين و الشرائع من الصمد” (Saduk, el-Tevhid, s. 91)

¹¹¹ Saduk, Meani'l-Ahbar, s. 259, bab “ma'na zahri'l-Kur'an ve batnihi”.

¹¹² Meclisî, Bihâru'l-Envâr, c. 92, s. 97, hadis 64.

¹¹³ Âl-i İmran 7

kerimesinde bilmenin ilimde derinleşmiş olanlara (Peygamber [sallallahu aleyhi ve âlihi] ve Masum İmamlar [aleyhimüsselâm]) mahsus sayıldığı ve birçok rivayette karşılıkları açıklanan ayetlerin bâtinî manalarının diğer kısmıyla bağdaşmaz. Çünkü ayet-i kerimelerin zâhir delaletiyle yakın münasebete sahip, onun ifadesiyle, lafızların bağlayıcı olmayan belirsiz delaletleri türünden olan, hususiyeti ilga ve tenkîh-i menat¹¹⁴ ile ayetlerden çıkartılan mana, bilinmesi ilimde derinleşenlere mahsus olan anlam değildir ve ayetler için rivayetlerde beyan edilmiş bâtinî manaların bir bölümü bu iki şartı taşımaz. Bu iki şart kabul edildiğinde onların tümünden vazgeçmek gerekir ve söz konusu manaları beyan etmiş rivayetler, senedleri sahih olsa bile bir kenara atılmalıdır. Bu, kabul edilebilir olma özelliği taşıyamamasına ilaveten hiçbir Şîî âlim için de bağlayıcı değildir. Hatta kendilerinin ona bağlayıcı görmesi uzak ihtimaldir.

3. “وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ”¹¹⁵ ayetini, servet miktarınca vergi ödemenin vacipliğine delil oluşturması bakımından Kur’an’ın bâtinî için misal ve bâtinin manasıyla ilgili iddiasına bir başka şahit göstermesi tartışmaya açıktır. Çünkü, birincisi, ayetin servet miktarınca vergi ödemenin vucubiyetine delalet ettiği sabit değildir ve bu ayeti vergi ödemenin vucubiyetine delil gösteren kendisinden başka hiçkimseye rastlamadık. Bunun gerekçesi şudur ki, her ne kadar “سَبِيلِ اللَّهِ” genel bir mana olsa ve Allah’ın emrettiği veya Allah’a yakınlaşma niyetiyle yapılan her hayırlı işi kapsamını alsın da¹¹⁶; Allah yolunda infakın (Allah yolunda malı harcamanın) pek çok karşılığı bulunsun ve bu karşılıklardan biri de malı İslâm hükümetini tesis (toplumda Allah’ın kanunlarını hakim kılmak ve İslâm hükümlerini icra etmek) için harcamak olsa da (bu genel mana, malı hem din düşmanlarına karşı mücadele yolunda harcamayı kapsamakta, hem malı iyiliği emir ve kötülükten men, Allah’ın

¹¹⁴ “Tenkîh-i menat” fıkıhta hüküm istinbatının metodlarından biridir. Bir hükmün i - letinin, benzer bütün durumlara genelleştirilebilmesi için nasta geçmeyen vasıflardan içtihad yoluyla temyiz edilmesidir. (wikifeqh.ir / çev.)

¹¹⁵ Bakara 195

¹¹⁶ Tabersî, معناه وانفقوا اموالكم في سبيل الله¹ tefsir ederken şöyle demiştir: “في الجهاد وطريق الدين وكل ما امر الله به من الخير وابواب البر فهو سبيل الله لان السبيل هو الطريق فسبيل الله الطريق الى الله والى رحمة الله وثوابه” (Mecmeu’l-Beyan, c. 2, s. 281 ve 282).

hükümlerini ihya ve teşvik için sarfetmeyi kapsamına almakta, hem de mescid, medrese, kütüphane ve diğer umumun menfaatine işler gibi bayındırlık çalışmalarını yapmayı içermektedir), birincisi, ayet infakın konuları, miktarı ve niteliğini açıklamadığından, genellemeyle İslâm hükümetinin tesisi için vergi ödemenin vacipliği sonucu çıkarılamaz. İkincisi, bu amaçla nazil olduğu farzedilse bile “سَبِيلَ اللَّهِ” in genellenmesiyle her servet sahibinin, serveti ve mal varlığı miktarınca bütün bu alanlarda malını sarfetmesinin vacip olmasını gerektirmez. Mutlak manada emir, sırf varoluşun tahakkukundan daha fazlasını icap ettirmez.¹¹⁷ Yani “Allah yolunda infak”ın karşılığını hariçte gerçekleştiren herkes bu emre itaat etmiş demektir ve bu miktardan fazlasının vacip olduğuna dair daha fazla delile ihtiyaç vardır. Bu sebeple eğer zekat, hums ve diğer vacip infaklar için başka bir delilimiz yoksa onların vacipliğini bu ayetten çıkaramayız. Evet, “وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ” karinesiyle, terkedildiğinde insanı he- lake sürükleyecek miktarda malı infak etmenin vacip olduğu sonucuna varılması mümkündür.¹¹⁸ Fakat bunun, serveti ve zenginliği miktarınca vergi ödemenin vacipliğiyle büyük farklılık taşıdığı açıktır.

¹¹⁷ Bu iddia, usul ilminde muhtelif bahislerde çok sayıda gerekçelerle izah edilmiştir. Bunlardan ikisini Ayetullah Hoʻnin (rahimehullah) Muhadarat’ından nakledeceğiz:
a) Birtakım konuları beyan ettikten sonra şöyle buyurmuştur:

”وَمِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ حَالُ الْأَوَامِرِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالطَّبَائِعِ كَالْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَمَا شَاءَ ذَلِكَ فَانْ قَضِيَةِ الْإِطْلَاقِ الثَّابِتِ فِيهَا بِمَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ الْإِطْلَاقِ الْبَدَلِيِّ وَصَرَفِ الْوُجُودِ ذَلِكَ لَمَّا عُرِفَتْ مِنْ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ مِنَ الْمَكْلَفِ كُلِّ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَنْطَبِقَ عَلَيْهِ هَذِهِ الطَّبَائِعُ فِي الْخَارِجِ لَا سِتِحَالَةَ إِرَادَةِ ذَلِكَ لِأَنَّهُ تَكْلِيفٌ بِالْمَحَالِّ وَإِرَادَةُ بَعْضِ أَفْرَادِهَا دُونَ بَعْضِهَا الْآخَرِ تَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ دَلِيلٌ فِي الْبَيِّنِ فَمَقْتَضَى الْإِطْلَاقِ هُوَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ وَاحِدٌ مِنْهَا وَصَرَفٌ وَجُودِهَا الْمُتَحَقِّقُ بِأَوَّلِ الْوُجُودَاتِ“

(Feyyaz, *Muhadarat fi Usul'il-Fıkh*, c. 4, s. 109 ve bkz: A.g.e., 404)

b) Diğer gerekçe şudur: Eğer emrin delalet ettiği şey sırf varoluş ile tahakkuk edecek bir tabiatın fazlası ise veya emrin maddesi ona delalet ediyorsa, yahut emrin heyeti tabiat haricinde bir şeyin maddesinin medlulü değilse ne manasının parçası bir tek şey, ne de birçok şeydir ve heyetin medlulü de tabiatın kendisi olan maddeyle gönderilmekten başka bir şey olmaz. Tabiat da insanlar nezdinde sıfır varoluş ile tahakkuk eder. Öyleyse tabiatın sıfır varoluşunun tahakkukuyla emre itaat hasıl olur ve daha fazlasının talep edildiğine herhangi bir delil mevcut değildir. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 207 ve 208).

¹¹⁸ Tabersî bu cümleinin manasına dair dört izah zikretmiştir. Birinci izah şöyledir: “أَحَدُهَا أَنَّهُ إِرَادَةُ لَا تَهْلِكُوا أَنْفُسَكُمْ بِأَيْدِيكُمْ بِتَرْكِ الْإِنْفَاقِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَغْلِبُ عَلَيْكُمْ الْعَدُوُّ” İbn Abbas ve müfessirlerden bir cemaatten nakille. (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, s. 289)

İkincisi, bu ayet-i kerime veya “فِي سَبِيلِ اللَّهِ”ın, “Allah yolunda”nın tüm karşılıklarında infak etmenin vacipliğine has kabul edilmesi bakımından Allah’ın kanunlarını icra için vergiyi eda cümlesinden olarak vergi ödemenin vacipliğine delalet eder mi etmez mi? Eğer delalet ediyorsa ayetin zâhiridir. Çünkü lafızların mutlak ve genel halinden anlaşılan mana; âlimler, fakihler, müfessirler ve diğer bilginler nezdinde ayetlerin zâhiri sayılmaktadır. Yahut beyan edilen gerekçeye dayanarak böyle bir delaleti yoktur. O halde her durumda, bu ayetin, cihad dışında infakın vacip olduğuna ilişkin delaletini bu ayetin bâtını saymak ve onu Kur’an’ın bâtını ve tevlinin, ayetlerden istinbat edilen küllî anlayış ve genel mana olduğuna delil kabul etmek mümkün değildir.

Sonuç

Bu mukaddimede açıklananlardan çıkardığımız sonuç şudur: Âlimlerin Kur’an’ın bâtınından muradın ne olduğuna dair görüş ve ifadeleri muhtelif olmakla birlikte kimi mürsel rivayetlerde bâtına “Kur’an’ı anlama” manası verilmiş, senedi hasen olan Hamran rivayetinde de, ameli, Kur’an’ın haklarında nazıl olduğu kimselerin ameli gibi olan şahıslara bâtın denmiştir. Fakat aralarında muteber rivayetlerin de bulunduğu pek çok rivayetten anlaşılmaktadır ki, Kur’an ayetlerinin, edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir ve açıklanabilir olan manasına ilaveten, örfî delaletlerin ötesinde, edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir ve açıklanabilir olmayan Kur’an’ın harf, kelime ve ayetlerinden sembol suretinde takdir edilmiş başka anlam veya anlamları da vardır. Eğer Kur’an’ın bâtını bu anlamlara mahsus saymayacaksa her halükarda bu grup anlamların Kur’an-ı Kerim’in bâtını olduğuna tereddüt yoktur ve yalnızca ayetlerin örfün ötesindeki delaletlerini ve sembolik dilini bilen kişiler onu anlama yeterliliğindedir. Bu kişilerin zirvesi ise Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve Hazret’in çok kıymetli vasileridir -On İki Masum İmam (a.s) -. Çünkü Kitap ve Sünnet’ten kesin ve aşikâr deliller onların Kur’an’ın bütün manalarına vakıf olduklarına delalet etmektedir. Ama bunların dışındakiler konu olduğunda onların Kur’an’ın bu kısım manalarına vakıf olduklarına herhangi bir delil bulunmaması bir yana, bilakis, ilimde derinleşenleri hususen Peygamber

(s.a.a) ve onun kıymetli vasileri olarak tefsir eden ve Kur'an'ın tüm manalarına vakıf olmayı bu yüce şahsiyetlere mahsus kabul eden rivayetlerin ilavesiyle “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”¹¹⁹ ayetinden gayet net anlaşılmaktadır ki bu şahsiyetler dışındakiler Kur'an'ın bu kısım manalarını anlamaya güç yetiremezler.

Ayetleri tefsir ederken bu çıkarımın dikkate alınmasının aşağıda değinilmiş bazı sonuçları vardır:

1. Ayetlerin manası, edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkelerine göre ayetlerden anlaşılanla sınırlı değildir.

2. Edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilir ve açıklanabilir olmayan ayetler için, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) muteber bir rivayete dayanmaksızın mana zikretmekten kaçınılmaktadır.

3. Rivayetlerde ayetler için beyan edilen ve edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde açıklanabilir olmayan mana veya manalar inkâr edilmemektedir. Tabii ki söz konusu manayı Allah Teala'nın ayetlerdeki muradı olan mana sıfatıyla kabul etmek o rivayetlerin sıhhatine bağlıdır. Fakat bu rivayetlerin senedinin sıhhati sabit olmasa bile, edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkelerine göre ayetlerden anlaşılamayan manayı beyan ettiği gerekçesiyle bunlar inkâr edilemez, isterse o rivayetleri nakledenler onları uydurmuş olmakla suçlanmış olsun. Çünkü rivayetin senedinin sahih olmaması uydurulmuş olmaya denk değildir. Rivayette sahih senedden yoksun olarak gelmiş tevillerin gerçekliği bulunma ihtimali reddedilemez. Bu mukaddimenin sonucunun nesnel ve somut hale gelebilmesi için bâtunî manalar konusunda Şia'ya yakıştırılan uygunsuz ilişkilendirmeye ve bazı ayetlerin tevlinin gerekçesiz inkârına değinmek ve bunların yanlışlığını açıklamak münasip olacaktır.

Uygunsuz İlişkilendirme ve Gerekçesiz İnkâr

Zehebî, İsnaaşere İmâmîyyesi'ni, Kur'an'ı itikat ve emellerine uygun hale getiremediklerinde, ilkin, Kur'an'ın zâhiri ve bâtını bulduğunu, hatta çok sayıda bâtını olduğunu ve Kur'an'ın tüm ilminin İmamların nezdinde

¹¹⁹ Âl-i İmran 7

bulunduğunu iddia etmekle ve akılları iptal ederek insanları, İmamlardan herhangi bir şey işitmediklerinde Kur'an tefsiri üzerine konuşmaktan menetmekle; ikinci olarak da, Kur'an'ın tamamı veya büyük kısmının İmamlar ve onların dostları, düşmanları ve muhalifleri hakkında geldiğini iddia etmekle suçlar.¹²⁰ Şii müfessirlerden biri (belki de Ehl-i Sünnet'in ithamına hedef olmamak için) **“مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”** ayetlerini tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: “İmâmîyye Şiası'na, **“الْبَحْرَيْنِ”** den muradın Ali (a.s) ve Fatuma (aleyhâsselâm), **“بَرْزَخُ”** in Muhammed (s.a.a), **“اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”** nın da Hasan (a.s) ve Hüseyin (a.s) olduğu inancını yakıştıyorlar. Ben bir Şii İmâmî olarak bu inancı İmâmîyye Şiası adına mutlak ve kesin olarak reddediyorum ve [diyorum ki] onlar, Allah'ın Kitabının bâtunî tefsirini haram kabul ederler. Bir kimse çıkıp da **“الْبَحْرَيْنِ”** den muradın Ali ve Fatuma... olduğunu söylerse sadece kendine özgü görüşünü beyan etmiş olur.”¹²¹

Kur'an ilimleri âlimlerinden biri de Kur'an'ın bâtunî ve tevilî çerçevesinde verdiği bir söyleşide böyle bir tevilin Şia'nın aslı kitaplarında yer aldığı iddiasını reddederek şöyle demiştir: “Cahilce yazılmış kitaplarda böyle bir tevil görülmektedir.” Bir mektubunda da bu tevilin, belirlenmiş tevil kurallarına uymadığını, rivayet senedinin ulaştığı Ebu'l-Carud'un ise gulat Zeydiyye'den olduğu ve İmam Sadık'ın (a.s) nefretini kazandığını vurgulamıştır.¹²²

¹²⁰ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 27.

¹²¹ İfadenin aslı şöyledir:

و نسب الى الشيعة الامامية انهم يعتقدون بان المراد بالبحرين على و فاطمة و البرزخ محمد صلى الله عليه و آله و باللوؤلؤ و المرجان الحسن و الحسين و انا بوصفى الشيعى الامامى انفى هذه العقيدة عن الشيعة الامامية على وجهه الجزم و الاطلاق و انهم يحرمون تفسير كتاب الله تفسيرا باطنيا و اذا وجد منهم من يقول المراد بالبحرين على و فاطمة الخ فانه لا يعبر الا عن رأيه الخاص

(Muğniyye, Muhammed Cevad, *el-Tefsiru'l-Kesf*, c. 7, s. 208-209).

¹²² Yukarıdaki bazı ifadeleri Keyhan-i Ferhengi dergisine verdiği söyleşide sarfetmiştir (Ma'rifet, Muhammed Hadi, *Keyhan-i Ferhengi*, onuncu yıl, sayı 12, Mart 1993, ar-ışık sayı 108, s. 10-11).

Eleştiri

Zehebî'nin Şia'ya yakıştırdığı şey, Şia'nın inanç ve fikirlerini bilmesinden ve Şia'yla ilgili yanlış bir zihniyete sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumu izah etmek üzere birkaç noktaya değineceğiz:

a) Kur'an'da bätının ve bätinî manaların bulunması Şia'ya özgü bir şey değildir. Bazı Şii âlimlerin sözlerinde işaret edilen birçok bätın, Ehl-i Sünnet'in hadis kaynaklarında da geçen rivayetlere dayanmaktadır.¹²³

b) Şia, Kitap ve Sünnet'ten kesin delillere istinad ederek On İki Masum İmamı Allah Rasulü'nün (s.a.a) halefi ve tıpkı Hazret gibi Kur'an'ın bütün mana ve maarifine vakıf, onu tefsir ve izaha ehil kabul etmektedir. Fakat edebî kaideler ve diyalogun akılcı ilkeleri çerçevesinde Kur'an ve ayetlerin tefsiri üzerinde düşünmeyi yasak görmemektedir. Bunun delili de, Şii âlimlerin Kur'an'a yazdığı ve ayetleri açıklayıp izah ederken rivayete dayanmaksızın da görüş beyan ettiği çok sayıda içtihad tefsirinin varlığıdır. Elbette ki kimileri, ayetleri tefsir ederken rivayetlerde belirtilenlerle yetinmek gerektiğine inanmaktadır ama bu, bazı Şiîlerin görüşüdür ve tüm Şii ulemasınca kabul görmemektedir. Bu tür düşünen kişiler Ehl-i Sünnet'te de vardır ve bu, Şia'ya özgü bir şey değildir.¹²⁴

¹²³ Mesela Ebu Nuaym İsfehânî ve İbn Asakir, İbn Mesud'dan şöyle rivayet etmiştir:

”ان القرآن نزل على سبعة احرف ما منها حرف الاوله ظهر و بطن و ان على ابن ابى طالب عليه السلام عنده علم الظاهر و الباطن“

(Ebu Nuaym İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliya*, c. 1, s. 65, İbn Asakir, Ali b. Huseyn, *Tarihü Medineti Dimeşk*, c.42, s. 400). Bunun benzerine Kunduzî (Süleyman b. İbrahim) *Yenabiu'l-Mevedde*'de (el-babu aşere fi ğazareti ilmihi -aleyhisselâm-) yer vermiştir (c. 1, s. 72).

¹²⁴ Mesela Ehl-i Sünnet bilginlerinden Ragıb İsfehânî bazı Ehl-i Sünnet âlimlerin görüşünü açıklarken şöyle demiştir:

”اختلف الناس فى تفسير القرآن هل يجوز لكل ذى علم الحوض فيه فبعض تشدد فى ذلك و قال لا يجوز لاحد تفسير شىء من القرآن و ان كان عالما ادبيا متسعا فى معرفة الدلة و الفقه و النحو و الآثار و انما له ان ينتهى الى ما روى له عن النبى و عن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضى الله عنهم او عن الذين اخذوا عنهم من التابعين و“
(*Camiu't-Tefasir*'in mukaddimesi, s. 93.) Buradaki “bazıları”ndan maksadın Şii müfessirler olduğu söylenemez. Çünkü sahabe ve tabiinden rivayet üslubu Şia'nın değil, Ehl-i Sünnet'in özelliklerindendir.

c) Kur'an ayetlerinin çoğunun İmamlar ile onların dostları ve düşmanları (üçte bir veya dörtte birinin İmamlar ve dostları, üçte bir veya dörtte birinin de düşmanları) hakkında geldiği düşüncesi, bazıları Ehl-i Sünnet'in kitaplarında da geçen¹²⁵ rivayetlere dayanmaktadır ve bir tahmin değildir. Çünkü Kur'an'daki ayetlerin birçoğu mümin ve muttakilere övgü, buna karşılık kâfirler, münafıklar, zalimler, fasıklar ve kötülük sahiplerine yergiye dairdir. Mümin ve muttakilerin en kâmil ve aşikâr numunesi de İmamlar ve onların takipçileri, dostlarıdır. Buna karşılık kâfirler, münafıklar, zalimler vs. için de en bariz örnek İmamların düşmanları ve muhalifleridir.¹²⁶

¹²⁵ Bkz: Hakim Haskânî, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 1, s. 43, hadis 75; *Menakıbu'l-Emirilmuninin Ali b. Ebi Talib (aleyhisselâm)*, s. 328, hadis 375; Kunduzî, *Yenabiu'l-Mevedde*, c. 1, s. 126, el-babu's-sani ve'l-erbaun fi beyani's-siddikini's-selse... ve nezele rub'il-Kur'an fi ehli'l-beyti ve...

¹²⁶ Sözünün devamında Şia'ya, Peygamber (s.a.a) zamanındaki Kur'an'ın tahrif edildiği ve değiştirildiği iddiasını yakıştırmaktadır (Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 27). Bu yakıştırmaya da bazı Sünnîlerin Şia'ya yönelttiği, diğerlerinin de araştırmaksızın tekrarladığı bir ithamdır. Böyle olduğunun şahidi de, Şii âlimlerin Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiğini reddeden ve onun korunmuş olduğunu ispatlayan çok sayıda çalışmasıdır (Örnek olarak bkz: Hoî, Seyyid Ebu'l-Kasım, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 259; Milani, Seyyid Ali Hüseyinî, *el-Tahkik fi Nefyi't-Tahrif ani'l-Kur'ani's-Şerif*, s. 13-53; Ma'rîfet, *Tahrifnâpeziri-yi Kur'an*, s. 64-85; Rezevî, Seyyid Murtaza, *el-Burhan ala Ademi Tahrifi'l-Kur'an*, s. 239-261).

Elbette ki bazı kimseler rivayetlere dayanarak bir tür tahrife ikna olmuşlardır. Fakat, birincisi, kimisi "hepsi değil" demiştir. İkincisi, bazı Şiilerin inandığı tahrif, mevcut Kur'an'ın icaz ve itibarına hâle getirmemektedir ve bu nedenle mevcut Kur'an'ı mucizevi, muteber ve delil kabul etmektedirler. Mesela bkz: Meclisî, *Mirâtu'l-Ukul*, c. 12, s. 525. Tahrife delalet eden rivayetler Ehl-i Sünnet'in kitaplarında da, hatta sahihlerde bile mevcuttur. Bu sadece Şia'nın kitaplarına mahsus değildir (Örnek olarak Sahihu Buhari'de Ömer b. Hattab'ın şöyle dediği nakledilmiştir:

”ان الله بعث محمد صلى الله عليه وآله بالحق وانزل عليه الكتاب فكان مما انزل الله

آية الرجم فقرأناها وعقلناها وعينناها“

(Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, c. 4, cüz 8, s. 584, kitabu'l-muharibin min ehli'l-kufr ve'r-ridde, babu recm el-hubli mine'z-zina iza ahsanet, hadis 1674). Malik b.Enes, Ömer'den şöyle nakletmiştir: Canım elinde olana yemin olsun ki, eğer insanlar, “Ömer Allah'ın Kitabına ilave yapıyor” demeseydi, “الشيخ والشيخة فارجموا هما البتة”yi ona yazardım. (Malik b. Enes, *el-Muvatta*, s. 719, kitabu'l-hudud, babu ma cae fir-recm, hadis 10). Hakim Nişaburî de Ubeyy b. Ka'b'ın “كانت سورة الاحزاب توازى سورة البقرة و كان فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموا

هما البتة“

dediğini rivayet etmiş ve rivayeti sahih kabul etmiştir (*el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 2, s. 415; yine bkz: a.g.e., c. 4, s. 359; *Müsnedu Ahmed*, c. 5, s. 132, Sahihu'l-Buhari,

Bazı Şîî müfessirlerin Rahman suresi 19-22. ayetlerini “hamse-i tay-yibe” ile tevîl etmeyi Şîa adına kesin bir dille reddedip “Şîa, Allah’ın Kitabının bâtinî tefsirini haram kabul etmektedir” demesine cevabımız şudur: Birincisi, kurala bağlı, sahih kriterlere ve rivayetlere dayanan bâtinî tefsiri haram saymış hiçbir Şîî’ye rastlamıyoruz. Furat b. İbrahim Kufî (vefatı üçüncü asrın sonları veya dördüncü asrın başları)¹²⁷, Ali b. İbrahim Kummî (vefatı dördüncü asrın ilk yarısı)¹²⁸, Şeyh Saduk (Muhammed b. Ali, vefatı hicrî 380)¹²⁹, Seyyid Rıza (Muhammed b. Hüseyin, vefatı hicrî 406)¹³⁰, Muhammed b. Fetal Nişaburî (vefatı hicrî 508)¹³¹, Ebu’l-Futuh Razî (vefatı hicri sekizinci yüzyılın ilk yarısı)¹³², Fadl b. Hasan Tabersî (vefatı hicri 560)¹³³, İbn Şehrâşub Mazenderanî (vefatı hicri 588)¹³⁴, İbn Bitrik olarak tanınmış Yahya b. Hasan Esedî Hillî (vefatı yaklaşık hicri 600)¹³⁵, Allame Hillî (Hasan b. Yusuf, vefatı hicri 726)¹³⁶, Kadı Nurullah Şuşterî (vefatı hicri 1019)¹³⁷, Feyz Kaşanî (Mevla Muhsin, vefatı hicri 1091)¹³⁸, Muhammed Tahir Kummî Şirazî (hicri 1098)¹³⁹, Seyyid Haşim Bahrânî (vefatı hicri 1108)¹⁴⁰, Allame Meclisî (Muhammed Bakır, vefatı

c. 4, cüz 8, s. 26. Şafii, Muhammed b. İdris, *İhtilafu’l-Hadis* (kitabı’l-musned), s. 164). Bu ve benzeri rivayetler, Kur’an’ın bir kısmının düştüğünü dile getirmektedir. Şîa bu rivayetleri sahih kabul etmez ama Ehl-i Sünnet Kur’an’ın bu kısmının mensuh olduğunu söylemektedir. Fakat neshin nâsih gerektirmesine ve burada herhangi bir nâsih bulunmamasına ilaveten, rivayetlerin metni de nesihle bağdaşmamaktadır. Daha fazla izah için bkz: Milanî, *el-Tahkik fi Nefyi’l-Tahrif*, s. 157-259.

¹²⁷ Bkz: Kufî, Furat, *Tefsiru Furat el-Kufî*, s. 459-461, hadisler 599-603.

¹²⁸ Bkz: Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsiru’l-Kummî*, c. 2, s. 354-355.

¹²⁹ Saduk, *el-Hisal*, c. 1, s. 65, hadis 96.

¹³⁰ Bkz: Bahrânî, *el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 4, s. 266, Seyyid Rıza’nın *el-Menakıbu’l-Fahire*’sinden nakletmiştir.

¹³¹ Bkz: Nişaburî, Muhammed b. Fetal, *Ravdatu’l-Vaizin*, s. 148.

¹³² Bkz: Razî’nin *Tefsiru’l-Futuh’u*, (Ravdu’l-Cenan), c. 9, s. 291 ve 292.

¹³³ Bkz: Tabersî, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 9, s. 201.

¹³⁴ Bkz: İbn Şehrâşub, Muhammed b. Ali, *Menakıbu Âli Ebi Talib*, c. 3, s. 365-366.

¹³⁵ Bkz: İbn Bitrik, Yahya b. Hasan, *Hasaisu’l-Vahyi’l-Mubin*, s. 207 ve 208; *el-Amdetu*, s. 399.

¹³⁶ Bkz: Hillî, Hasan b. Yusuf, *Keşfu’l-Yakin fi Fedaili Emiri’l-Mu’minin (aleyhisselâm)*, s. 400; Hillî, Hasan b. Yusuf, *Nehcu’l-Hak ve Keşfu’s-Sıdk*, s. 188.

¹³⁷ Bkz: Şuşterî, Kadı Nurullah, *İhkaku’l-Hak*, c. 3, s. 274-279.

¹³⁸ Bkz: Feyz Kaşanî, *Tefsiru’s-Safî*, c. 5, s. 109.

¹³⁹ Kummî Şirazî, Muhammed Tahir, *el-Erbain fi İmami’l-Eimmeti’l-Tahirin*, s. 478.

¹⁴⁰ Bkz: Bahrânî, *el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 4, s. 265 ve 266, hadisler 1-10 ve 12; Bahrânî, Seyyid Haşim, *Gayetu’l-Meram*, c. 4, s. 248-251 (bablar 253 ve 254).

hicri 1111)¹⁴¹, Abd Ali b. Cum'a Arusi Huveyzî (vefatı hicri 1112)¹⁴², Muhammed Meşhedî (vefatı hicri 1125)¹⁴³, Mevla Haydar Ali Şirvanî (vefatı hicri 1200)¹⁴⁴, Muhammed Hasan Muzaffer (vefatı hicri 1301)¹⁴⁵, Ağa Necefi İsfahanî (Şeyh Muhammed Taki)¹⁴⁶, Firuzâbâdî (Seyyid Murtaza Huseynî)¹⁴⁷, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî (vefatı hicri 1402)¹⁴⁸ gibi Şiî âlimlerin büyük çoğunluğu, zikredilen tevilin rivayetlerine kitaplarında yer vermiş ve onu kabul etmiş, en azından inkâr etmemişlerdir. Kimileri de onu izah edip yorumlayarak sözünü söylemiştir.¹⁴⁹ Ama ondan başka hiçbir Şiî'nin ve Kur'an ilimleri âlimlerinden biri kişinin bile bu tevilin inkâr ettiğini görmedik. Hatta Ehl-i Sünnet'in bazı âlimleri dahi bu tevilin rivayetlerini zikretmiş ve inkâr etmemiştir.¹⁵⁰ İkincisi, bu tevilin reddetmenin izahının ne olduğuna bakmak gerekir. Eğer bunun izahı, bâtinî anlamların özelliği olarak bu anlamda bir ayetin ortada olmayışı ise, rivayetlere dayanan bâtinî mahiyetini açıkladığımız yerde geçtiği üzere, Kur'an'daki bâtinî manaların bir kısmı, haklarında herhangi bir ayetin bulunmadığı, edebî kurallar ve diyalogun akılcı ilkelerine göre de

¹⁴¹ Bkz: Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 22, s. 97-99, hadisler 1-7; c. 37, s. 64, hadisler 34 ve 35, s. 73, s. 96, hadisler 61-63.

¹⁴² Bkz: *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 191, hadis 19.

¹⁴³ Bkz: Meşhedî, *Kenzu'd-Dekaik*, c. 12, s. 569.

¹⁴⁴ Bkz: Şirvanî, Mevla Haydar Ali, *Menakıbu Ehli'l-Beyt*, s. 98.

¹⁴⁵ Muzaffer, Muhammed Hasan, *Delailu's-Sıdk*, c. 2, s. 204 ve 205.

¹⁴⁶ Ağa Necefi İsfahanî, Muhammed Taki, *Te'vilu'l-Ayati'l-Bahirat fi Fedaili'l-İtreti't-Tahire*, s. 304.

¹⁴⁷ Huseynî Firuzâbâdî, Seyyid Murtaza, *Fedailu'l-Hamse*, c. 1, s. 333-334.

¹⁴⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 103.

¹⁴⁹ Mesela Emini'l-İslâm Tabersî, Ebu'l-Futuh Razî, Allame Tabatabaî ve Muhammed Hasan Muzaffer (bkz: *Mecmeu'l-Beyan*, *Tefsiru Ebi'l-Futuhi Razi*, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kuran* ve *Delailu's-Sıdk*, aynı yer).

¹⁵⁰ Mesela Hakim Haskanî (beşinci yüzyıl âlimlerinden Ubeydullah b. Abdullah) *Şevahidu't-Tenzil*'de, c. 2, s. 286, 287 ve 289, hadisler 920, 921 ve 923; İbn Meğazî (Ali b. Muhammed, vefatı hicri 483), *Menakıbu Emiri'l-Mu'minin Ali b. Ebi Talib'te (aleyhisselâm)*, s. 210, hadis 390; Harzemî (Muvaffak b. Ahmed, vefatı hicri 568), *Maktele'l-Huseyni'de (aleyhisselâm)*, s. 168; İmam Hasan (aleyhisselâm) ve İmam Huseyn'in (aleyhisselâm) faziletlerine dair altıncı bölüm, hadis 75; Suyutî (Celaleddin Abdurrahman, vefatı hicri 911), *el-Dürrü'l-Mensur'da*, c. 6, s. 142 ve 143; Kunduzî (Süleyman b. İbrahim, vefatı hicri 1294), *Yenabiu'l-Mevedde'de*, c. 1, s. 117; İbn Şehrâşub bu tevilin, Ehl-i Sünnet'in, *Tefsiru Sa'lebi (el-Kesf ve'l-Beyan)*; Ebu Nuaym İsfahanî'nin yazdığı *Ma Nezele mine'l-Kur'an fi Emiri'l-Mu'minin (aleyhisselâm)*; Harkuşî'nin telifi *Levami ve Şerefu'l-Mustafa* gibi diğer kitaplarından da nakletmiştir. (Bkz: *Menakıbu Âli Ebi b. Talib*, c. 3, s. 365).

anlaşıp açıklanamayan manalardır ve eğer Kur'an'da böyle bir bâtının mevcudiyeti kabul edilmiyorsa bu durumda ayetlerin bâtınî anlamlarını açıklayan tevil rivayetlerinin büyük bölümü, hem senedleri sahih olmasına, hem de manevi tevatür sayılmalarına rağmen reddedilmeleri ve düşmeleri lazım gelir. Hiçbir Şîî âlimin, hatta reddetmeyi gerekli görenlerin bile bunu kabul edeceğini sanmıyorum. Bu tevillerin bir kısmı, tevil beyan eden rivayetlerin senedlerinin sahih olmaması nedeniyle kesin olmayabilir. Fakat bunların kesin bir dille inkâr ve red edilmesi akla uygun sahih bir izah gibi görünmemektedir. Ehl-i Sünnet'in ithamına maruz kalmamak için bu tevil reddetmişse de onlardan gelen suçlama ve eleştirisi bu tevil reddetmekle ortadan kalkacak değildir. Bunu sağlamak için hiçbir Şîî'nin, hatta kendilerinin bile razı olmayacağı birçok hakikati reddetmek bile gerekebilir. Başka bir âlimin bu tevil hakkındaki sözü¹⁵¹ ise üç noktayı içermektedir:

1. Bu tevil Şia'nın temel kitaplarında mevcut değildir ve birileri ona cahilce kitaplarında yer vermiştir.

Bu noktanın hatalı olduğu, önceki müfessire verilen ilk cevap gözönünde bulundurulduğunda açıkça ortadadır. Çünkü o cevapta bu tevilin Şia'nın pek çok temel kitabında geçtiği ve kitapların müellifleri tarafından kabul gördüğü gayet nettir.

2. Bu tevil, tevil için beyan edilen kurallara uymamaktadır.

Bu nokta da iki bakımdan incelenebilir:

a) **Temel bakımından:** Tevil, bâtınî tefsirin ta kendisidir ve Kur'an'daki bâtının mahiyetini ve bâtınî tefsirin sıhhat kriterini açıklarken rivayetleri hesaba katarak gerçekleşen araştırmayla elde edilebilir. Bâtınî tefsirin sıhhat kriteri iki tanedir: 1) Ya sözün örfi delaletlerinden biri formunda olmalıdır ya da Peygamber'den (s.a.a) veya Masum İmamların (a.s) birinden muteber ve güvenilir bir rivayet öyle kastedildiğini bildirmelidir. 2) Dinin zaruriyatıyla veya kesin aklî delille ya da ayetin apaçık ve zâhir manasıyla, yahut muteber bir rivayetle çatışmamalıdır. Dolayısıyla bu tevil beyan eden rivayetlerin çokluğu ve aşikâr oluşu dikkate alındığında

¹⁵¹ Ma'rifet, Muhammed Hadi, "kitaphâ-yi âsmânî", *Keyhan-i Ferhengi*, onbirinci yıl, sayı 1, ardışık sayı 107-108, s. 44.

sözkonusu rivayetlerin sadır olduğuna güven oluşursa bu tevilin kurallara ve sıhhat kriterlerine uygun olduğu söylenebilir. Eğer böyle bir güven oluşmazsa onu kesin olarak ayetin tevilini kabul etmek mümkün değildir. Fakat en azından sıhhati üzerine tahmin yürütülebiliyorsa onu keskin biçimde reddetmek de olmaz.

b) Bina bakımından: Bu tevil, bizzat o âlimin bâtînî tefsir için beyan ettiği kurallara da uygundur. Çünkü o, tevilin kaidelerini açıklarken tevilin sıhhati için iki şart öne sürmüştür:

1) Sözü'n zâhiri delaleti ile bâtînî delaleti arasında yakın ilişkiye riayet.

2) Sözü'n etrafındaki hususiyeti ilga belli bir düzen ve dikkate riayet.

“قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ” ayetinin İmamın gaybeti ve ilmiyle tevil edilmesi ve “فَالِنِظَرُ الْإِنْسَانِ إِلَى طَعَامِهِ”nin ilimle tevil edilmesini, bahsi geçen iki şartın misallerinden saymıştır.¹⁵² Bu kurallara göre, bu tevilin söz konusu iki şarta uyduğu söylenebilir: “بَحْرٌ”la, varlığı geniş mutlak varlık, “لَوْلَوْ” ve “مَرْجَانٌ”la da mutlak değerli varlık kastedilmiştir. “بَحْرٌ”ın zâhir manası deniz, bâtın manası ise ilim, hilm ve diğer kemâlâtın deniz genişliğinde olduğu İmam Ali (a.s) ve Fatıma (a.s) gibi faziletli kişilerdir. “لَوْلَوْ” ve “مَرْجَانٌ”ın zâhir manası, denizden çıkarılan iki kıymetli taşdır. Bâtın manası ise İmam Hasan (a.s) ve İmam Hüseyin (a.s) gibi iki faziletli ve değerli insandır. “مَاءٍ”nın tevilini “ilim”le yaptığına göre “مَاءٍ مَعِينٍ” istiaresinin semavi vahye dayanan faydalı ilim için kullanılmasının maruf ve uygun bir iş olduğuna kuşku yoktur. Bu tevilde de “بَحْرٌ” istiaresinin, sınırları idrak edilemeyecek genişlikte ilim ve fazilete sahip kimse için olduğu söylenebilir. “لَوْلَوْ” ve “مَرْجَانٌ” istiaresinin ise varlığı insanlar için çok değerli kimseler için olması son derece uygun, maruf ve inkâr edilemez bir şeydir. Nitekim Tabersî bu tevilin rivayetini zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur: “O ikisinin geniş fazilet ve çokça hayırları nedeniyle derya olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü deryaya [da] genişliği nedeniyle derya adı verilmiştir.”¹⁵³

¹⁵² Ma'rifet, el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Seb'ihi'l-Kaşib, c. 1, s. 24-26.

¹⁵³ “و لا غرو ان يكونا بحرين لسعة فضلهما وكثرة خيرهما فان البحر انما يسمى بحر لسعة” (Tabersî, Mecmeu'l-Beyan, c. 9, s. 210).

Ebu'l-Futuh Razî de şöyle demektedir: “Ehl-i Beyt tefsirinde bu iki deryadan maksadın Ali ve Fatıma -aleyhima salavatullah- olduğu kayıtlıdır. Biri ilim deryası, diğeri hilm deryası. Biri cesaret deryası, diğeri taharet deryası. Biri haya deryası, diğeri vefa deryası...”¹⁵⁴ Allame Tabatabaî de bu tevilin rivayetini âmme¹⁵⁵ ve hâsse¹⁵⁶ kaynaklarından naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bu, Kur'an'ın batnındandır.”¹⁵⁷ Muhammed Hasan Muzaffer de bu tevilin İmam Ali'nin (a.s) efdal olduğuna delaletini açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Süphan olan Allah Ali'yi (a.s) ilminin çokluğu nedeniyle deryaya benzetmiştir.”¹⁵⁸ Zikredilen âlim açısından berzahın Hazret-i Muhammed'le (s.a.a) tevilini biraz sorunlu ve açıklanamaz görünmüş ve bu da sözkonusu tevilin inkâr etmesine yol açmış olabilir. Fakat birincisi, berzahın Hazret'le tevilini bu rivayetlerin tamamında geçmemektedir. İkincisi, Muzaffer, onun izah ve yorumunu yaparken, “Peygamber'in (s.a.a) ikisi arasındaki berzaha benzetilmesi, Hazret'in bu iki şahsiyete yol gösterdiği ve onların da masum olmaları nedeniyle kesin olarak Hazret'i takip ettikleri, hal böyle olunca da hiçbir diğere ihlalde bulunmadığı içindir” demiştir.¹⁵⁹

3. Bu tevilin nakil senedi, gulat Zeydiyye'den olan ve İmam Sadık'ın (a.s) nefretle andığı Ebu'l-Carud'a ulaşmaktadır.

Bu nokta da araştırmaya dayanmayan ve tahminle sarfedilmiş gerçeğe aykırı bir sözdür. Çünkü bu tevilin rivayetlerinde birçok sened vardır ve sadece tek bir senedi Ebu'l-Carud'unkidir. Saduk, *Hisal*'de bu tevilin muttasıl senedle İmam Sadık'tan (a.s) nakletmiştir ve o senedde Ebu'l-Carud yoktur.¹⁶⁰ Seyyid Rıza da başka bir senedle onu Ebu Said Hudri'den

¹⁵⁴ Razî, *Tefsiru Ebu'l-Futuh Razî*, c. 9, s. 291-292.

¹⁵⁵ Ehl-i Sünnet (çev.)

¹⁵⁶ Şia (çev.)

¹⁵⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 103.

¹⁵⁸ Muzaffer, *Delailu's-Sıdk*, c. 2, s. 205.

¹⁵⁹ Aynı eser.

¹⁶⁰ *Hisal*'in senedi şöyledir:

”حدثنا ابي رضى الله عنه قال حدثنا سور بن عبد الله عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن سليمان بن داود المنقاري قال حدثنا سعيد القطان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام (el-Hisal, c. 1, s. 65, hadis 96).

nakletmiştir ve orada da Ebu'l-Carud yoktur.¹⁶¹ Muhammed b. Abbas onu dört senedle nakletmiştir ve bu senedlerden sadece birinde Ebu'l-Carud görülmektedir.¹⁶² Ali b. İbrahim'in senedinde de Ebu'l-Carud mevcut değildir.¹⁶³ Furat b. İbrahim bu tevili açıklarken dört rivayet nakletmiştir.¹⁶⁴ Senedin bütün ricâlini nakletmediğinden Ebu'l-Carud'un o rivayetlerin senedinde bulunup bulunmadığı anlaşılamamaktadır. Fakat bu rivayetlerden İmam Rıza'dan (a.s) naklettiği bir tanesinin senedinde Ebu'l-Carud kesin olarak yoktur. Çünkü onun vefat tarihi hicrî 150¹⁶⁵, buna karşılık İmam Rıza'nın (a.s) doğum tarihi kimilerine göre hicri 148, kimilerine göre de 153'tür.¹⁶⁶

Hakim Haskanî, bu tevilin rivayetlerini beş senedle nakletmiştir ve bunların dört senedinde Ebu'l-Carud yoktur.¹⁶⁷ İbn Meğazilî ve Harzemî'nin

¹⁶¹ Seyyid Rıza'nın *el-Menakıbu'l-Fahire*'deki senedi şöyledir:

”عن المبارك بن سرور قال اخبرني القاضي ابو عبد الله قال اخبرني ابي رحمه الله قال اخبرني ابو غالب محمد بن عبد الله يرفعه الى ابن هارون العبدى عن ابي سعيد الخدرى (Bahrânî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 266, hadis 7).

¹⁶² Muhammed b. Abbas'ın ayetlerin teviline dair dört senedi şöyledir:

- a) حدثنا محمد بن احمد عن محفوظ بن بشير عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفى عن ابي عبد الله عليه السلام
 - b) حدثنا جعفر بن سهل عن احمد بن محمد عن عبد الكريم عن يحيى بن عبد الحميد عن قيس بن الربيع عن ابي هارون العبدى عن ابي سعيد الخدرى
 - c) حدثنا على بن عبد الله عن ابراهيم بن محمد عن محمد بن الصلت عن ابي الجارود زياد بن المنذر عن الضحاک عن ابي عباس
 - d) عن على بن مخلد الدهان عن احمد بن سليمان عن اسحاق بن ابراهيم الاعمش عن كثير بن هشام عن كهس بن الحسن عن ابي السليل عن ابي ذر
- (Bahrânî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 265, hadisler 3, 4, 5 ve 6).

¹⁶³ Onun senedi ise şöyledir: حدثنا سعيد بن عبد الله عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقرى عن يحيى بن سعيد القطان (العطارخ ل) قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام (Tefsiru'l-Kummî, c. 2, s. 354).

¹⁶⁴ Bkz: *Tefsiru Furat el-Kufî*, s. 459-461, hadisler 599-602.

¹⁶⁵ Bkz: Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 4, s. 251, madde 1202.

¹⁶⁶ Bkz: Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 1, s. 552; Erbili, b. İsa, *Keşfu'l-Gamme*, c. 3, s. 89.

¹⁶⁷ Bkz: Hakim Haskanî, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 284-287 vv 289, hadisler 918-921 ve 923.

senesinde de Ebu'l-Carud mevcut değildir.¹⁶⁸ Tabersî (rahimehullah) ve İbn Şehrâşub, rivayetlerin senedlerini nakletmediğinden senedlerinin Ebu'l-Carud'la bitip bitmediği bilinmemektedir. Fakat senesinde Ebu'l-Carud'un bulunduğu rivayeti İbn Abbas yoluyla Dahhak'tan aktardığı hesaba katılırsa Tabersî ve İbn Şehrâşub'un naklinde de Ebi'l-Carud'un bulunmadığı söylenebilir. Çünkü Tabersî rivayeti Selman Farisî, Said b. Cubeyr ve Süfyan Sevrî'den; İbn Şehrâşub da o üç kişiden, Enes ve İmam Sadık'tan (a.s) , İbn Abbas yoluyla Ebi Malik'ten nakletmiştir.¹⁶⁹ Bunların hiçbiri, içinde Ebu'l-Carud olan senedle uygunluk içermemektedir.

Ebu'l-Carud da her ne kadar Zeydî ise de, Carudîye fırkası ona mensup sayılsa da ve onu kötöleyen rivayetler mevcutsa da Ayetullah Hoî onu sika görmektedir. Bunun sebebi, kendilerinden helal ve haram, fetva ve ahkâm alınan ve kötülenmeleri mümkün olmayan âlim ve reislerden olduğuna Şeyh Müfid'in şهادet etmesi; *Kamilu'z-Ziyarat* ve *Tefsiru Kummi'*nin ricâlinden olması, İbn Kuleviyye ve Ali b. İbrahim'in genel tevsik kapsamında yer alması, onu kötöleyen rivayetlerin zayıf olup onu sika kabul edenleri tekzip edecek yeterlikte görülmemesidir. Mezhebin de güvenilirliğe herhangi bir aykırılığı yoktur. Özellikle de bazı rivayetlere göre Zeydiyye mezhebinden hak mezhebe döndüğü gözönünde bulundurulursa.¹⁷⁰

Mutlak Bâtînî Tefsirler

Müfessirlerin çoğu Kur'an ayetleri için bâtinî anlamlar zikretmekten kaçınmış ve ayetlerin zâhiri tefsiri ve örfî delaletleriyle yetinmiştir.¹⁷¹ Fakat içlerinden bir kesim de Kur'an'ın bâtın tefsirini amaç edinmiş ve ayetlerin bâtinî anlamlarını zikretmiştir. Bunların tefsir kitapları iki gruptur:

¹⁶⁸ Bkz: İbn Meğazî, *Menakıbu Emiri'l-Mu'minin Ali b. Ebi Talib (aleyhisselâm)*, s. 210 ve 211, hadis 390; Harzemî Muvaffak b. Ahmed, *Maktele'l-Huseyn (aleyhisselâm)*, c. 1, s. 168, hadis 75.

¹⁶⁹ Bkz: Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 9, s. 201; İbn Şehrâşub, *Menakıbu Âli Ebi Talib*, c. 3, s. 365-366.

¹⁷⁰ Bkz: *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, c. 7, s. 323-326.

¹⁷¹ Mesela Şeyh Tusî *Tıbyan*'da, Tabersî *Mecmeu'l-Beyan*'da, Zemahşerî *Keşşaf*'ta ve Beydavî *Envâru't-Tenzil*'de.

1- Müelliflerinin, hem ayetlerin zâhirini ve örfî delaletlerini açıklamak için çaba gösterdiği ve içtihad ettiği, hem de ayetler için bâtinî anlamları zikretmeye koyulduğu kitaplardır.¹⁷²

2- Müelliflerinin, ayetlerin zâhirini ve örfî delaletlerini tefsirden kaçındığı veya buna çok az ilgi gösterdiği, baskın rengin bâtinî tefsir olduğu kitaplardır. Bu iki grup kitaptan kimisi “işarî tefsir kitapları”, “irfanî tefsirler”, “sembolik ve işarî tefsir” gibi adlarla anılmışlardır.¹⁷³ Fakat bu çalışmada bu ikisi birbirinden ayrılmıştır. Birinci grup icthadi tefsirlerin kısımlarından biri sayılarak “icthadi bâtinî tefsirler” adı altında kendi bölümünde incelenecektir. İkinci grup ise “mutlak bâtinî tefsirler” başlığı altında burada ele alınacaktır. Dolayısıyla yukarıdaki başlıkta geçen mutlak bâtinî tefsirlerden maksat, baskın kimliği ayetlerin bâtinî anlamlarını zikretmek olan kitap grubudur. Bu kitaplarda ayetlerin zâhir tefsirinden ya tamamen kaçınılmış veya çok az açıklama getirilmiştir, ister müellifleri mutlak bâtinî ekolün taraftarı olsun ve bu nedenle ayetlerin zâhir tefsirinden kaçınsın, ister bu ekolün taraftarı olmayıp Kur’an’ın zâhirini esas almış ve zâhirin tefsirini lüzumlu görmüş ama başka nedenlerle (mesela diğerlerinin yeterli miktarda ayetlerin zâhirini tefsire yönelmiş olması ve yeni bir beyana ihtiyaç duyulmaması bakımından) ayetlerin bâtinî tefsiriyle yetinmiş olsun. Diğer bir nokta, her ne kadar mutlak bâtinî tefsirler metod ve eğilim açısından kimileri felsefî, irfanî, kimileri de rivayet, içtihad vs. çeşit çeşit ise de bu kitapta onları incelerken yalnızca bâtinî olmaları dikkate alındığından metod ve eğilim bakımından kısımlara ayrılmamış ve kategorilendirilmemişlerdir. Şimdi bu grup tefsirlerin ünlülerini, yazılış tarihlerine göre tanıtacak ve ele alacağız.

¹⁷² Mesela Meybedî’nin *Keşfu’l-Esrar*’ı, Nişaburî’nin *Garaibu’l-Kur’an*’ı, Alusî’nin *Ruhu’l-Meanî*’si.

¹⁷³ Ma’rifet, bizim kategorilendirmemizde mutlak bâtinî olan mesela Süleimî’nin *Hakaiku’t-Tefsir*’i ve İbn Arabî’nin *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim*’i gibi tefsirleri ve bizim kategorilendirmemizde icthadi bâtinî olan mesela Meybedî’nin *Keşfu’l-Esrar*’ı gibi tefsirleri “irfanî tefsirler”, “sembolik ve işarî tefsir”, “sufiyye ve ehl-i irfanın tefsiri” adıyla anmıştır (Bkz: Ma’rifet, *el-Tefsir ve’l-Mufessirun fi Sevbihî’l-Kaşib*, c. 2, s. 526-588).

• Hakayiku't-Tefsir

Kur'an'dan ayetlerin bâtinî tevil ve anlamlarını zikretmekle yetinilmiş en eski¹⁷⁴ mutlak bâtinî tefsirlerden biri, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî'nin (doğumu hicri 330¹⁷⁵, vefatı 412) *Hakayiku't-Tefsir*'idir.¹⁷⁶

Sülemî dördüncü asrın ikinci yarısı ve beşinci yüzyılın başlarında yaşamış, en ünlüsü sufi büyüklerinin tarihine dair *Tabakatu's-Sufiyye* olan çok sayıda telif sahibi¹⁷⁷ sufi âlim ve yazarlardan biridir. En meşhur talebesi, *Risale-i Kuşeyriyye*'de üstadı Sülemî'nin pek çok sözünü nakletmiş olan Ebu'l-Kasım Kuşeyrî'dir (vefatı hicri 465).¹⁷⁸ Ebu Nuaym İsfahanî de ondan, sufi tabakatının biyografisine dair bir kitap telif etmiş ve o kitapta bu şahsiyetlerin isimlerini zikretmiş kimse olarak bahsetmektedir.¹⁷⁹ Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*'de onu meşayihin şeyhi ve onların Horasan'daki âlimi şeklinde tanıtmış; Hakim Nişaburî ve Ebu'l-Kasım Kuşeyrî'yi onun talebeleri arasında saymıştır.¹⁸⁰ Sübkî'nin *Tabakatu's-Şafiyye*'sinde adı geçiyor

¹⁷⁴ Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (vefatı hicri 283) telifi *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* bu tefsiden daha eskidir, fakat onda bâtinî anlamlar zikredilmekle yetinilmemiştir ve mutlak bâtinî değildir.

¹⁷⁵ Sübkî şöyle der:

”و اختلف في مولده فالمشهور في رمضان سنة ثلاثين و ثلاثمائة و قيل بل سنة خمس و

عشرين و ثلاثمائة“ (Sübkî, Abdolvahhab, *el-Tabakatu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, c. 4, s. 144).

¹⁷⁶ Hac Halife *Keşfu'z-Zunun'da* (c. 1, s. 673) onu *Hakaik fi't-Tefsir* adıyla zikretmiş ve tanıtımını yaparken şöyle demiştir:

”للشيخ ابي عبد الرحمان محمد بن الحسين السلمى النسابورى المتوفى سنة ٢١٤ اثنى عشر و اربعمئة و هو مختصر على لسان التصوف اوله الحمد لله رب العالمين اولا و آخر... و ربها على السور الفرقانية فكانت كالتفسير قرأ الثعلبي على مصنفه“

Yine Bağdadi, İsmail Paşa, *Hidâyetu'l-Arifin*, c. 6, s. 61; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, c. 9, s. 259.

¹⁷⁷ Bazıları teliflerinin sayısını yüz veya daha fazla olarak belirtmiştir (bkz: Sübkî, *el-Tabakatu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, c. 4, s. 144).

¹⁷⁸ Bediüzzaman Fûruzanfer, *Risale-i Kuşeyriyye* tercümesine yazdığı mukaddimede, kaptan, İbrahim Edhem'den Ahmed b. Ata Rudbarî'ye kadar sufi meşayihin biyografisi ve sözlerini ilişkin bir babı zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Bu babın ağırlıklı bölümünde üstadı Ebu Abdurrahman Sülemî'nin *Tabakatu's-Sufiyye*'sinden yararlanmıştır.” (Fûruzanfer, *Risale-i Kuşeyriyye* tercümesi, s. 68).

¹⁷⁹ Bkz: Ebu Nuaym İsfahanî, *Hilyetu'l-Evliya*, c. 10, s. 41 ve 42.

¹⁸⁰ Bkz: Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 2, s. 137, madde 484.

olmasından dolayı¹⁸¹ Sünnî Şafii olarak tanınmıştır. Sika olup olmadığı Şia nezdinde belli değildir, Ehl-i Sünnet nezdinde ise ihtilaflıdır. Zehebî -Ehl-i Sünnet ricâl âlimi-, Sülemî'nin hâsse ve âmme nezdinde makbul olduğunu Haşşab'tan nakletmiştir.¹⁸² Hatib de şöyle demiştir: “Memleketinde itibarı büyük ve kavmi arasındaki konumu yüksektir. Fakat Muhammed b. Yusuf Kattan Nişaburî'den Sülemî'nin güvenilir olmadığı ve sufiyye için (muhteva veya hadis) uydurduğu nakledilmiştir.”¹⁸³ Zehebî ise *Siyer*'de şöyle demiştir: “O, hadiste kuvvetli değildi.”¹⁸⁴ *Tezkiretu'l-Huffaz*'da onu zayıf olarak tanıtmıştır.¹⁸⁵ Sübkî der ki: “Hatib'in onun hakkındaki sözü doğrudur. Ebu Abdurrahman sikadır.”¹⁸⁶

Muhammed Hüseyin Zehebî bu tefsiri tanıtırken şunlara yer vermiştir: “Bu tefsir büyük bir ciltte yeralmaktadır ve iki elyazma nüshası el-Ezher kütüphanesinde mevcuttur.”¹⁸⁷ Fuat Sezgin, tefsirin diğer elyazma nüshalarının İstanbul Üniversitesi kütüphanesi ve bir başka yerde olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸ Kitabın bazı bölümleri, Nasrullah Purcevadi'nin 1991'de yayınlanmış telifi olan *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî* kitabında yeralmış ve en son 2000 yılında *Tefsiru's-Sülemi ve huve Hakaiku't-Tefsir* adıyla iki cilt halinde basılmıştır. Birinci cilt 456 sayfa olarak Taha suresinin sonuna kadar, ikinci cilt ise 438 sayfa olarak Enbiya suresinden Kur'an'ın sonuna kadardır. Müellif bu tefsirde Yusuf, Fil ve Kureyş suresi dışında Kur'an'ın bütün surelerine yer vermiş¹⁸⁹, ama bütün surelerde tüm ayetlerin bâtinî tevîl ve tefsirini, tüm ayetlerde de bütün cümle ve

¹⁸¹ Bkz: Sübkî, *el-Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, c. 4, s. 143, madde 320. Bu kitapta onu, Şafii tabakatın üçüncü tabakasinda, 300-400 arasında vefat etmiş kimseler arasında yer vermiştir.

¹⁸² Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, c. 17, s. 248.

¹⁸³ Hatib Bağdadi, *Tarih-i Bağdad*, c. 2, s. 248, madde 717.

¹⁸⁴ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, c. 17, s. 250.

¹⁸⁵ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, c. 3, s. 1046.

¹⁸⁶ Sübkî, *el-Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, c. 4, s. 145

¹⁸⁷ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Mufessirun*, c. 2, s. 385.

¹⁸⁸ Bkz: Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, c. 1, cüz 4, s. 179.

¹⁸⁹ En son iki cilt olarak basılmış *Tefsiru's-Sülemi*'de Yusuf, Fil ve Kureyş sureleri mevcut değildir. Fakat Zehebî, “Bu tefsiri okudum ve gördüm ki Kur'an'ın tüm sureleri ihtiva etmektedir.” (*el-Tefsir ve'l-Mufessirun*, c. 2, s. 385). Purcevadi'nin yazdığı *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*'de de (c. 1, s. 33-35; 101-108; 254 ve 255) Yusuf suresinden bazı ayetler çevresinde İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) rivayetler, İbn Ata ve Hüseyin b. Mansur Hallac'tan bazı sözler görülmektedir.

kelimelerin tevîl ve tefsirini yapmamıştır. Mesela Hamd suresinde bütün ayetleri tefsir ve tevîl etmiş ama Bakara suresinde bütün ayet ve cümleleri ele almamıştır. Örnek vermek gerekirse, bu surenin otuzuncu ayetine kadar 4, 13, 14, 16, 18, 19, 23, 24, 25, 26 ve 27. ayetlerden bahsedilmemiş; ele alınan ayetlerin çoğunda da yalnızca bazı cümle veya kelimeler tevîl edilmiş ve bâtinî anlamları zikredilmiştir. Hatta Felak ve Nas gibi küçük surelerde bile bütün ayet ve kelimeler tevîl edilmemiş ve bâtinî manası gösterilmemiştir. Felak suresinde sadece bir ve ikinci ayet ele alınmış, Nas suresinde sadece “الوسواس” kelimesi tefsir ve tevîl edilmiştir.

Kimilerinin inancına göre bu tefsirin muhtevası, müellifin zamanına kadar tasavvuf ve irfan bakış açısıyla yazılmış birkaç irfanî tefsirin koleksiyonudur. Bunlar arasında İmam Sadık’a (a.s) ait tefsir, Ebu’l-Hüseyin Nuri’nin tefsiri, Hüseyin b. Mansur Hallac’ın tefsiri, İbn Ata’nın tefsiri vardır. Birinci ve ikincisi Paul Nwyia tarafından, üçüncüsü Louis Massignon tarafından, dördüncüsü ise Paul Nwyia el-Yesûî’nin tahkik ve mukaddimesiyle basılmış ve *Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî* külliyyatında biraraya getirilmiştir.¹⁹⁰

Bu kitapta Kur’an’ın zâhir tefsirine dair hiçbir söze rastlanmamaktadır ve mutlak bâtinî tefsirdir. Fakat müellifin mukaddimesinden, tefsir ekolünün mutlak bâtinî olmadığı, Kur’an’ın zâhirini de muteber, istinat edilebilir ve hüccet gördüğü anlaşılmaktadır. Mukaddimede şöyle demektedir: “Ünlü kişilerin Kur’an’ın muhtevasını beyan ederken kıraat, tefsir, müşkülât, ahkam, îrab, lugat, mücmel, müfessir, nasih ve mensuh gibi zâhir ilimlere sarıldığını; muhtelif ayetlerde Ebu’l-Abbâs b. Ata’ya nispet edilen ve kimi ayetlerde belli bir tertibe bağlı olmaksızın Cafer b. Muhammed’den (a.s) nakledilen hariç Kur’an’ın hakikatın lisanıyla hitabının anlamını biraraya getirme konusunda hiçkimsenin çalışmadığını gördüğümde ve bu konuda iyi bulduğum mevzuları onlardan işittiğimde [o mevzuları] onların makalelerine eklemeye, ehl-i hakikat meşayihinin sözlerine yer vermeye ve gücüm yettiğince onu surelerin tertibine göre dizmeye... alakam arttı.”¹⁹¹

¹⁹⁰ Bkz: Purcevadi, *Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî* koleksiyonu, c. 1, s. 291-292.

¹⁹¹ A.g.e., s. 75 ve 76. Mecmua-i *Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*’nin telifinden sonra basılmış *Tefsiru’s-Sülemî*’deki bu mukaddimenin bazı kelimelerinde farklılıklar bulunduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Bkz: *Tefsiru’s-Sülemî ve huve Hakaiku’t-Tefsir*, c. 1, s. 19-20 ve aynı kitap, s. 52, dipnot 1.

Bu tefsirin içeriğine bazı örnekler:

¹⁹²”وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ“ -
ayet-i kerimesi hakkında şöyle denmiştir:

قال محمد بن الفضل... ”اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ“ بمخالفة هواها ”أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ“ يعنى اخرجوا حب الدنيا من قلوبكم ”مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ“ فى العدد كثير فى المعانى و هم اهل التوفيق و الولايات الصادقة¹⁹³

Muhammed b. Fadl demiştir ki: [Eğer onlara yazsaydık] arzularınıza muhalefet ederek “nefsinizi öldürün” “veya evlerinizden çıkın”; yani dünya sevgisini gönüllerinizden çıkartın, sayıca az, anlamca çok pek azı dışındakiler bunu yapmazdı. Onlar başarı ehli ve dosdoğru velayetlerdir.

- ”وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي“¹⁹⁴ ayetinin zeylinde şöyle yazmıştır:

قال بعضهم هو الذى بسط الارض و جعل فيها اوتادا من اوليائه و سادة من عبده فاليهم الملجأ و بهم الغياث فمن ضرب فى الارض يقصدهم فاز و نجا و من كان سعيه لغيرهم خاب و خسر¹⁹⁵

Bazıları demiştir ki: O, yeryüzünü yayan, üzerinde insanların yegane sığınağı ve imdatlarına yetişen evliyasından reisler ve kullarından efendiler varedendir. Öyleyse her kim onları kasdederek sefere çıksa muvaffak olmuş ve kurtulmuştur. Her kimin çabası da onlardan başkası için olursa ümidini yitirmiş ve hüsrana uğramıştır.

Sözün devamında Ebu Muhammed Hariri'den nakille harabede yaşayan birinden, içinde ”رَوَاسِي“ kelimesinin büyük şahsiyetler için kullanıldığı, Cüneyd'e ağıt olarak bir şiir okumuştur.¹⁹⁶ Sözkonusu şiirleri zikretmesinden, sufilerin büyüklerinden biri olan Cüneyd'i, bu ayet-i kerimedeki ”رَوَاسِي“nin karşılığı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁹² Nisa 66

¹⁹³ Tefsiru's-Sülemî ve huve Hakaiku't-Tefsir, c. 1, s. 154.

¹⁹⁴ Ra'd 3

¹⁹⁵ Tefsiru's-Sülemî ve huve Hakaiku't-Tefsir, c. 1, s. 326.

¹⁹⁶ Bkz: A.g.e.

197 "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً" -

linde bazılarında nakille şöyle söylemiştir:

انزل مياه الرحمة من سحاب القربة وفتح الى قلوب عباده عيوننا من ماء الرحمة فانبتت المعرفة فاخضرت القلوب بزينة المعرفة واثمرت الايمان و اينت التوحيد و اضاءت بالمحبة فهامت الى سيدها و اشتاقت الى ربها فطارت بهمتها فاناخت بين يديه و عطفت عليه و اقبلت اليه و انقطعت عن الاكوان اجمع اذ ذاك آواها الحق اليه و فتح لها خزائن انواره و اطلق لها القتره فى بساين الحق و رياض الشوق و الانس¹⁹⁸

Rahmet sularını kurbet [Allah'a yakınlık] bulutlarından indirdi ve kullarının gönüllerinde rahmet suyundan kaynaklar açtı. Bunun neticesinde bilgi yeşerdi, kalpler bilgi zinetiyle yeşillendi ve iman meyvesi verdi, tevhide ulaştı ve muhabbet [nuru] ile aydınlandı. Seyyidlerine hayran ve Rablerine meftun oldular, onların himmetiyle uçtular ve Rablerinin huzurunda ikameti seçtiler, ona dikkat kesildiler, ona yöneldiler ve bütün varlıklardan koptular. Hak [Teâlâ] onlara kendi etrafında yer verdi, nur hazinelerini onlara açtı, hak bostanlarında, şevk ve üns bağlarında darlığı onlardan giderdi ve onları özgürleştirdi.

199 "فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ" -
(a.s) şöyle nakletmiştir:

Hak Teâlâ evliyasının gönüllerini ünsiyet bağları yapmış ve içine marifet ağaçları koymuştur. Bu ağaçların kökleri sırlarındadır ve dallara Allah Teâlâ'nın huzuruna uzanmaktadır. Üns meyvelerini her zaman ağaçtan toplarlar. Allah-ı Müteâl'in "فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ" sözünün manası budur. Yani herkes gayreti ölçüsünce, bilgi çöllerinde ve velayet izlerinde ona aşikâr olan kadarını toplayacaktır.²⁰⁰

¹⁹⁷ Hac 63

¹⁹⁸ Tefsiru's-Sülemî ve huve Hakaiku't-Tefsir, c. 2, s. 27.

¹⁹⁹ Rahman 11

²⁰⁰ Tefsiru's-Sülemî ve huve Hakaiku't-Tefsir, c. 2, s. 293.

- ²⁰¹“إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ” ayetini açıklarken İbn Ata'nın şöyle dediği nakledilmiştir:

Ne zaman [Allah] seni ondan başkasından döndürüp kendisiyle meşgul ettiyse işte bu Allah Teâlâ katından senin için gelmiş bir muvafakiyettir. Fetih ise zindandan kurtuluş ve Allah Teâlâ'ya vasıl olmanın müjdesidir.²⁰²

Başkalarının Bakış Açısıyla Hakaiku't-Tefsir

Âlimlerin bu tefsir hakkındaki görüşü muhtelifdir. Zehebî *Siyeru A'lamî'n-Nubela*'da Sülemî'nin biyografisini anlatırken şöyle demiştir: “Onun *Hakaiku't-Tefsir*'inde asla caiz olmayacak birtakım şeyler vardır. Bazı büyüklerimiz bunları Batıniyye'nin küfür sözlerinden saymış, ama kimisi de irfan ve hakikat farzetmiştir. Sapkınlıktan ve hevaya göre konuşmaktan Allah'a sığınırım. Çünkü hayırlı olan, hayrın tamamı sünneti izlemekte, sahabe ve tabiinin hidayetine sarılmaktadır.”²⁰³ İbn Salah'ın *Fetava*'sından müfessir Vahidî'nin şöyle söylediğini nakletmiştir: “Ebu Abdurrahman Sülemî, *Hakaiku't-Tefsir*'i telif etmiştir. Eğer onun tefsir olduğuna inanılıyorsa tahkike dayalı olarak kâfirdir.”²⁰⁴ *Tezkiretu'l-Huffaz*'da denmiştir ki: “*Hakaiku't-Tefsir*'de bâtinîyenin tevilleri ve musibetlere yer vermiştir. Allah'tan afiyet niyaz ediyorum.”²⁰⁵

Sübki, onun (Sülemî), *Hakaiku't-Tefsir* olarak isimlendirilmiş -keşke telif etmeseymiş, çünkü (Kur'an'ın manasını) tahrif ve Karmata (Bâtinîyyeden bir grubun sözleri) imiş- bir kitabı bulunduğunu Zehebî'den nakletmiş ve şöyle demiştir: “Bu kitap hakkında (eleştirel) söz çoktur. Bunun sebebi, içinde, lafzın zâhiriyle bağdaşmayan tevilleri ve sufiyyenin kelâmını zikretmekle yetinmiş olmasıdır.”²⁰⁶ Davudî de *Tabakatu'l-Müfessirin*'de Sübki'nin cümlesini aynen sarfetmiştir.²⁰⁷

²⁰¹ Nasr 1

²⁰² *Tefsiru's-Sülemî ve huve Hakaiku't-Tefsir*, c. 2, s. 425.

²⁰³ Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nubela*, c. 17, s. 252.

²⁰⁴ A.g.e., s. 255.

²⁰⁵ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, c. 3, s. 1046.

²⁰⁶ Sübki, *el-Tabakatu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, c. 4, s. 147.

²⁰⁷ Bkz: Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, c. 2, s. 138 ve 139.

Suyutî *Tabakatu'l-Müfessirin*'de Ebu Abdurrahman Sülemî'yi zikretmiş ve şöyle demiştir: “Ona bu kısımda yer verdim.”²⁰⁸ Çünkü tefsiri tasvip görmemektedir.”²⁰⁹

İbn Teymiyye demiştir ki: “Sülemî'nin, *Hakaik*'inde [İmam] Cafer Sadık'tan (a.s) naklettiklerinin tamamı Cafer (a.s) adına uydurduğu yalandır. Tıpkı bu kitaptan başkalarından da onun adına yalan uydurulduğu gibi.”²¹⁰ Muhammed Hüseyin Zehebî bu görüşü incelerken şöyle söyler: “[Muhammed b. Ahmed] Zehebî'nin sözü şudur: *Hakaik*'te olan şey tahrif ve Karmata'dır. Muradı, Karamita'nın (Bâtınîyyenin bir grubu) tefsiri gibi olduğundan sahih değildir. Çünkü Sülemî [ayetlerde] zâhiri onları zâhirine göre sabit kabul eder, Karamita ise buna muhaliftir. Ama ‘Sülemî, *Hakaik*'inde, lafızla bağdaşmayan sufi tevilleriyle yetinmiştir’ diyen Sübkî'nin sözünün doğruluğu aşikârdır. Fakat ‘Eğer Sülemî, *Hakaik*'te yeralanların tefsir olduğuna inanıyorsa kâfirdir’ diyen Vahidî'nin sözü konusunda deriz ki: Tefsir olduğuna itikadı yoktu. *Hakaik*'in mukaddimesinde açıkladığı gibi, onu, ancak sahiplerine dakik ve gizli olan işaretler kabul ediyordu. İbn Teymiyye'nin sözüne gelince. Bu tefsirde Cafer'den (a.s) nakledilenlerin hepsinin yalanla ona nispet edildiği doğru bir sözdür. Çünkü bu tefsirde Cafer Sadık'tan (a.s) nakledilenlerin çoğu Şia'nın ona iftirasıdır. Muhaddis bir âlim olarak Sülemî'nin nasıl olup da böyle-sine yalan ve uydurma rivayetlere kandığını bilmiyorum.”²¹¹

Zehebî'nin bu sözlerinde bazı sorunlar göze çarpmaktadır:

1. Zehebî'nin (Muhammed b. Ahmed) bu tefsirin içeriğini Karmata (Bâtınîyyeden bir grubun sözleri) kabul etmesini eleştirmiş, Sülemî'nin Kur'an'ın zâhirini de muteber gördüğünü, ama Karamita'nın bunun aksine inandığını belirtmiştir. Bu eleştirisi eksiktir. Çünkü Zehebî'nin *Siyer*,

²⁰⁸ Suyutî'nin ifadesinden bu kısmın ne olduğu anlaşılmamaktadır. Fakat Zehebî bunu “ehl-i bidatin tefsiri” kabul etmektedir. Çünkü şöyle demiştir:

”فالجلال السيوطي... يذكر إبا عبد الرحمان السلمى فى كتابه طبقات المفسرين ضمن من صنف فى التفسير من المبتدعة و يقول انما اورده فى هذا القسم لان تفسيره غير محمود (Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 386).

²⁰⁹ Bkz: Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, s. 85, madde 94.

²¹⁰ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 386.

²¹¹ A.g.e., s. 386 ve 387.

Tezkire ve diğer eserlerindeki sözlerinin genelinden anlaşılan odur ki, bahsi geçen eleştiride kastettiği şey, bu tefsirin içeriğinin, Karamita'nın Kur'an'daki bâtinî manalara dair söylediği içerik türünden olmasıdır. O içerik ne Kur'an'ın zâhirine, ne Allah Rasûlü'nün (s.a.a) sünnetine uyduğu, ne de sahabe ve tabiinin tefsirine dayandığından dalalet ve hevaya dayalı söz söylemekten Allah'a sığınmalıdır. Ama Kur'an'ın zâhirini muteber saymada onun Karamita ile olan ihtilafı bu tefsirin içeriğini bertaraf etmez.

2. Vahidî'nin Sülemî'ye yönelik eleştirisini ortadan kaldırırken şöyle demiştir: "Sülemî, bu kitabın içeriğinin tefsir olduğuna inanmıyor, onu sadece hassas ve gizli işaretler kabul ediyordu." Bu sözü de doğru değildir. Çünkü bu kitabın mukaddimesi²¹² Sülemî'nin Kur'an-ı Kerim'in iki lisanı bulunduğuna inandığını göstermektedir. Zâhir lisanı ve hakikat lisanı. Onun zamanına kadar hiçkimse Kur'an'ın hitabını hakikat (lisanı) hesabına derlemek için girişimde bulunmadığından bu kitabı telife yönelmiştir. Mukaddimeden gayet net anlaşılmaktadır ki onun nazarında bu kitapta yer verilenler, Kur'an'ın hakikat itibarıyla hitabının delalet ve işaret ettiği mevzulardır. Tefsir de genel anlamıyla Kur'an'ın delalet ettiğini açıklamaktan başka bir şey değildir. Bu kitaba *Hakaiku't-Tefsir* adının seçilmesi²¹³ ise bu kitabın içindekilerini tefsir, hatta bilakis hakikat gördüğünü teyit etmektedir. Bu kitabın mevzularının hassas ve gizli işaretler kabul edilmesi onun tefsir sayılmasına aykırı değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in gizli işaretlerini açıklamak da bir tür tefsirdir.

3. İbn Teymiyye'nin sözünü (bu kitapta [İmam] Cafer Sadık'tan -aleyhisselâm- nakledilen herşeyin iftira olduğu) yorumlarken hiçbir delil

²¹² 2000'de yayınlanmış *Tefsiru's-Sülemî*'deki mukaddimenin cümlesi şöyledir:

و لما دانت المتوسمين بالعلوم الظواهر صنفوا في أنواع القرآن من فوائد و مشكلات و احكام و اعراب و لفة و مجمل و مفسر و ناسخ و منسوخ و اعراب ما يشغل منهم لجميع فهم خطابه على حساب الحقيقة الا آيات متفرقة نسبت الى ابي العباس بن عطاء و آيات ذكر انها عن جعفر بن محمد عليه السلام على غير ترتيب و كنت قد سمعت منهم في ذلك جزءا استحسنتها احببت ان اضم ذلك الى مقالتهم و اضم اقوال المشايخ اهل الحقيقة (Tefsiru's-Sülemî ve Huve Hakaiku't-Tefsir, c. 1, s. 19 ve 20).

²¹³ Bu adı bu tefsir için kimin seçtiğini belirtilmemiştir. Fakat görünen odur ki, bu adın seçilmesi bizzat müellifin kendi tercihidir. Çünkü genel olarak kitabın adını onun yazarı seçer, özellikle müellif kitabın hutbesinde "hakaik" kelimesini zikretmiş ve kitapta ehl-i hakikatten meşayihin sözlerine yer verdiğini bildirmiştir. (Bkz: *Tefsiru's-Sülemî*, aynı eser).

ve dayanak göstermemiştir: “Bu tefsirde [İmam] Cafer Sadık’tan (a.s) nakledilenlerin çoğu Şia’nın ona iftirasıdır.” Bu sözü için herhangi bir delil ve dayanak bulunmaması bir yana, bu kitapta İmam Sadık’a (a.s) nispet edilen mevzuların Şia’nın inançlarına uymaması da bu iddianın bâtıllığına aşikâr delildir. Örnek olarak, Hamd suresini tefsirin sonunda İmam Cafer Sadık’tan (a.s) “amin”in manasını açıklayan bir rivayet zikretmiştir.²¹⁴ Halbuki Şia’nın inancına göre Hamd suresinden sonra “amin” denmesi caiz değildir, nerede kaldı onun manasına dair bir hadis uydurulsun ve İmam Sadık’a (a.s) nispet edilsin. “الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ” cümlesini tefsir ederken Hazret’ten, “الْيَوْمَ”ın Hazret-i Muhammed’in (s.a.a) -Allah Rasûlü-bisetine ve bu yüce şahsiyetin risalet gününe işaret olduğunu nakletmiştir.²¹⁵ Oysa bütün Şiilerin kabulüne göre bu ayetteki “الْيَوْمَ”den maksat Gadir Bayramı günüdür. “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”²¹⁶ ayetinin zeylinde o Hazret’ten, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali’den Allah yolunun nuru olduğunu, bu sebeple Peygamber’in (s.a.a) “اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم” buyurduğunu nakletmiştir.²¹⁷ Halbuki hiçbir Şii’nin böyle bir rivayet uydurmayacağı çok açıktır. Eğer bu tefsirde geçen Hazret’e ait rivayetler Ehl-i Sünnet akaidine uygun ve Şia akaidine aykırı olsa ve bu da Şia’nın onları uydurduğu ihtimaline işaret etse bile mantıksal bakımdan yine de onları Şia’nın iftiraları saymak mümkün değildir. Çünkü bir kişiye atfedilen iftira mesnetli olmalı ve kesin delile dayanmalıdır. Öyleyse Zehebî’nin bu sözü, kör taassubun ve Şia’yla ilgili yanlış zihniyetin ürünü bâtıl bir iddia ve iftiradır.

Değerlendirme

Ebu Abdurrahman’ın bu tefsirde yaptığı en önemli iş, İmam Sadık (a.s) , İbn Ata, Ebu’l-Hüseyin Nurî ve Hüseyin b. Mansur Hallac gibi başkalarından birtakım mevzuları derleyip aktarmasıdır. Bu tefsirin içeriği, hatta İmam Sadık’tan (a.s) nakledilmiş rivayetler bile sufiyye mesleğine ve onların lisanında yaygın olan kavramlar ve lafızlara uygundur. Bu kitapta İmam Sadık’tan (a.s) nakledilmiş rivayetlerden hiçbirisi bu kitabın aktarmasına göre Hazret’e nispet edilemez, onlara güvenilemez ve delil

²¹⁴ Bkz: *Tefsiru’s-Sülemî*, a.g.e., s. 45.

²¹⁵ Bkz: *Tefsiru’s-Sülemî*, a.g.e., s. 169.

²¹⁶ Nur 35.

²¹⁷ Bkz: *Tefsiru’s-Sülemî ve Huve Hakaiku’t-Tefsir*, c. 2, s. 52.

gösterilemez. Çünkü Ebu Abdurrahman'ın güvenilir bulunmadığının sabit olmasına ilaveten, bütün o rivayetler mürseldir ve senedsizdir. Başka kitaplarda muteber senedle Hazret'ten nakledilmiş bir tek rivayet dahi bulunmadığını söyleyemesek bile hiç kuşku yok bunların sayısı çok azdır. Bu bakımdan bu kitapta Hazret'ten nakledilmiş mevzuların, Hazret'ten başkasından nakledilenlerden itibar bakımından farkı yoktur. Bâtînî tefsirin sıhhat kriterini açıklarken geçtiği gibi, bu kitapta ayetler için zikredilen bâtinî anlamlar, yalnızca belirtilen kriterlere sahip oldukları takdirde muteberdirler ve bu tür mevzular az bile olsa bu kitapta mevcuttur. Mesela “لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ”²¹⁸ cümlesini tefsir ederken “مَنَافِعَ” kelimesini, Allah'ın Evi'ni ziyaret eden hacılara vadedilmiş artuşlar, bereketler, icabetlerle tefsir etmiştir.²¹⁹

Bu tefsir hem ayet-i kerimenin mutlak delaletine uygundur, hem de *Kaфі*'de İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiş rivayete²²⁰ mutabıktır ve bazı ayetlerin zeylinde, Hazret'ten, tefsir olmayan ama güzel nasihat içeren ve kabul etmek için rivayetin sahilliğine ihtiyaç duyulmayacak bir rivayet nakletmiştir. Elbette ki bu rivayetlerin İmam Sadık'a (a.s) kesin olarak dayandırılması, bu kitapta geçtiği şekliyle, sahil senedsiz geçerli değildir, fakat bunların “İmam Sadık'tan (a.s) nakledildiğine göre” tabiriyle zikredilmesinde bir sorun yoktur. Örnek olarak, “وَسُرُّهُ بِثَمَنٍ بَخِيسٍ”²²¹ ayet-i kerimesinin zeylinde Hazret'ten şöyle nakledilmiştir:

“Kardeşlerinin, Yusufu çok az bir meblağa sattıklarına şaşırıyor musun? Halbuki senin yaptığın şeyler çok daha şaşırtıcı. Çünkü sen ahiretteki nasibini şehvet dolu bir bakış veya dünyanın değersiz metainı satıyorsun. Nice insan vardır ki, bilgisini çok düşük bedelle satar ve Rabbinden nasibini çok küçük bir şey karşılığında kaybeder.”²²²

²¹⁸ Hac 28

²¹⁹ Bkz: *Tefsiru's-Sülemî ve Huve Hakaiku't-Tefsir*, c. 2, s. 22.

²²⁰ “عن الربيع بن خثيم قال شهدت ابا عبد الله عليه السلام وهو يطاف به حول الكعبة في محفل وهو شديد المرض ... قلت له جعلت فداك يا بن رسول الله ان هذا يشق عليك فقال اني سمعت الله عز وجل يقول ليشهدوا منافع لهم فقلت منافع الدنيا او منافع الآخرة فقال لكل (Kuleynî, *Füruu'l-Kaфі*, c. 4, s. 415 ve 416, kitabul-hac babu tavafil-marid ve men yutaf bihi mahmulen min gayri ille, hadis 1). Elbette ki rivayetin senedi meçhuldur.

²²¹ Yusuf 20

²²² Purcevadi, *Mecmua-i Âsar-i Ebu Abdurrahman Sülemî*, c. 1, s. 33. Bu rivayetin, basılmış *Tefsiru's-Sülemî*'de mevcut olmadığını söylemek gerekir.

“وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا”²²³ cümle-i kerimenin tefsirinde Hazret'ten şöyle nakledilmiştir:

“لَا يَرَى فِي وَقْتِ وَقُوفِهِ بَيْنَ يَدَي ربه غَيْرُهُ وَلَا يَكُونُ فِي هَمِّهِ وَهَمَّتُهُ سِوَاهُ”²²⁴

Bu beyan, güzel bir nasihat olmasının yanısıra ayet-i kerimeye atıf bakımından da uygundur ve ayet-i kerimeden bu anlamın kastedilmiş olması ihtimali uzak değildir.

Dolayısıyla her ne kadar bu kitabın tefsir değeri az olsa da, içeriğinin büyük bölümü Kur'an-ı Kerim'in anlamı olarak kabul edilemese de ve hatta içinde bâtil mevzular görölse bile nice sahih tefsir ve güzel nasihatlarla da bunlar bulunabilir ama buna rağmen sahih olanla olmayı birbirinden ayırt etme kudreti bulunan ehliyet sahipleri için faydadan hali değildir.

• el-Tefsiru's-Sufi li'l-Kur'an inde's-Sadık (a.s)

Bu isimde bir kitap Dr. Ali Zey'ur tarafından telif edilip 1979'da Beyrut'ta basılmıştır. Bu kitabın iki babı vardır. İçinde, İmam Cafer Sadık'tan (a.s) nakledilmiş ve Ebu Abdurrahman Sülemî'nin *Mecmua-i Âsâr*'ında *Tefsiru's-Sadık*, *Hakkakahu'l-Edeb Paul Nwyia Naklen an Hakaiki't-Tefsir li's-Sülemi* adıyla zikredilmiş²²⁵ *Hakaiku't-Tefsir*'in bir kısmı, *el-Tefsiru's-Sufi el-Sadiki li'l-Kur'ani'l-Kerim* adı altında bu kitabın birinci bölümü ve ikinci babı yapılmıştır. Aynı şekilde²²⁶ bu bölümün başında

“کتاب الله على اربعة اشياء العبارة والاشارة واللطائف والحقائق فالعبارة

للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانباء”

rivayeti “حكى عن جعفر بن محمد انه قال” ifadesiyle mukkadime olarak zikredilmiş²²⁷ ve ondan sonra Kur'an'ın altmışüç suresinden harf ve kelimeler için sufilik mesleğine uygun ve onların arasında yaygın olan kavram ve lafızlara benzer mevzular, Kur'an'ın sure ve ayetlerinin sırasına uyarak

²²³ Kehf 110

²²⁴ *Tefsiru's-Sülemî ve Huve Hakaiku't-Tefsir*, c. 1, s. 419.

²²⁵ Bkz: Purcevani, *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*, c. 1, s. 20-63.

²²⁶ Bkz: Zey'ur, Ali, *el-Tefsiru's-Sufi li'l-Kur'an inde's-Sadık (aleyhisselâm)*, s. 123-212.

²²⁷ A.g.e., s. 123.

Hazret'ten nakledilmiş; Fatiha suresinden başlayıp Dehr suresinde son bulmuştur. Örnek vermek gerekirse, Fatiha suresinin başında “بسم” in manasını açıklarken Hazret'ten şöyle nakledilmiştir:

”الباء بقاءه و السين اسمائه و الميم ملكه فايما ن المؤمن ذكره ببقائه و خدمة المريد ذكره باسمائه و العارف فنائه عن المملكة بالمالك لها“²²⁸

Yine şöyle rivayet etmiştir:

”بسم ثلاثة احرف باء و سين و ميم فالباء باب النبوة و السين سر النبوة الذى اسر النبى به الى خواص امته و الميم ملكه الدين الذى يعم الابيض و الاسود“²²⁹

Fakat *Hakaiku't-Tefsir*'i değerlendirirken açıklandığı gibi, bu bölümün rivayetlerinden hiçbirisi bu kitabın nakli temel alınarak İmam Sadık'ın (a.s) sözü kabul edilemez, onlara güvenilemez ve delil kullanılamaz. Çünkü bu rivayetlerin muteber bir kaynak ve senedi yoktur. Müellifin beyanına göre bunların kaynağı, *Hakaiku't-Tefsir*'in elyazma nüshalarından biridir.²³⁰ Bu elyazma nüshanın, güvenilirlik şartlarını haiz kimseler aracılığıyla müelliften alınmış olmamasına ilaveten, kitabın müellifinin de (Ebu Abdurrahman) güvenilirliği de sabit değildir ve aktardığı bütün rivayetler mürseldir ve senedsizdir. Bu rivayetlerin birçoğunun lafızlarının, sufile-rin dilindeki kavram ve lafızlara benzediği ve İmam Sadık'ın (a.s) sufi-lere muhalefeti meşhur olduğu²³¹ hatırlanırsa bu rivayetleri İmam Sadık'ın

²²⁸ A.g.e., s. 125.

²²⁹ Aynı yer.

²³⁰ Bkz: A.g.e., s. 122.

²³¹ عن البنزطى انه قال: قال رجل من اصحابنا للصادق -جعفر بن محمد عليه السلام- قد ظهرفى هذا الزمان قوم يقال لهم ”الصوفية“ فما تقول فيهم؟ قال: انهم اعدائنا فمن مال اليهم فهو منهم و يحشر معهم و سيكون اقوام يدعون حبا و يميلون اليهم و يتشبهون بهم و يلقبون انفسهم بقلبهم يأولون اقوالهم؛ الا فمن مال اليهم فليس منا و انا منه براء و من انكرهم و رد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدى رسول الله صلى الله عليه و آله. عن ابى محمد العسكرى عليه السلام انه قال: سئل ابو عبدالله يعنى جعفر الصادق عليه السلام عن حال ابى هاشم الكوفى فقال: انه كان فاسد العقيدة جدا و هو الذى ابتداع مذهبا يقال له التصوف و جعله مفرا لعقيدته الخبيثة ...و عن الهادى عليه السلام... و الصوفية كلهم مخالفونا و طريقهم مغايرة لطريقتنا

(Kummî, Abbas, *Sefinetu'l-Bihâr*, c. 2, s. 57-58, “sufi” kelimesi).

(a.s) buyurmuş olması oldukça uzak ihtimal gözükmemekte, dahası bu ri-
vayetlerin uydurma olduğuna şüphe kalmamaktadır.

• Ziyadatu Hakaiki't-Tefsir

Yaklaşık 250 sayfalık bu isimdeki kitap Gerhard Bowering'in²³² tah-
kikiyle basılmıştır. Mukaddimesinden²³³, bu kitabı Ebu Abdurrahman
Sülemî'nin *Hakaiku't-Tefsir*'inden sonra yazdığı ve o kitapta Kur'an ayet-
lerinin bâtınî tefsiri sırasında geçmeyen mevzuların bu kitapta biraraya
getirildiği anlaşılmaktadır.

Bu kitapta yaklaşık 600 ayeti veya ayetlerin bir kısmını bâtınî açıdan
tefsir etmiş,²³⁴ Allah Rasülü (sallallahu aleyhi ve alihi), Ali b. Ebi Talib
(a.s) , İmam Cafer Sadık (a.s) , Sehl Tüsterî, İbn Ata Âdemî,, Ebubekir
Vasîti, Ebu Ya'kub Mekki, Sırrî Sakatî, Şiblî, Muhammed b. Ali Tirmizî,
Haris Muhasibî, Abdulaziz Mekki, Hüseyin b. Mansur, Cüneyd ve baş-
kalarından rivayet ve söz nakletmiştir. İçeriği, *Hakaiku't-Tefsir*'in muhte-
vasının benzeridir. Bu bakımdan, *Hakaiku't-Tefsir*'i değerlendirirken be-
yan edilenler dikkate alındığında bu kitabın değeri de anlaşılacaktır ve
ayrıca değerlendirmeye ihtiyaç yoktur.

• Arâisu'l-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an

Kur'an-ı Kerim ayetleri için sembolik ve bâtınî anlamların zikredilme-
siyle yetinilmiş ve mutlak bâtınî tefsirlerden sayılan kitaplardan bir diğeri

²³² Ustaz el-Dirasatî'l-İslâmiyye fi Câmiati Yale.

²³³ Mukaddimede şöyle denmiştir:

”و لما فرغت من جمع كتاب حقائق التفسير رأيت حروفا منها احببت ان اضمها اليه
فافردت به كتابا لئلا يفسد سماع من سمعه و لانسخه من نسخه و سميته ”زيادات
حقائق التفسير“ ...“

(Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Ziyadatu Hakaiki't-Tefsir*, s. 1)

²³⁴ Cildin kaplamasının iç kısmına şöyle yazılmıştır:

”فقد اختار مصنفه نحو ستمائة آية او قطعة آية ففسرها و بعد كل واحدة منها ذكر عددا
من التعليقات على اكثر من الفى الكلمة او مسألة اقتبس ثلثيها من كتاب عاشوا بين القرنين
الثانى / الثامن و الرابع / العاشر و ذاع صيحتهم فى اوساط الصوفية“

de *Arâisu'l-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an*'dır. Hacı Halife *Keşfu'z-Zunun*'da onun adını zikretmiş ve şöyle demiştir: “Ehl-i tasavvufun tarikatına göre yazılmış bir tefsirdir.”²³⁵ Kitabı görmüş değiliz, fakat Zehebî şöyle demiştir: “Büyük bir ciltte iki cüz olarak basılmıştır. Bir nüshası el-Ezher kütüphanesinde mevcuttur.”²³⁶ Müellifi, *Hediyetu'l-Ârifin*'de bu kitaba ilaveten sekiz telifi daha zikredilmiş Ebu Muhammed Ruzbihan b. Ebi Nasr Bakli Şirazi'dir (vefatı hicri 606).²³⁷

Bu tefsirde ayetlerin zâhir tefsiriyle uğraşmamış ve bâtînî manaları belirtmekle yetinmiştir. Ama bu kitabın mukaddimesinden anlaşılan odur ki, onun tefsir ekolü, mutlak bâtînî değildi ve Kur'an'ın zâhirini de tefsir etmek gerektiğine inanıyordu.²³⁸ Yine mukaddimede söylediklerinden, bu kitapta kendi meşayihinin sözlerinden bir seçme yaptığı ve Kur'an'ın hakikati olarak aklına gelen meseleleri zikrettiği sonucuna varılabilir.²³⁹ Bu kitabın, Zehebî'nin *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*'da naklettiği bölümlerden

²³⁵ Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun*, c. 2, s. 1131.

²³⁶ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 392.

²³⁷ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 392.

²³⁸ Zehebî'nin naklettiğine göre mukaddimede sözünü şöyle verir:

”و لما وجدت أن كلامه الازلي لانهاية له في الظاهر و الباطن و لم يبلغ أحد الى كماله و غاية معانه لان تحت كل حرف من حروف بحرا من بحار الاسرار و نهرا من أنهار الانوار فتعرضت أن أغرف من هذه البحور الازلية غرفات من حكم الازليات و الاشارات و الابديات التي تقصر عنها أفهام العلماء و عقول الحكماء“

O'nun [Allah Teala] ezeli kelâmının zâhir ve bâtında sonu olmadığını, hiçkimsenin onun kemâline ve manalarının nihayetine ulaşamayacağını -çünkü harflerinin her bir harfinde sır deryalarından bir derya ve nur nehirlerinden bir nehir vardır- anladığımda bu ezeli deryalardan, ulemanın anlayışının ve hakimlerin aklının eksik kaldığı bir avuç ezeli, işari ve ebedi hikmet elde edebilmeyi hedefledim. (Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 390, *Arâisu'l-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an*, c. 1, s. 2).

²³⁹ Zehebî ondan ondan şöyle nakletmiştir:

”و صنف في حقائق القرآن و لطائف البيان و اشارة الرحمن في القرآن بألفاظ لطيفة و عبارات شريفة و ربما ذكرت تفسير آية لم يفسرها المشايخ ثم أردفت بعد قولي أقوال مشايخي مما عباراتها ألطف و اشاراتها أظرف ببركاتهم و تركت كثيرا منها ليكون كتابي أخف محملا و أحسن تفصيلا و استخرت الله تعالى في ذلك“

(el-Tefsir ve'l-Müfessirun, a.g.e.). Hacı Halife de ondan şöyle nakletmiştir:

”صنفته موجزا مخفلا لاطالة فيه و لا املال و ذكرت ما سنح لي من حقيقة القرآن و لطائف البيان بالفاظ لطيفة و عبارات شريفة و ربما ذكرت تفسير آية لم يفسرها المشايخ

anlaşılmaktadır ki bu kitapta Kur'an ayetlerini sufilere uygulamış ve onların hallerine göre tevîl etmiştir.

“لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ”²⁴⁰ ayet-i kerimesinin “gücsüzler, hastalar, [cihad yolunda] infak edecek malî imkânı bulunmayan kimselere günah yazılmayacağını” söylemesinin, bedenlerini mücadele ile inceltmiş, nefislerini riyazetle hasta etmiş, kalplerini sürekli zikirle ve fikir hareketliliğiyle arındırmış murakabe ve hitap meclisleri ehlini, müşahede hayranlarını ve ezeliyet deryasına gömülenleri vafsettiğini belirtmiş; onlara günah yazılmamasını da onlardan imtihan günahının kaldırılmış olduğu, ünsiyet meclisi ve yakın ravzalarında kalacakları manasını vermiştir. “الضُّعَفَاءُ”yı vakar yükünün muhabbetlerini güçsüz düşürdüğü kişilerle, “الْمَرْضَى”yı ise aşk acısının hasta ettiği kimselerle tevîl etmiştir.²⁴¹

“وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ”²⁴²

ayetini tefsir ederken “ظِلَالًا”ı Allah'ın evliyasının (sufi kutubları) gölgeleri olarak tevîl etmiş ve manasını şöyle anlatmıştır: “Kasdedilen, O'nun evliya-

ثم اردت بعد قولى اقوال مشايخى مما عبارتها الطف و اشارتها اظرف و تركت كثيرا منها ليكون اخف محملا و احسن تفصيلا “ (Keşfu'z-Zunun, c. 2, s. 1131).

²⁴⁰ Tevbe 91.

²⁴¹ Zehebî'nin naklettiğine göre sözünün metni şöyledir:

يقول: وصف الله زمرة أهل المراقبات و مجالس المحاضرات و الهائمين فى المشاهدات و المستغرقين فى بحار الازليات الذين أنحالوا جسامهم بالمجاهدات و أمرضوا نفوسهم بالرياضات و آذابوا قلوبهم بدوام الذكر و جولانها فى الفكر و خرجوا بعقائدهم الصافية عن الدنيا الفانية بمشاهدته الباقية بأن رفع عنهم بفضل حرج الامتحان و أبقاهم فى مجلس الانس و رياض الايقان و قال: “ليس على الضعفاء” يعنى الذين أضعفهم حمل أوقار المحبة “ولا على المرضى” الذين أمرضهم مرارة الصبايات “ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون” الذين يتجردون عن الاكوان بتجريد التوحيد و حقائق التغريد “حرج” عتاب من جهة العبودية و المجاهدة لانهم مقتولون بسيف المحبة مطروحون بباب الوصلة ضعفهم من الشوق و مرضهم من الحب و فقرهم من حسن الرضا

(el-Tefsir ve'l-Müfessirun, c. 2, s. 391, Arâisu'l-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an, c. 1, s. 339'dan nakille)

²⁴² Nahl 81.

sının gölgeleridir. Çünkü müritleri hicranın hararetinden onların gölgesine kaçarlardı, insan ve cin şeytanlarının tuğyan gazabından onlara sığınır-
lar.” **“الْجِبَالِ أَكْنَانًا”**i, marifet büyüklerinin gönülleri ve ehl-i muhabbetten
saadet ehlinin gölgeleri olarak tevil etmiştir. **“وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ”**
cümlesinin anlamını verirken şöyle demiştir: “Kuds ateşiyle yanmama-
ları için ariflere üns ruhunu giysi yapmıştır.” **“سَرَائِيلَ تَقِيكُمْ بِأَسَاكُ”** ya, ne-
fisleri ve şeytanları defetmek için marifet elbisesi ve muhabbet silahı an-
lamı vermiştir.²⁴³

**“وَنَفَقَدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا
أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ”**²⁴⁴

ayetlerinin tefsirinde **“الطَّيْرَ”**ı Süleyman’ın kalbi olarak tevil etmiş ve şöyle
 demiştir: “Kalbi, Hakk’ın gaybında kaybolmuştu ve zikredilmesi gerekeni
zikirle meşguldü. Sonra onu aradı ama bulamadı. Bunun üzerine kendi
durumuna şaştı: Kalbi neredeydi? Çünkü onunla birlikte değildi. Onun
Hakk’ta kayıpken Hakk’tan kayıp olduğunu anladı. Bu, ariflerden ehl-i
huzurun, nerede olduklarını bilmedikleri saatlerde gaip olmalarının şa-
nındandır ve Allah’ta istiğrak halinin kemâlidir. Bunun üzerine şöyle
dedi: Sabırla sürekli gözetim altında tutarak ve izleyerek ona azap ede-
ceğim. Onu, fâni olması için bilinmez marifet deryasına atacağım. Yahut

²⁴³ **“وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِيلَ
تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَ سَرَائِيلَ تَقِيكُمْ بِأَسَاكُ كَذَلِكَ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْلَمُونَ”** يقول:
”يعنى ظلال أوليائه ليستظل بها المريدون من شدة حر الهجران و يأوون اليها من قهر
الطغيان و شياطين الانس و الجان لانهم ظلال الله فى أضه لقوله عليه السلام ”السلطان
ظل الله فى أرضه يأوى اليه كل مظلوم“ ”و جعل لكم من الجبال أكنانا“ أكنانا الجبال:
قلوب أكابر المعرفة و ظلال أهل السعادة من أهل المحبة يسكن فيها المنقطون الى الله
”و جعل لم سرائيل تقيكم الحر“ جعل للعارفين سرائيل روح الانس لثلا يحترقوا بنيران
القدس ”و سرائيل تقيكم بأسكم“ سرائيل المعرفة و أسلحة المحبة لتدفعوا بها محاربة
النفوس و الشياطين ثم زاد نعمته و منته عليهم بقوله ”كذلك يتم نعمته عليكم“

(Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 392, *Arâisu'l-Beyan fî Hakaiki'l-Kur'an*, c. 1, s. 534-535'den nakille).

²⁴⁴ Neml 20 ve 21.

onu, gayptan ezel sırlarının ışığını getirmediğçe muhabbet kılıcıyla veya aşk kılıcıyla doğrayacağım.²⁴⁵

Değerlendirme

Bu ayetler için zikrettiği anlam, ayetlerin bâtinî manasının sıhhatı için belirttiğimiz iki kriterden hiçbirini taşımamaktadır. Ne bu ayetler sözün örfî delaletlerinden biriyle bu anlamlara delalet etmektedir, ne de ayetlerin bâtinî anlamlarından sayılabilmek için Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) bir rivayete dayanmaktadır. Bu bakımdan bu manaların hiçbir ayetlerin delalet ettiği şey ve Allah Teala'nın muradı kabul edilemez ve ayetlerin bu şekildeki tefsiri, hem âkil insanlar nezdinde kötülenmiş, hem de rivayetlerde şiddetle kınanmış reyle tefsire girer.

• Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim

Mutlak bâtinî tefsirlerin en önemlilerinden biri Muhyiddin b. Arabî'nin *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*'idir²⁴⁶ ve iki cilt halinde Mısır, Hindistan, Lübnan, İran gibi dünyanın çeşitli noktalarında basılmıştır.²⁴⁷ Bu tefsir, Kur'an'ın bütün surelerini içermektedir, ama her surede tüm ayetler tefsir edilmemiştir. Müellif, her sureden belli ayetleri seçmiş ve ayetlerle içiçe meal ve-

²⁴⁵ ”و تفقد الطير فقال مالى لأرى الهدهد أم كان من الغائين. لاعذبه عذابا شديدا أو لاذبحنه أولياأتينى بسلطان مبین“ يقول: ”...ان طير الحقيقة لسليمان طير قلبه ففدده ساعة و كان قلبه غائبا فى غيب الحق مشغولا بالمذكور عن الذكر فتفقدده و ما وجده فتعجب من شأنه. أين قلبه ان لم يكن معه؟... فظن أنه غائب عن الحق و كان فى الحق غائبا و هذا شأن غيبة أهل الحضور من العارفين ساعات لا يعرفون أين هم و هذا من كمال استغراقهم فى الله فقال ”لاعذبه عذابا شديدا أو لاذبحنه أولياأتينى بسلطان مبین“ لاذنبه بالصبر على دوام المراقبة و الرعاية و ألقينه فى بحر النكرة من المعرفة ليقنى ثم يقنى عن الفناء ”أو أذبحنه“ بسيف المحبة أو سيف العشق ”أولياأتينى“ من الغيب بسواطع

أنوار أسرار الأزل... (A.g.e., *Arâisu'l-Beyan*'dan nakille, c. 2, s. 813).

²⁴⁶ Bazı kitabiyatçılar bu tefsirden *Te'vilatu'l-Kur'an* veya *Te'vilu'l-Ayat* adıyla bahsetmi -lerdir (bkz: Hac Halife, *Keşfu'z-Zunun*, c. 1, s. 326; Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 3, s. 303 ve 308).

²⁴⁷ Bkz: Bekayi, Muhammed Hüseyin, *Kitapnâme-i Bozorg-i Kur'an-i Kerim*, c. 4, s. 1226. Bu kitap, *Araisu'l-Beyan* tefsirinin haşiyesinde de basılmıştır, bkz: Zehebî, *el-Tefsiru'l-Müfessirun*, c. 2, s. 400.

rerek tevil etmiştir.²⁴⁸ İbn Arabî bazı yerlerde ayetlerin zâhiri içeriklerini de ele almış ve bilinen kendi metodunu terketmiştir. İncelenen ayetlerin seçiminde izlenen kriter onun ifadesiyle şöyledir: “Kur’an’dan, üslupta birbirinin aynısı veya benzeri olup tekrarlananları ele almadım. Bana göre tevil edilebilir olmayan veya teville ihtiyaç duymayanı hiç zikretmedim... Tevil imkanı bulunan ama zâhiri [Allah’ın] muradı olan zâhirdeki ahkamı çok az yerin haricinde tevil etmedim.”²⁴⁹

Müellif

Bu kitabın müellifi, Molla Abdurrezzak Kaşî (Kaşani, vefatı 730) adıyla tanınmış Ebu’l-Ğanaim Kemaluddin Abdurrezzak b. Cemaluddin Ahmed Kaşani’dır. Her ne kadar eldeki matbu nüshada kitap Muhyiddin b. Arabî’ye nispet edilmişse de bunun yanlışlığına açık deliller mevcuttur. Bunlar iki kısımda açıklanacaktır.

1. Kitabın İbn Arabî’ye Aidiyetinin Reddi

Kitabiyatçılar İbn Arabî’nin teliflerinden bahsederken bu tefsiri zikretmemişlerdir. Hacı Halife şöyle demiştir: “Mutasavvıf tariki esasına göre büyük bir tefsir telif etmiştir. Tefsirin altmış cilt olduğu ve Kehf suresine kadarını kapsadığı söylenmiştir. Bunun yanı sıra müfessirlerin metodu temelinde sekiz ciltlik küçük bir tefsiri de vardır.”²⁵⁰ Davudî, Ebu Cafer b. Zübeyr’den nakille şöyle demiştir: “Tasavuf ve tefsirde bundan başka sayısız telifleri vardı. Bunların arasında *el-Cem’ ve’t-Tafsîl fî Esrari Meani’t-Tenzil*, *Keşfu’l-Ma’na fî Tefsiri’l-Esmâ’l-Hüsna*, *el-A’lam bi-işarati Ehli’l-İlham* vardır.”²⁵¹

²⁴⁸ Kitabın elyazma nüshası, karışık hali nedeniyle matbu nüshasından daha az hücce - tir. Çünkü matbu nüshada musahhah Kur’an’ın tüm metnine kısım kısım yer vermiştir. Oysa asıl nüshada Kur’an ayetlerinin çoğu geçmemektedir.

²⁴⁹ غير معيد لما تكرمته او تشابه في اساليبه و كل ما لا يقبل التأويل عندى او لا يحتاج اليه فما اورده اصلا... و ما يمكن تأويله من الاحكام الظاهر منها ارادة ظاهرها فما اولته الا قليلا (İbn Arabî, Muhyiddin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim*, c. 1, s. 5).

²⁵⁰ Hacı Halife, *Keşfu’z-Zunun*, c. 1, s. 438.

²⁵¹ Davudî, *Tabakatu’l-Müfessirin*, c. 2, s. 206.

Hatta İbn Arabî'nin biyografisine dair kitap yazmış²⁵² ve onun tefsir eserlerini tanıtmamanın ardına düşmüş kimileri dahi ona ait böyle bir tefsire işaret etmemişlerdir. Bilakis İbn Arabî'nin *İcazu'l-Beyan fi't-Tercemeti ani'l-Kur'an* gibi tefsir kitaplarını ve muhtelif kitaplardan toplanıp *Rahmetun mine'r-Rahman fi Tefsir ve İşarati'l-Kur'an* adı altında bir kitapta biraraya getirilmiş dağınık tefsirlerini sözkonusu kitapla uyumsuz görmüş; onu İbn Arabî'nin telifleri arasında saymamak bir yana, elyazma nüshaya dayanarak bu kitabın müellifinin Kaşanî olduğunu belirtmişlerdir.²⁵³

2. Kitabın Abdurrezzak Kaşanî'ye Aidiyeti

a) Kitabiyatçıların izahı

Kitabiyatçılar ve biyografi yazarları bu kitabı *Te'vilatu'l-Kur'an* adıyla anmış ve onu Abdurrezzak Kaşanî'ye nispet etmişlerdir. Hacı Halife şöyle der: “Sad suresine kadar olan ve sufilerin kavramlarına göre teville tefsiri içeren *Te'vilatu'l-Kaşanî* adıyla ünlü *Te'vilatu'l-Kur'an*, Şeyh Kemaluddin Ebi'l-Ganaim Abdurrezzak b. Cemaluddin Kaşani Semerkandî'ye (vefatı 887) aittir. Başlangıcı “الحمد لله الذي جعل منظم كلمه” dir.

Şeyh Ağabozorg Tehranî, *Te'vilu'l-Ayat*'ı tanıtırken şöyle demiştir: “Hazane-i Rezeviyye nüshasından anlaşılan odur ki, onun adı *Te'vilatu'l-Kur'an*'dır. Başlangıcı *الحمد لله الذي جعل منظم كلمه مظاهر صفاته* dir.”²⁵⁴ Başka bir yerde de şöyle demiştir: “*Te'vilu'l-Ayat* adıyla meşhur *Te'vilatu'l-Kur'an*, Kaşanî'ye aittir ve el-Ezher kütüphanesi fihristinde ondan *Te'vilu Kelâmillâh* olarak bahsedilmiştir.²⁵⁵ *Ravdatu'l-Cennat* sahibi, Kaşanî'yi, vahyin tevili ve ilimleri mertebelerinde arif ve araştırmacı bir âlim olarak tanıtmış ve şöyle demiştir: “Şehid-i Sâni'nin (rahimehullah) sözlerinde o ve meşhur kitabı -*Te'vilu'l-Ayat*- hakkında övgü vardır. Şimdiye dek ayetlerin tevili konusunda onun benzeri bir kitap yazılmadığını insafla belirtir.”²⁵⁶

²⁵² Mahmud el-Ğarab, Mahmud, “Kitabu's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddinî'bnî'l-Arabi Terc - metu Hayatihi min Kelâmihi”yi onun biyografisi için yazmıştır.

²⁵³ İbn Arabî, Muhyiddin, *Rahmetun mine'r-Rahman fi Tefsir ve İşarati'l-Kur'an*, derleyen: Mahmud, Mahmud Ğarab, s. 4-5.

²⁵⁴ Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, c. 3, s. 303.

²⁵⁵ A.g.e., s. 308.

²⁵⁶ Hansari, Mirza Muhammed Bakır, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 4, s. 197-198.

Aynı şekilde başka bazı müellifler de *Te'vilatu'l-Kur'an* kitabını Kaşanî'ye ait kabul ederler. Referanslar dipnotta gösterilmiştir.²⁵⁷

b) Te'vilatu'l-Ayat'ın elyazma nüshaları

Bu kitabın Molla Abdurrezzak Kaşanî'ye nispet edilmiş çok sayıda elyazma nüshalarının İran ve başka ülkelerdeki varlığı, kitabın Kaşanî'ye ait olduğunun açık delilidir.²⁵⁸ Bunların arasında Ayetullah Mer'eşî (rahimehullah) kütüphanesi elyazma kataloğunda şöyle geçmektedir: “*Te'vilu'l-Ayat* [el-Te'vilat] Kemaluddin Abdurrezzak b. Ahmed b. Ebî'l-Ganaim Kaşanî'nin (vefatı hicri 730), arifler ve sufilerin metoduyla ayetlerin tevilini içeren özet meal tefsiridir. Kaşanî'nin ifade ettiği gibi, eğer bir ayet teville muhtaç değilse veya tevilini bilmiyorsa belki başkaları daha iyi anlar diye onu tevil etmemiştir. Başlangıcı *الحمد لله الذي جعل مناظم كلمه مظاهر صفاته* dir. Bu nüsha, Muharrem hilalinde salı günü Ali b. Tacuddin hattıyla... yazılmıştır.”²⁵⁹

c) Kitabın kendisinden delil

Zehebî, bu kitabın müellifinin Kaşanî olduğuna (İbn Arabî olmadığına) dair üçüncü bir delil zikretmiştir. Bu delil şudur: Müellif *واضمم* “*إِيَّاكَ جَنَاحَكَ*”²⁶⁰ ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: “Şeyhim Nureddin Abdussamed'den işittim ki...”²⁶¹ Burada geçen Nureddin, *Nefehatu'l-Üns fi Menakibi'l-Evliya*²⁶² kitabından anlaşıldığı kadarıyla, yedinci yüzyılın

²⁵⁷ Bkz: Bağdadî, *Hedyyetu'l-Arifin*, c. 5, s. 567; Zerkeli, Hayruddin, *el-A'lam*, c. 3, s. 350; Bekayi, *Kitabname-i Bozorg-i Kur'an-i Kerim*, c. 4, s. 226; Müderris Tebrizî, Muhammed Ali, *Reyhanetu'l-Edeb der Şerh ve Ahval ve Asar*, c. 5, s. 34; Kummî, Abbas, *El-keni ve'l-Elkab*, c. 3, s. 30; Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 400-401; Tabatabaî, *Kur'an der İslâm*, s. 56; Şuşterî, Kadî Nurullah, *Mecalisu'l-Mu'minin*, c. 2, s. 69.

²⁵⁸ Bkz: Bekayi, *Kitabname-i Bozorg-i Kur'an-i Kerim*, c. 4, s. 1226 ve devamı. Müellif, kitabın elyazma nüshalarının dünyanın tanınmış 57 kütüphanesinde bulunduğunu belirtmiştir.

²⁵⁹ Hüseyinî, Ahmed, *Fihrist-i Kitabhâ-yi Hattî-yi Kütüphaneyi Ayetullah Mer'eşî*, Kum, c. 17, s. 324.

²⁶⁰ Kasas 32.

²⁶¹ *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 2, s. 228.

²⁶² Zehebî bu kitabı tanıtırken şöyle demiştir: “Bu kitap Türkçe'dir. Üstad Şeyh Zahid Kevserî'nin yardımıyla ona müracaat ettim.” (Bkz: *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 401, dipnot numarası 4).

sonunda vefat etmiş ve Abdurrezzak Kaşanî'nin (vefatı hicri 730) üstadı olan Nureddin Abdussamed b. Ali Natanzi İsfehani'dir. Yedinci yüzyılın sonunda vefat eden Nureddin'in, hicri 638'de vefat etmiş İbn Arabî'nin üstadı olması ihtimali bulunmadığı dikkate alınırsa bu tefsirin İbn Arabî'ye ait olmadığını, Abdurrezzak Kaşanî Sufî'nin telifi olduğunu teyit edebiliriz.²⁶³

Ma'rifet, bu delili reddederek şöyle demiştir: “Bunu şöyle izah etmek mümkündür: Bu kitabı çoğaltan Molla Abdurrezzak Kaşanî yukarıdaki cümleyi metne eklemiş olabilir veya haşiyeye not etmiştir ama sonraki kopyalamalarda metne girmiştir. Sonuç itibariyle kitabın müellifinin İbn Arabî olmasına aykırı bir durum yoktur.”²⁶⁴ Fakat bu muhtemel izah zâhirin hilafıdır ve muteber herhangi bir delil ve dayanağı yoktur.

Spekülasyon

Muhammed Abduh, hiçbir delil zikretmeksizin *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim* hakkında beyan edilmiş tevilleri Muhyiddin b. Arabî'nin şanına yakıştırmamakta ve bu nedenle onu Abdurrezzak Kaşanî'ye ait kabul etmektedir.²⁶⁵ Ma'rifet ona cevap vererek İbn Arabî'nin *el-Fütuhatu'l-Mekkiyye* ve diğer kitaplarında zikredilmiş tevillerden örnekler vermiş ve demiştir ki, eğer Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*'in tevillerinin İbn Arabî'ye nispetini garip buluyorsa ve kitabın ona aidiyeti tereddütlüyse naklettığımız örnekler İbn Arabî'nin, başta *el-Fütuhatu'l-Mekkiyye* olmak üzere tüm kitaplarında geçenlerin benzeridir, hatta belki onlardan daha gariptir. Dolayısıyla bu tefsirin İbn Arabî'ye nispetinin sahih olması tercihe şayandır. Özellikle de onun adıyla meşhur olmuş ve bu aidiyeti reddeden karşı delilin mevcut olmadığı kitap söz konusu olduğunda. Çünkü bu tefsirin içindeki mevzular İbn Arabî'nin diğer teliflerindekiyle çok benzemektedir.²⁶⁶

²⁶³ Bkz: A.g.e., c. 2, s. 401.

²⁶⁴ “فيمكن توجيهه بان الناسخ و هو المولى عبد الرزاق الكاشى زاد هذا الكلام هنا او جعله على الهامش ثم ادخل فى المتن على يد الناسخ المتأخرين فلا منافاة”

(Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 586).

²⁶⁵ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim el-Şehir bi-Tefsiri'l-Menar*, c. 1, s. 18.

²⁶⁶ Ma'rifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 585.

İnceleme

Abduh'un, kitabın İbn Arabî'ye ait olduğunu reddeden sözü ikna edici değildir ve yalnızca bir spekülasyondur. Fakat öte yandan kitapların muhteva benzerliği de onların müellifinin aynı olduğuna açık delil değildir ve desteksiz bir ihtimaldir. Özellikle de İbn Arabî'nin Molla Abdurrezzak Kaşanî'nin üstadı olduğu, bu ikisinin fikrî eğiliminin birbirine yakın bulunduğu ve genel olarak kitapların içeriğindeki böyle bir benzerliğin aynı düşünce akımının takipçileri arasında gözlemlenebildiği hesaba katılırsa. Tıpkı Meşşailiğin felsefe kitaplarındaki veya sufilerin kitaplarındaki benzerlik gibi. Dolayısıyla sırf içerik benzerliği kitabın bir kimseye aidiyetinin delili sayılamaz.²⁶⁷ *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*'in İbn Arabî'ye ait olduğunun şöhret bulması da görüşün doğruluğuna temel alınamaz. Çünkü kitap kataloglarının hiçbirinde İbn Arabî'nin teliflerinden biri olarak bu kitabın adı geçmemektedir. Yalnızca kitabın onun adıyla basıldığı 1862 yılından itibaren bu ilişki ortaya atılmış ve yaygınlaşmıştır. Bu tarihten önce bu kitap ile İbn Arabî arasında hiçbir bağ mevcut değildi ve asıyla ilgili tereddüt vardı, sözkonusu ilişki ne kadar meşhur olursa olsun. Bilakis bu kitap *Te'vilu'l-Ayat* adıyla Molla Abdurrezzak Kaşanî'ye aittir ve -daha önce geçtiği gibi- çok sayıda katalog yazarı onu Molla Abdurrezzak'ın telifleri arasında zikretmiştir. Kitabın birçok elyazma nüshası aynı isim altında ve Kaşanî'ye ait olarak pek çok kütüphanede mevcuttur.²⁶⁸

Kaşanî'nin Mezhebî Eğilimi

Bilim adamlarının Kaşanî'nin mezhebî eğilimi hakkındaki görüşleri farklı farklıdır. Ağabozorg Tehranî onun kitabını Şia telifleri listesinde zik-

²⁶⁷ Kimileri bu kitabın muhtevasının İbn Arabî'nin tefsir eserleriyle benzerliğini bile reddetmektedir. Mahmud Ğarab, *Rahmetun mine'r-Rahman* tefsirinin mukaddimesinde İbn Arabî ile Kaşanî'nin üslubu arasında büyük fark olduğunu düşünmekte ve şöyle demektedir: "Bu tefsiri ve *Rahmetun mine'r-Rahman* tefsirini okuyan, İbn Arabî'nin sözlerindeki güzel anlamlar ve zarif işaretler ile Kaşanî'nin tefsirinde [mevcut] hiçbir şey anlaşılmayan sözler arasındaki farkı görecektir." Bkz: İbn Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahman min Tefsir ve İşarati'l-Kur'an*, s. 4-5.

²⁶⁸ *Te'vilu'l-Ayat*'ın bir elyazma nüshası da 4678 numarayla Ayetullah Necefî Mer'eşî kütüphanesinde mevcuttur. Matbu tefsirin bazı bölümleri onunla karşılaştırılmıştır.

retmiş²⁶⁹, ama onu tanıtırken bu konuda hiçbir şey söylememiştir. Kadı Nurullah Şuşterî, *Mecalisu'l-Mu'minin* kitabında Şîî sufilerin büyük şahsiyetlerini tanıttığı altıncı mecliste ondan bahsetmiştir.²⁷⁰ Her ne kadar onun Şîî olduğunu konu etmiyor ve Şia olduğuna delil göstermiyorsa da bu kitabın Şîî meşhurların biyografisini anlattığı²⁷¹ gözönünde bulundurulursa onu Şîî kabul ettiği gayet açıktır. Seyyid Muhsin Emin de onu tanıttuktan sonra şöyle demiştir: “Kadı Nurullah, *Mecalisu'l-Mu'minin*'de onu bazı sözleri nedeniyle Şîîlerden saymıştır.”²⁷² Kendisi bu konuda sessiz kalmıştır. Bu sükutundan Kadı Nurullah'ın görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ama Mirza Muhammed Bakır Hansari, *Mecalisu'l-Mu'minin*'den onun Şîî olduğuna delalet eden bazı cümleler naklettikten sonra şöyle demiştir: “Bize göre bu tartışmaya açıktır. Çünkü sözleri arasında halifelere övgü ve tazim bulunmaktadır.”²⁷³ Müderris Tebrizî de şöyle demiştir: “Molla Abdurrezzak, İmâmîyye ulemasının meşhur arif ve mutasavvıflarından, ârif ve kâmil bir âlimdir...”²⁷⁴ Fakat Allame Tabatabaî Kur'an müfessirlerinin tabakatını beyan ederken onu Sünnî müfessirler zümresinde zikretmiştir.²⁷⁵ İrfanî kavramlara göre yazılmış *Te'vilatu'l-Kur'an*'daki açıklamaları onun mezhebî görüşünü yansıtmamaktadır ve anlamada Şia'nın Ehl-i Sünnet'le ihtilaf ettiği ayetlerden onun görüşünü çıkarıp mezhebini anlamak mümkün değildir. Elbette ki bu kitapta “**انما وليكم الله**” ayetinin Hazret-i Ali (a.s) hakkında nazil olduğunu kabul etmekte²⁷⁶, bu konu ve başka çok sayıda konuda Hazret'i “emirulmüminin” ünvanıyla anmakta ve ondan birtakım rivayetler nakletmektedir.²⁷⁷ Yine altıncı imamı “el-

²⁶⁹ Bkz: Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 3, s. 303 ve 308.

²⁷⁰ Şuşterî, *Mecalisu'l-Mu'minin*, c. 2, s. 69-70.

²⁷¹ Kitabının mukaddimesinde, bu kitapta sahabe, tabiin, müctehidler, hakimler ve sufilerden meşhur Şîîlerin biyografilerine yer verdiğini açıkça belirtmektedir. (Bkz: a.g.e., c. 1, s. 4).

²⁷² Emin, *A'yanu's-Şia*, c. 7, s. 470.

²⁷³ Hansari, *Ravdatu'l-Cennat*, c. 4, s. 198.

²⁷⁴ Müderris Tebrizî, *Reyhanetu'l-Edeb*, c. 5, s. 34.

²⁷⁵ Tabatabaî, *Kur'an der İslâm*, s. 48.

²⁷⁶ Bu ayetin teviline dair sözü şudur:

“الذين يقيمون صلاة الشهود والحضور الذاتي ويؤتون زكاة البقايا وهم راعون خاضعون

فى البقاء بالله بنسبة كمالاتهم وصفاتهم الى الله كامير المؤمنين النازل فى حقه هذا”

(*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 334).

²⁷⁷ Bkz: *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 8, 17, 35, 97, 124 ve c. 2, s. 490.

İmamı'l-Muhik el-Sabık Cafer b. Muhammed el-Sadık (a.s) " adıyla zikretmekte²⁷⁸ ve "وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا"²⁷⁹ ayetinin Ali (a.s) , Fatıma (a.s) ve onların çocuklarının fedakarlığı hakkında nazil olduğunu belirtmektedir.²⁸⁰

Bunlar arasında özellikle onun İmam Sadık (a.s) hakkındaki ifadesi, Şîi olduğunun düşünülmesine kaynaklık etmektedir. Fakat bunu ispat için yeterli değildir. Hassaten "وَأِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ"²⁸¹ ayetinin zeylinde şu içerikteki rivayeti zikrettiği gözönünde bulundurulursa: "İsa b. Meryem dışında başka bir mehdi mevcut değildir."²⁸¹ Buna dayanarak Vadedilen Mehdi'nin (a.f) İsa b. Meryem (a.s) olabileceği ihtimalini reddetmemiştir. Bu da Hazret-i Mehdi'yi (a.f) İmam Hasan b. Ali el-Askeri'nin (a.s) oğlu kabul eden Şia'nın kesin akidesiyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte Bakara suresinin ikinci ayetini açıklarken Hazret-i İsa'dan (a.s) bir rivayete de yer vermiştir: "Size vahyi getirdim. Yakında Mehdi (a.s) âhir zamanda onun tevilini getirecektir."²⁸² Bu söz, onun nazarında Hazret-i İsa (a.s) ile İmam Mehdi'nin (a.s) aynı kişi olmadığını göstermektedir.

Dolayısıyla Kaşanî'nin mezhebi hakkında kesin bir görüş açıklamak zordur. Onun bazı ayetlerin zeylindeki tevil ve tefsir açıklamaları, Müminlerin Emiri'ne özgü faziletlerin bir kısmıyla ilgili bilgi ve inancını, Peygamber'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'ine dostluk ve muhabbetini anlatmaktadır.²⁸³ Fakat Emirulmüminin'in (a.s) faziletlerine itikad ve Ehl-i Beyt'e (a.s) muhabbet Şia olmanın delili değildir. Belki en çok onu nâsibi fırkalardan

²⁷⁸ A.g.e., c. 1, s. 4.

²⁷⁹ İnsan 8.

²⁸⁰ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 741.

²⁸¹ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 450 ve 451.

²⁸² A.g.e., c. 1, s. 14.

²⁸³ Bu cümleden olarak: a) "نَبَأٌ عَظِيمٌ"ın Hazret-i Ali (aleyhisselâm) ile tevil, a.g.e., c. 2, s. 755; b) "أَذْنٌ وَعِيَةٌ"nu Emirulmüminin'in (aleyhisselâm) kulağı olarak tefsir etmesi, a.g.e., s. 691; c) Emirulmüminin'in (aleyhisselâm) amelini "necva" ayetiyle açıklaması, a.g.e., s. 615; d) "قُلْ لَا اسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ" ayetindeki "القربى"yı Fauma, Emirulmüminin, Hasan, Hüseyin ve çocukları (aleyhimüsselâm) ile tefsir etmesi ve Âl-i Muhammed'e (aleyhimüsselâm) muhabbetin belirtileri babında birtakım rivayetler beyan etmesi, a.g.e., s. 432 ve 433; e) Muaviye'nin ordusunun "bâği bir güruh" olduğunu ispat için Ammar'ın onlara karşı savaşmasını delil getirmesi, a.g.e., s. 519.

saymanın mümkün olmadığını gösterir. Buna ilaveten, bazı halifeler hakkında da övgü dolu ifadeleri vardır.²⁸⁴

Müellifin Tefsir Ekolü

Müellif bu kitapta tefsir okulunu belirtmemiştir. Ama kitabın başındaki mukaddimeden ve kitap boyunca ortaya koyduğu tarzından onun tefsir ekolünün içtihadî-bâtınî olduğu anlaşılmaktadır. Yani Kur'an-ı Kerim ayetlerinin zâhirini muteber sayıp ayetleri anlamak için hüccet getirilebilir, güvenilebilir ve içtihad edilebilir görmesinin yanı sıra, ayetlerin, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) dışındakiler için de anlaşılabilir bâtinî manaları bulunduğuna inanmaktadır. Bu varsayıma göre bu kitabı, ayetlerin bâtinî manaları ve tevilini açıklamak üzere yazmıştır. Hiç kuşku yok bu kitapta az sayıda yer dışında ayetlerin zâhirini teville girişmemiştir. Fakat bunun sebebi tefsir ekolünün mutlak bâtinî ekol olması değildir. Aksine bunun nedeni, bu kitapta niyetinin tefsir olmaması ve sadece ayetlerin tevilini beyan etmek istemesidir.

Mukaddimeden anlaşılmaktadır ki, Kur'an'ın zâhir manasını açıklamayı tefsir, bâtinini açıklamayı ise tevil kabul ediyordu. Tefsirin belli sınırları olduğuna inanıyor, ama tevil için hiçbir sınırlama düşünmüyordu. Reyle tefsiri kötöleyen rivayetleri tefsirle ve ayetlerin zâhirini açıklamayla ilgili görüyor, buna karşılık ayetlerin bâtinî manalarını zikretmeyi ve tevilini, kınama rivayetlerinin kapsamında saymıyordu. Bireylerin, süluk mertebelerine ve derecelerindeki farklılıklara göre Kur'an'ın bâtinini anlamaktan nasipleri olduğuna, makamları ne kadar yükselirse karşılarında o kadar çok yeni anlam kapılarının açılacağına inanıyordu.

Yine mukaddimedeki ifadelerinden, ayetlerin bâtinî anlamları ve tevilini anlamada kendisinde liyakat gördüğü ve aklına gelenleri ya da ayetlerin sır ve bâtinî farzettiklerini ayetlerin zeylinde beyan ettiği anlaşılmak-

²⁸⁴ Müellif, Peygamber'den (s.a.a) Ebubekir hakkında bir rivayet aktarıp izah ederken onu övmektedir. Peygamber'in (s.a.a)

“من اراد ان ينظر ميتا يمشى على وجه الارض فلينظر ابا بكر” buyurduğunu nakletmiş ve bunu şöyle izah etmiştir: “ای میتا عن نفسه يمشى بالله” (*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 750).

tadır. Ayetleri tevil ederken Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) rivayetlerinden muteber bir dayanak zikretmeye gerek görmüyordu.²⁸⁵

İnceleme

Bâtînî anlamların tefsirinde doğruluk kriterine dair söylenenler göz önünde bulundurulduğunda onun ekolünün yanlışlığı ortadadır. Çünkü ayetlerin bâtînî anlamını açıklarken, tıpkı zâhir anlamlarını tefsir ederken olduğu gibi belli kurallara uymak gerektiğinde; herkesin kendi malumatı ve zihniyetiyle, ayetlerin bâtînî manası ve tevil adı altında aklına ne gelirse söyleyemeyeceğinde tereddüt yoktur. Eğer böyle olabilseydi, birincisi: herkes ayetlerin tevilini olarak ne isterse onu Allah'a ve Kur'an'a nispet edebilecektir. Bu da reyle tefsirin açık göstergelerinden biridir ve bunun bâtıl olduğunu açıklamaya gerek yoktur. Bir manayı hiçbir kurala uymaksızın ayetlerin zâhiri olarak zikrettiğimizde bu reyle tefsir olacaksa ama bâtın ve tevil olarak zikrettiğimizde caiz ve geçerli olup reyle tefsir sayılmayacaksa ayetlerin zâhiri ve bâtını arasındaki fark nedir? Yoksa kişinin, bâtînî mananın Allah'ın ayetlerden murat ettiği mana olarak zikre-dilemeyeceğini, çünkü bu durumda o anlamın Allah'ın kelâmı ve Kur'an ayetleriyle ilişkisinin olmayacağını, aksine ayetlerin zeylinde beyan edilmiş beşeri söz olacağını ve Kur'anî ve ilahî bir değer taşımayacağını mı

²⁸⁵ Mukaddimesinin bir bölümü şöyledir:

”فانى طالما تعهدت تلاوة القرآن و تدبرت معانيه بقوة الايمان... تنكشف لى تحت كل آية من المعانى ما بكل بوصفه لسانى لا القدرة تفى بضبطها و لا القوة تصبر عن نشرها و افشاؤها فتذكرت... قول النبى الامى الصادق عليه افضل الصلوات من كل صامت و ناطق ”ما نزل من القرآن آية الا ولها ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع“ و فهمت منه ان الظاهر هو التفسير و البطن هو التأويل... فرأيت ان اعلق بعض ما ينسج لى فى الاوقات من اسرار حقائق البطون و انوار شوارق المطلعات دون ما يتعلق بالظواهر و الحدود فانه قد عين لها حد محدود و قيل ”من فسر برأيه فقد كفر“ و اما التأويل فلا يبقى و لا يذر فانه يختلف بحسب احوال المستمع و اوقاته فى مراتب سلوكه و تفاوت درجاته و كلمات ترقى عن مقامه انفتح له باب فهم جديد و اطلع به على لطيف معنى عتيد فشرعت فى تسويد هذه الاوراق بما عسى يسمح به الخاطر على سبيل الاتفاق غير حائم بقعة التفسير...” (A.g.e., s. 4 ve 5)

söylemesi gerekir? İkincisi: Kur'an'ın bâtın tefsirinin sahih olabilmesi için gerekli kriterleri açıklarken belirttiğimiz gibi, Kur'an'ın örfü aşan manaları ve tevil ilmi Peygamber'e (s.a.a) ve Masum İmamlara (a.s) mahsus-tur ve bunlardan başka hiçkimse, onlardan ulaşmış ve zıddı bulunmayan muteber bir rivayete dayanmaksızın ayetler için örfi manayı aşan bâtunî anlamlar zikretme hakkına sahip değildir.

Tefsirin Muhtevası

Bu tefsirin muhtevası üç kısımdır: Asli bölümü ayetlerin tevilleri olarak zikredilmiş anlamlar ve mevzulardır. Küçük bir bölümü, ayet-i kerimelerin zâhir anlamını beyana dair, yine az bir kısmı da tevil değil, tatbik olarak ayetlerin zeylinde beyan edilmiş mevzulardır. Burada sözkonusu üç kısmı ayrı ayrı inceleyeceğiz.

Tevil

Daha önce geçtiği gibi, bu tefsirde ayetlerin tamamı tevil edilmemiştir. Fakat tevilleri de ayetlerin özel bir türüne mahsus değildir ve tüm ayet çeşitlerini kapsamaktadır. Şimdi bazı ayet çeşitlerinin teviline örnek vermeye koyulabiliriz.

a) Ahkâm ayetleri

”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِفَةُ
وَالْمُؤَفُّوَةٌ“²⁸⁶

(Murdar, kan ve domuz eti... [yemek] size haram kılınmıştır) ayetini tevil ederken, ayette geçen haramları şöyle tevil etmektedir:

”الْمَيْتَةُ“ şehvetin dindirilmesi... arzuları zaruret miktarınca yerine getirebilecek güçsüzlük ve etkisizlik...; ”الدَّمُ“ işlerde heva ve hevesten nasiplenmek; ”لَحْمُ الْخِنْزِيرِ“ hırs ve ihtiras (şehvet tuğyanı) aracılığıyla ulaşılan arzular; ”وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ“ riya işler ve Allah'tan başkası için yapılan herşey; ”وَالْمُنْخَنِفَةُ“ nefiste heva ve hevesin varlığına (çirkinliklere nefsanî

²⁸⁶ Maide 3.

eğilime) rağmen faziletlerin suretini ortaya koyma ve iyi işlerin şeklini yerine getirme sebebiyle nefsi rezilliklere karşı hapsetmek ve onu çirkinliklerden alıkoymak, çünkü nefsanî işler sadece Allah için kökü kazındığı ve ondan uzaklaşıldığı takdirde iyidir; “وَالْمَوْفُودَةُ” zorlama ve dayatmayla nefsin zâhirinde faziletlerin görünür kılınması.²⁸⁷

Aynı şekilde “كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ”²⁸⁸ (savaş [cihad] size vacip kılındı) ayetini tevil ederken şuna yer vermiştir: “Size tadı kabak meyveden [karpuz] daha acı ve yırtıcı aslanın parçalamasından daha şiddetli olsa da nefsinizle ve şeytanla mücadele size yazılmış[vacip kılınmış]tır.”²⁸⁹

b) Maarif ayetleri

”مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ“²⁹⁰

(De ki: Kim Allah’a, meleklerine, rasüllerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşmanlık ederse) ayetinde Cebrail ve Mikail’i şöyle tevil etmiştir:

“Anlaşılan o ki, Cebrail faal akıl ve Mikail altıncı feleğin ruhu, nebati küllî nefsi bağışlayan ve kulların rızkını üstlenmiş akıldır.”²⁹¹

“يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ”²⁹² ayetini tevil ederken şöyle demiştir: “İnsanın ruhu ve [nefsi] kuvvetlerin melekleri kendi yerlerinde saf tuttuğu gün.”²⁹³

”مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ“²⁹⁴ (Muttakilere vaadedilmiş cennetin vasfı, içinde başkalaşmayan sudan nehirlerdir) ayetinin

²⁸⁷ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 309.

²⁸⁸ Bakara 216.

²⁸⁹ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 131.

²⁹⁰ Bakara 98.

²⁹¹ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 72-73.

²⁹² Nebe 38.

²⁹³ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 2, s. 760.

²⁹⁴ Muhammed 15.

teviline ilişkin şöyle demiştir: “أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ” kalplerin onunla dirildiği türlü türlü ilimler ve hakiki maârifdir. “غَيْرِ آسِنٍ” [çünkü] vehim, kuşku ve ihtilaf şaibeleri nedeniyle bâtil itikatlar ve değişken âdetler ona bulaşmamıştır. “وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرِ طَعْمُهُ” masiyet ve rezilliklerden kaçınma yoluyla kalp makamına ulaşmadan önce nefis menzillerinde süluk ve riyazet için istidatlı ve salih ama kusurlu bireylere özgü fiil ve ahlaka ilişkin faydalı bilgi[nehirleri]dir; tıpkı yiyeceği henüz hevalar, bidatlar vs. ile değişikliğe uğramamış eksik çocuklara mahsus süt mesabesindeki şeriat ilimleri ve uygulamalı hikmet gibi. “وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرِ” sıfat ve zat muhabbetinin çeşitleri; “وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ” gelen [keşfolan] kudsi tatlılar.”²⁹⁵

“لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ”²⁹⁶ ayetinin tevilinde “لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ”e, kadim değer ve şerefın ve yüksek mevkinin kendisinde toplandığı ilim; “كِتَابٌ مُكْتُونٌ”a ise Hazret’in (Peygamber-i Ekrem, sallallahu aleyhi ve âlihi) duyulardan gizlenmiş olan kalbi manasını vermiştir. Bunu izah ederken de şöyle demiştir: Çünkü ona Kur’ani akıl hediye edilmiştir. Nitekim İsa (a.s) şöyle buyurmuştur: “İlmin gökte olduğunu söylemeyin... Bilakis ilim sizin kalplerinize yerleştirilmiştir. Allah’ın huzurunda ruhanilerin âdabıyla edepinin ki size görünür olsun.” Bundan sonra “أَوِ الرُّوحَ لِلَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْقَضَاءِ وَ مَحَلُّ الرُّوحِ الْمَحْمُودِ” cümlesiyle “كِتَابٌ مُكْتُونٌ”un, ilahi kaza (kayda geçme) için mahal ve Muhammedî (s.a.a) ruhun varış yeri olan ruh-i evvelin ifadesi olabileceğine ihtimal vermiştir.²⁹⁷

c) Hurufu mukattaa

“أَلَمْ”in²⁹⁸ teviline dair şöyle demiştir: “Bu üç harfle bir bütün olarak tüm varlığa işaret edilmiştir. Çünkü “ا” varlığın evveli olan zata, “ل” Ceb-rail olarak adlandırılmış, başlangıçtan feyzi edinip sonuna kadar taşıran vasıta varlık olan faal akla, “م” de varlığın âhiri olan ve varlık dairesinin onunla son bulup evveliyle birleştiği Muhammed’e (s.a.a) işaretettir.”²⁹⁹

²⁹⁵ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, s. 497-498.

²⁹⁶ Vakıa 77-78 (Gerçekten bu Kur’an’dır, değerli ve kıymetli, saklı bir kitapta.)

²⁹⁷ Bkz: Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 2, s. 594, 595.

²⁹⁸ Bakara 1.

²⁹⁹ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 13. Bu tevil büyük ihtimalle İbn Abbas’tan nakledilmiş şu rivayetten alınmıştır:

d) Tarih ayetleri ve Kur'an kıssaları

”وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ“³⁰⁰

(Kral dedi ki, bir rüya gördüm, yedi öküz...) ayetini açıklarken “melik”i (padişah) faal akıl ve ruhların, Ruh-u'l-Kudüs olarak adlandırılmış krallar kralı şeklinde tevil etmiştir.³⁰¹

”وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا“³⁰² (onlardan önce çok daha güçlü nice halkı helak ettik) ayetinin tevilinde de şöyle demiştir: “Bu mutakilerden önce nefsanî sıfatlarda onlardan çok daha güçlü nice evliyayı zatın tecelli nurlarıyla fani yapıp yakarak helak ettik.”³⁰³

Tevillerin Eleştirisi ve Değerlendirme

Kaşanî'nin Kur'an ayetlerine getirdiği teviller çeşitli şartlarda, metinleri anlama kurallarına riayet etmeksizin onda zuhur eden hale ve zevkine göredir ve aşağıdaki eksenlerde tenkit edilebilir.

1. Muteber delilden yoksunluk
2. Ayetlerin zâhiriyle çelişen tevilin zikredilmesi
3. Onun iddiasına delalet etmeyen ayet ve rivayete dayanma
4. Uydurma haberler ve mevzulara göre tevil

Şimdi belirtilen eksenleri ayrıntılı olarak inceleyelim:

1. Muteber delilden yoksunluk

Her ne kadar Kaşanî'nin tevillerinin çoğu kendi başlarına yanlış olmasa bile onların ayetlerden kasdedilen içerik olarak Kur'an-ı Kerim ayetlerinin zeylinde beyan edilmesi ve Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi yanlıştır. Ayetlerde kasdedilen içeriği anlamak, ya tefsirde yeri olan ve Kaşanî'nin

”ان”الم“ الالف منه تدل على اسم الله واللام تدل على اسم جبرئيل والميم تدل على

اسم محمد صلى الله عليه وآله (Mecmeu'l-Beyan, c. 1, s. 32, ikinci izah)

³⁰⁰ Yusuf 43.

³⁰¹ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 605.

³⁰² Kaf 36.

³⁰³ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 534.

bizzat açıkladığına göre bu gibi yerlerde o çerçeveye riayet etmediği Kur'an'ın lafız ve ibarelerindeki çeşitli delaletler yoluyla ya da ayetlerin bâtunî manalarını, bu kitapta uyulmamış olan muteber (Masumlardan -aleyhimüsselâm- sahih nakil gibi) delaletlerle keşfetme yoluyla olur. Bu noktayı biraz daha aydınlatabilmek için bu delilsiz tevillere bazı örnekler nakledeceğiz. “فَالْقَى [موسى] عَصَاهُ”³⁰⁴ (asasını attı) ayeti hakkında şöyle demiştir: “Zâhiri Musa'nın (a.s) mucizesidir; rivayette geçtiği üzere. Teviline göre ise asa, hayvanî fiiller ve hareketlerde güvendiği nefsine işarettir ve onunla hayvanî güdünün koyunları için fikir ağacından üstün melekeleler, beğenilen âdetler ve güzel adap yaprakları dökmetedir. Nefsi, iyi terbiye ve riyazet nedeniyle onun tasarrufları karşısında boyun eğmekte ve onun izni olmaksızın hayvani fiillere yönelememektedir. Tıpkı asa gibi. Düşmanlar karşısında hüccet getirirken onu ne zaman gönderse, ejderha misali onların yalanlarını yutmaktadır.”³⁰⁵

Gerçi bu tevil Taha suresinin;

“قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي”³⁰⁶ (Dedi ki: Bu benim asamdır. Ona yaslanırım ve onunla koyunlarım için [ağaçlardan] yaprak dökerim) ayeti dikkate alındığında mümkün gözükmele birlikte “عَصَايَ”nin Hazret-i Musa'nın nefsiyle ve “غَنَمِي”nin de hayvanî güdülerle tevil edilmesinin muteber delilden yoksun olduğu ortadadır.

Yine “أَلِ فِرْعَوْنَ”³⁰⁷ ayetinin zeylinde “وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ”³⁰⁸ ayetinde Hazret-i Musa'nın (a.s) annesini hayvanî nefis ile ve “فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ”³¹⁰ cümlesinde onu kınayan nefisle tevil etmiştir ama bunların hiçbirinin muteber bir delili yoktur.³¹¹

³⁰⁴ A'raf 107. Hatırlatmak gerekir ki, tefsirin metninde “موسى” kelimesi ayetin parçası olarak geçmektedir. Fakat bu hatalıdır ve doğrusu “فَالْقَى عَصَاهُ”dur.

³⁰⁵ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 447.

³⁰⁶ Taha 18.

³⁰⁷ Bakara 49.

³⁰⁸ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 46.

³⁰⁹ Taha 38 (çev.).

³¹⁰ Taha 40.

³¹¹ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 41-42.

Nazarî irfan ve tasavvufî kavramlarla uğraşısı bu kitabı sufilerin ıstılah ve edebiyatıyla doldurmasına yol açmış; imkân bulduğu her yerde bu tür beyanı esirgememiştir. Örnek olarak, daha önce geçen Bakara surresinin 91. ayetini tevîl ederken Cebrail'i faal akılla ve Mikail'i altıncı feleğin ruhuyla tevîl etmiştir.³¹²

“فَازْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ. يَغْشى النَّاسُ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ”³¹³ ayetini tevîl ederken şöyle demiştir³¹⁴: Duman, vahdet nurunun zuhuru sırasında nefsin tuğyanı nedeniyle insanları kuşatan inniyyet hicabıdır... Kâmil kabiliyet ve hakim muhabbet sahibi hakiki ve muvahhid mümine sarhoşluk hali gelir. Nitekim Bayezid o haldeyken demiştir ki: “سبحانى ما اعظم شأنى” (Münezzehim ben, ne kadar azametliyim). Hüseyin b. Mansur da şöyle der: “انا الحق”. Fakat Allah'ın yardımı, fıtrî istidadın kuvveti ve hakiki muhabbetin şiddetiyle bu hal hızla ortadan kalkar ve sırf [halis] faniliği isteyecek hale gelir. O kadar ki Hallac şöyle demiştir: “Benimle senin aranda, benimle çatışan inniyyet var. O halde fazlınla inniyyeti aradan kaldır.”³¹⁵

“قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْعَمْتُهُ”³¹⁶

“Arkadaşı [şeytan] der ki: Rabbimiz onu ben azdırmadım”.

Şöyle demiştir:

“Bu diyalogların tamamı, misalin hayalde nakşedilmesi sırasında anlamın kalpte sağlamlaşması için tahayyül ve tasvir yoluyla betimlenmiş manevi durumlardır. Öyleyse kâfirin “şeytan beni tuğyana zorladı” iddiası ve şeytanın bunu inkâr etmesi, iki vehim kuvveti, hatta birbirine zıt her iki şey arasında mevcut bulunan çekişme ve cazibeden ibarettir; gazap ve şehvet gibi. Bunun için şöyle buyrulmuştur: “لَا تَحْتَصِمُوا”³¹⁷⁻³¹⁸

³¹² Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 72-73.

³¹³ Duhan 10-11 (çev.).

³¹⁴ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 72-73.

³¹⁵ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 462-463.

³¹⁶ Kaf 27.

³¹⁷ Kaf 28.

³¹⁸ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 531.

Bu tür tevillerin onun irfanî zihninden ve sufi görüşünden kaynaklandığı bellidir ve hiçbir muteber dayanağı yoktur, bilakis kendi reyini Kur'an'a yüklediğinin örnekleridirler.

2. Ayetlerin zâhiriyle çelişen tevilin zikredilmesi

Bazı yerlerde ayet için zikredilmiş tevilin delil ve dayanağının olmasına ilaveten, ayetin zâhir anlamıyla da açık bir tezat ve çelişki içindedir. Mesela “وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَوْمٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا”³¹⁹ (onlardan önce çok daha güçlü nice halkı helak ettik) ayetini tevil ederken şöyle demiştir: “Bu muttakilerden önce nefsanî sıfatlarda onlardan çok daha güçlü nice evliya'yı zatın tecelli nurlarıyla fani yapıp yakarak helak ettik.”³²⁰

Bu tevilde, geçmişteki güçlü kâfirlerin Allah'ın kahredici azabıyla yok edildiğinin bildirildiği, ayetin nüzul zamanındaki ve sonraki kâfirler için onların da Allah'ın kahreci azabıyla helaka uğramakla karşı karşıya olduklarına dair tehdit olan ayet, nefsanî sıfatlarda onlardan üstün, zatın tecelli nurlarında fani ve yanmış muttakiler ve evliya ile tevil edilmiştir ama bu tevil, şahit ve delilsiz olmak bir yana, hatta ayetin zâhirine de tamamen zıttır. Ayetin zâhirdeki sözü tehdit, tevilin kasdettiği ise müjdedir. Ayetin zâhirindeki “قَبْلَهُمْ” zamirinde Peygamber'in (s.a.a) müşrikler murat edilmiştir ama bu tevilde zamir muttakilere atfedilmiştir. Ayetin zâhirinde “قَوْمٍ” kelimesinde geçmişteki güçlü kâfirler kasdedilmiş ama bu tevilde nefsanî sıfatlar bakımından üstün muttakilerden olan evliya anlamı verilmiştir. Ayetin zâhirinde “أَهْلَكْنَا” güçlü müşriklerin yok edilmesi kasdedilmiş ama bu tevilde Allah'ın evliyasının, zatın tecelli nurlarında fani olması manası verilmiştir. Böyle bir tevilin icabı, lafzın birbirine zıt iki anlamda kullanılmış olmasıdır ve bu da güçlü bir dayanak ve muteber bir delile ihtiyaç duyurur. Fakat o, böyle bir delil göstermemiştir. Bu tür teviller âkil insanlar nezdinde bütünüyle reddedilmiş ve kabul görmemiştir.

3. Onun iddiasına delalet etmeyen ayet ve rivayete dayanma

Bazı yerlerde ayetler için tevil zikrettikten sonra kimi ayet ve rivayetlerin zâhirine istinat etmiş, onları kendi tevilini desteklemeye dayanak

³¹⁹ Kaf 36.

³²⁰ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 534.

yapmıştır. Örnek olarak, “بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ”³²¹ ayetinin tevilde şöyle demiştir:

“Peygamber’in (s.a.a) , Kur’an-ı Kerim’in “عَبَسَ وَتَوَلَّى”³²² ayeti, “عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ”³²⁴ ayeti, “وَلَوْلَا أَنْ تُبَيِّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا”³²³ ayeti gibi ikaz ve ispat durumlarının delaleti itibariyle telvine sahip olduğu³²⁶, istikamette temkin ve istikrar bulmadığı ve bunun sonucunda Hazret’in mümin ashabının da bazen fiilleri, bazen de sıfatlarıyla perdeli olmaları ve zâtla vahdet makamına ulaşmamış bulunmaları nedeniyle onlarla müşrikler arasında münasebet vardı, nefsin cins ve mahiyeti bakımından birbirlerine yakındılar ve aralarında anlaşma zemini hazırды. Bu yüzden de onlarla müşrikler arasında anlaşma ve sözleşme gerçekleşti. Ama Peygamber (s.a.a) ve müminler, Allah Teâlâ’nın istikamet (فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ)³²⁷ buyruğuna sarıldıklarında Peygamber (s.a.a) , istikamette temkin ve istikrarın sonuna kadar gitti, Hazret’in ashabındaki sâliklerin gözünden

³²¹ Teybe 1.

³²² Abese 1.

³²³ İsra 74.

³²⁴ Teybe 43.

³²⁵ Enfal 67.

³²⁶ “Telvin”, sufiler nezdinde, süluk ehli şahsın iki şühudda yaşadığı hallerdeki değişime işaret eden bir ıstılahdır. Tehanevî, muhib için mahbubu müşahede sırasında ortaya çıkan çeşitli halleri açıkladıktan ve bu halleri sufilerin ıstılahına göre “sahv-i evvel”, “sekir” ve “sahv-i sani” şeklinde isimlendirdikten sonra şöyle demiştir:

“فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحديث و السك معراج السالكين لافادته محو الحدث و الصحو الثانى اوج الكمال لافادته اثبات القدم و افادة السكر محو الحدث لانه نتيجة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا حال الشهود لاتدوم فى البداية بل تلوح و تخفى سريعا كالبوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيار بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو المثبت للحدث و السكر الماحى له و تسمى هذه الحالة تلويها فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكيننا لدوام الوجدان”

(Tehanevî, Muhammed Ali, *Mevsuatu Keşşaf Istılahatı'l-Fünun ve'l-Ulum*, c. 1, s. 962).

³²⁷ Hud 112.

fiiller, sıfatlar ve zat perdeleri kalktı ve zatî tevhid makamına ulaştılar. Onlarla müşrikler arasındaki münasebet ortadan kalktı, nefsanî mahiyet bakımından aralarında hiçbir yakınlık ve cinsiyet benzerliği kalmadı, aralarında zıtlık, karşıtlık, ayrılık ve düşmanlık hak oldu ve “بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ”³²⁸ ayeti indi.”³²⁹

Bu tevilde, bu ayetin nüzulünden önce Peygamber (s.a.a) ve ashabının neden müşriklerle anlaşma ve sözleşme imzaladığını, bu ayetin nüzulüyle birlikte ise müşriklerle her türlü anlaşma ve sözleşmeyi neden iptal ettiğini açıklamak için Peygamber’in (s.a.a) bu ayetin nüzulünden önce telvin sahibi olduğu ve istikamette temkin ve istikrarı bulunmadığına; Hazret’in ashabının da zat tevhidine henüz ulaşmamış bulunduğu, bu yüzden de nefsanî cins ve mahiyet bakımından müşriklerle yakın olduklarına ve müşriklerle anlaşma için münasebet bulunduğuna dair Kur’an’dan bazı ayetleri delil getirmiştir.

Fakat belirtilen ayetlerde başkalarına yönelik hitap ve ikaz vardır ve “إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ” (kapiya söylüyorum, duvar sen anla) babından, görünüşte Peygamber-i Ekrem’e (s.a.a) hitap edilmiştir³³⁰ ve hiçbir şekilde Peygamber’in telvinine ve istikamette temkin bulamadığına delalet etmemektedir. Sonuç itibariyle kendi tevilini teyit veya ispatlamak için iddiasına delalet etmeyen bazı ayetlere dayanmıştır. Bu sebeple tevilinin hiçbir delil ve dayanağı bulunmaması bir yana, Peygamber’in (s.a.a) masumiyetiyle de bağdaşmamaktadır. Çünkü bu tevilde, telvin ve istikamet zaafı gibi durumları Peygamber-i Ekrem’e (s.a.a) nispet etmiştir, oysa Hazret’in mukaddes sahası bundan uzaktır. Onun sözkonusu ayetleri delil getirmesinin yanlışlığını destekleyen bir diğer şey de, Kur’an-ı Kerim sureleri için zikredilmiş nüzul sırasına göre o ayetlerden “مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى”³³² ve “عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ”³³¹ gibi bazılarının, “فَاسْتَقِيمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ”³³³ ayetinden uzun süre sonra na-

³²⁸ Tevbe 1.

³²⁹ Bkz: *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 487 ve 488.

³³⁰ Daha fazla bilgi için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 171 ve 174.

³³¹ Tevbe 43.

³³² Enfal 67.

³³³ Hud 112.

zil olmuş bulunmasıdır.³³⁴ Zira onun görüşüne göre “فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ...” ayetinin nüzulünden sonra Peygamber (s.a.a) bu buyruğa sarılarak istikamette temkin ve istikrarın sonuna kadar gitmiştir. Ama istikamette temkin yoksunu telvine delalet eden ayetin ondan sonra nazil olması makul değildir.

“هَذِهِ نَافَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ آيَةٌ” (bu Allah’ın devesi sizin için bir ayet [mucize]) ayetini tevîl ederken şöyle demiştir:

“Salih (a.s) için deve; Musa (a.s) için asa, İsa (a.s) için eşek ve Muhammed (s.a.a) için burak gibidir. Çünkü peygamberlerden her biri ve başkaları için, aslında insanî nefis olan ama hayvanî sıfatla sıfatlanmış hâkim sıfat aracılığıyla hayvanî nefse müntesip olduğu hakikatini taşıyacak hayvanî nefis olarak bir binek vardır. Sonuç itibarıyla o hayvanın ismi ait olduğu nefse atıftır. Öyleyse nefsi son derece yumuşak, itaatkâr, boyun eğen, tahammüllü, güçlü ve evcil olan kimsenin bineği devedir ve deve Allah’a nispet edilmiştir. Çünkü onun emrine memurdur...” Tevilin devamında deve sütünü, onun (Salih) nefsinin fikir aracılığıyla sağdığı bilgi kabul etmekte; devenin dağdan çıkışı ise onun Salih’in (a.s) bedeninden zuhuru saymakta ve sonunda şöyle demektedir: “Zikredilen tevili teyid eden şey, Peygamber’in (s.a.a) deveyi keseni Hazret-i Ali’nin (a.s) katiliyle eşit görmüş olmasıdır. Çünkü şöyle buyurmuştu: ‘Ey Ali, önceki kavimlerin en bedbahtının hangisi olduğunu biliyor musun?’ Arzetti ki, ‘Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.’ Bunun üzerine şöyle buyurdu: ‘Salih’in devesini kesenlerdir.’ Sonra şöyle buyurdu: ‘Sonraki kavimlerin en bedbahtı kim biliyor musun?’ Arzetti ki, ‘Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.’ Şöyle buyurdu: Senin katilin.”³³⁵

Tevilini desteklemek için Peygamber’den (s.a.a) naklettiği rivayet bu teville hiçbir şekilde delalet etmemektedir, bilakis ayetin zâhiri manasına

³³⁴ Çünkü nüzul sırasında “فَاسْتَقِمْ...” ayetinin geçtiği Hud suresi, Mekke’de nazil olmuş elli birinci suredir. Oysa “مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَشْرَى” ayetinin geçtiği Enfal suresi

seksen yedinci sure ve “عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ” ayetinin geçtiği Tevbe suresi yüz on üçüncü suredir ve Medine’de nazil olmuştur. (Bkz: Tabatabaî, *Kur’an der İslâm*, s. 106 ve 109; Tabersi, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 10, s. 405).

³³⁵ *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim*, c. 1, s. 443-444.

denktir. Çünkü bu rivayet ortada gerçekten bir deve olduğunu ve bedbaht kişinin onu öldürdüğünü açıkça söylemektedir. Hal böyle olunca, bu söz devenin hayvanî nefisle tevîl edilmesiyle bile bağdaşmıyorken onu nasıl teyid ediyor olabilir? Varolan tek şey, devenin katili ile Emirulmüminin'in (a.s) katilinin eşkiyalığındaki benzerliktir ve bunun da devenin hayvanî nefis olmasıyla hiçbir bağı yoktur.

4. Uydurma haberler ve mevzulara göre tevîl

Bazı yerlerde ayetleri, bâtlılıkları bilinen ve uydurma oldukları aşikâr bazı haberler ve mevzulara göre tevîl etmiş ve *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da tespit ettiğimiz gibi ³³⁶sadece ilmin kuralında veya tefsirin dayanaklarının ilmî olmasında hataya düşmekle kalmamış, tevillerini de bâtlılıkları bilinen mevzulara dayandırmıştır. Örnek vermek gerekirse:

“وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ”³³⁷ ayetini tefsir ederken üç izah zikretmiştir. Üçüncü izahta “sahr” adındaki bir şeytanın Süleyman'ın yüzüğünü ele geçirip onun tahtına oturduğunu, tanınmayacak biçimde onun çehresini değiştirdiğini ve ne zaman “Ben Süleyman'ım” dese yüzüne toprak atıp hakaret ettiklerini içeren bir kıssaya yer vermiştir. Kıssaya göre kırk gün böyle geçer. Şeytan Süleyman yerine hükümdar olur, Süleyman da çok zor günler geçirir. Sonunda şeytan Süleyman'ın yüzüğünü denize atar, bir balık onu yutar ve o balık Süleyman'ın eline geçer. Balığın karnını yarar ve yüzüğü bulur. Yüzüğü parmağına takar ve ilk haline döner...”³³⁸

Bu kıssayı naklettikten sonra bu hikâyeyi Yahudilerin ve onların büyüklerinin uydurduğunu belirtmesine rağmen³³⁹ onu teville koyulur. Tevilde şöyle demiştir: “Süleyman'ın mülkünün yüzüğünde olması, onun manevî kemâlinin bedende durduğuna işaret etmektedir. Onun yüzüğünü ele geçiren şeytan yeryüzüne ait elementten tabiattır ve Süleyman'ın tahtına oturması Allah Teâlâ'nın ölü bedeni ve saltanat tahtını yere atmasıdır. Nitekim şöyle buyurmuştur: “وَالْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا”.

³³⁶ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.

³³⁷ Sad 34.

³³⁸ Bkz: *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 2, s. 353 ve 355.

³³⁹ Şöyle demiştir: “وَالْحِكَايَةُ مِنْ مَوْضُوعَاتِ حُكَمَاءِ الْيَهُودِ وَعِظَمَائِهِمْ” (a.g.e., c. 2, s. 355).

Süleyman'ın şeklinin değişmesi, fitrî nuraniliği ve asli şekli değiştikten sonra nefsanî sıfatlardan geriye kalan cismanî şekiller ve hayvanî etkilerin onda yerinde kalmasıdır..."³⁴⁰ Bu şekilde bu kıssanın bütün detaylarını tevil etmiş ve sonunda "اِثْمُ اَنَابٍ" cümlesine, bu olaylardan sonra kendini arındırarak ve soyutlayarak Allah'a dönüş anlamı vermiştir.³⁴¹

Hayret vericidir! Bizzat kendisinin uydurma olduğunu itiraf ettiği bir kıssayı teviline temel alabilmiş, ayetin bazı cümlelerini ona uyarlamış, kendisini ve başkalarını saatlerce bununla meşgul etmiş ve tefsirinin sayfalarını bu bâtul mevzulara ve onun teviline tahsis edebilmiştir!

Tatbik

Tefsir dışı bazı beyanlarını "tatbik" olarak adlandırmış, fakat bunun tarifini zikretmemiştir. Gerçi bazı sözlerinden tatbiki tevilden başka bir şey kabul ettiği anlaşılmakta ve bu yüzden de bazı yerlerde ayetleri tevil edilebilir bulmasa bile tatbiki yönelmektedir. Mesela:

- Taha suresinde;

"قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاخْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي"³⁴²

ayetlerini tevilden sonra şöyle demiştir:

"وباقى القصة لا يقبل التأويل فان اردت التطبيق فاعلم" (Kıssanın [Musa aleyhisselâm] geriye kalanı tevil kabul etmez. O halde tatbik yapmak istersen bil ki, kalbin Musa'sı hal lisaniyla Allah Teâlâ'dan, Ruhul-Kudüs babasından büyük kardeşi aklın Harun'unu ona yardım edecek güç olması için veziri yapmasını ister..."³⁴³

- "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ" - ayetinin zeylinde şöyle geçmektedir: "[Bu ayet] onda konu edilen gerçek itibariyle tevil kabul etmez. Ama onu varlığının ayrıntılarına tatbik etmek istersen şöyle diyebiliriz: Ey ruhanî kuvvetler, bilin ki, faydalı malumâtı ve Peygamber'in sözünde İslâm'ın bina edildiği kanunları (بنى الاسلام على خمس) elde etmek istersen onun beşte biri Allah'ındır. Bu da genel tevhid itibariyle "la

³⁴⁰ A.g.e., s. 356.

³⁴¹ A.g.e., s. 357.

³⁴² Taha 25-28.

³⁴³ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 40.

ilahe illallah ve Muhammedun rasûlullah” şehadetidir. Kalp rasûlü için, sır olan “ذی القربی” için, nazârî ve pratik âkil kuvvetlerin yetimi için, fikrî kuvvetler ve nefsanî kuvvetlerin miskinleri içindir.”³⁴⁴

Zikredilen tatbiklerden çıkan sonuç şudur ki, tatbikten kasdettiği, ayetleri insanın halleri, sıfatları ve kuvvetlerine uyumlu hale getirmektir. Mesela “وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ. هَآؤُنْ اٰحِي” ayetlerini tatbikte Musa’yı insanın kalbine ve kardeşi Harun’u insanın aklına, tesbihi nefsin sıfatlarından soyutlanma, zikri maarif ve hakikatleri edinmeye tatbik etmiştir.³⁴⁵ Hums ayetinde³⁴⁶ ayetin muhatabını ruhanî kuvvetler kabul etmiş ve “ما غنمتم”u insanın bilgi ve inançlarına, “رسول”ü insanın kalbine, “ذی القربی” insanın gizli sırrına, “یتامی”yı fikri kuvvetlere, “مساكين”i nefsanî kuvvetlere tatbik etmiştir.³⁴⁷

“اِذْ يُرِيْكُهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ قَلِيْلًا”³⁴⁸ ayetini tatbik ederken ayetin muhatabını kalbe ve “مَنَام”ı zâhirî duyuların kapandığı uykuya tatbik etmiş ve sonda şöyle demiştir: “وهذا هو الدستور و الانموذج فى امثال ذلك ان اراد مرید تطبيق القصص على احواله” (Eğer bir kimse kıssaları kendi haline tatbik etmek isterse bu, bu yerlerdeki misallerde [tatbikin] örneği ve talimatıdır.”³⁴⁹

Dolayısıyla ayetleri insan vücudunun halleri, sıfatları, kuvvetleri ve ayrıntılarıyla tatbik ve tevil ettiği ama tatbik ve tevil lafzını kullanmadığı yerler³⁵⁰ tatbik örnekleri sayılabilir. Ama Hazret-i Musa’nın (a.s) esasını, tevil lafzını da kullanarak Hazret-i Musa’nın (a.s) nefsiyle tevil etmesi³⁵¹ gibi örneklerdeki tevilleri arasında da Kur’an’ın kelimesinin insan vücudunun parçalarına tatbik edildiğinin görüldüğü hesaba katılırsa ayetleri insan vücudunun parçalarına tatbik ve tevil ettiği her yeri tatbik örneği olarak görmek mümkün değildir.

³⁴⁴ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 477; aynı kaynakta bir diğer yer için bkz: c. 2, s. 855

³⁴⁵ Bkz: Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 2, s. 40.

³⁴⁶ Enfal 28.

³⁴⁷ Bkz: Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 477.

³⁴⁸ Enfal 43.

³⁴⁹ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 479-480.

³⁵⁰ Bkz: A.g.e., s. 631.

³⁵¹ Bkz: A.g.e., s. 477.

Eleştiri ve inceleme

Bu tatbikleri ne tefsir, ne de tevil saymaması, hatta “Ayetlerin tatbikine az yer verdim. Çünkü süluk yolunu tasvir dışında ve acemilerin hayaline uyarak, ilerleyip yükseldiklerinden sevinç duymalarını sağlamak için niyetlerindeki zikretmenin faydası azdır.”³⁵² demesinden ayetlerin altında tatbik olarak zikrettiği mevzuları ayetlerin mana ve muradı görmediği; onlara, sırf bireyleri ayetler münasebetiyle seyrü süluk için heyecanlandırmak ve ilerleyip yükseldiklerinden sevinç duymalarını sağlamak için yer verdiği anlaşılmaktadır. Zira onları ayetlerin mana ve muradı olarak zikretseydi şöyle eleştirilecekti: Kelâmın örfi delaletlerinden hiçbir formuna sığmayan, ayetlerin hiçbir şekilde, hatta ima ve işaretle bile söz konusu mevzulara delalet etmediği, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan da (a.s) ayetlerden bu içeriğin kasdedildiğine dair muteber rivayetlerin bulunmadığı mevzuları nasıl olur da ayetlerin mana ve muradı kabul edebilir ve Allah’a nispet edebilirsin? Hangi delil ve dayanakla Allah Teâlâ kendi kelâmında bu manayı kasdetmiş olabilir?

Tefsir

Kaşanî’nin *Te’vilat*’ı yazmaktaki hedefi Kur’an’ın tevilini açıklamaktır. Ama bazı yerlerde ayetlerin zâhirini açıklamaya ve onları tefsir etmeye de yönelmiştir. Öyleyse onları inceleyerek tefsir sahasında hangi fonksiyonu üstlendiğini anlamak mümkün olabilir. Kaşanî, tefsire muhtaç yerlerle ilişkili ayetin zâhirini anlamada lûgat, irab, Kur’an’ın diğer ayetleri, rivayetler, nüzul sebebi, bilimsel konular ve tarihî kıssalardan yararlanmışır. Şimdi belirtilen sırayla her birine örnekler verelim:

- “مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبَقَرٍ حِسَانٍ”³⁵³ (Yeşil yastıklara ve güzel hahlara yaslanırlar) ayetinin zeylinde şöyle der: “عَبَقَرٍ” lugatta, Arapların tahminine göre cinlerin ülkesi olan Abkar bölgesine ait şaşırtıcı giysi demektir.”³⁵⁴

- “قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ” (De ki: Buna [tebliğ] sizden bir ücret istemiyorum, yakınlarıma dostluktan başka) ayetinin

³⁵² A.g.e., s. 480.

³⁵³ Rahman 76.

³⁵⁴ *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim*, c. 2, s. 582.

altında şöyle der: Munkatı istisna ve “فِي الْقُرْبَى” takdir edilene aittir; yani “المودة الكائنة في القرى” ve manası, genel olarak [risalete] ücretin reddedilmesidir. Çünkü onun yakınlarına dostluğun faydası yine halkın kendisine dönecektir. Zira onlar insanların kurtuluş sebebidir...”³⁵⁵

- “الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ” (Allah’a ahidlerini misaktan sonra bozanlar...) ayetini şerh ve tevil ederken şöyle der: “[misak], وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَالَوْ بَلَى ³⁵⁶ (Hani Rabbin Âdem’in çocuklarının sırtından zürriyetlerini [nesillerini] almış ve onları kendilerine şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? Dediler ki: Elbette. [Sen bizim rabbimizsin]) ayetinde işaret edilen şeydir.”³⁵⁷

- “وَلَا تُلَاحِظُوا ظَعْنَكُمْ عَلَى خُبَرِ مَسْكِينٍ وَيَتِيمٍ وَأَسِيرٍ” ³⁵⁸ ([kendi] yiyeceklerini [aç olmalarına] ve onu sevmelerine rağmen yoksullara, yetimlere ve esirlere yedirirler) ayetinin nüzul sebebine dair şöyle demiştir: “Yiyeceği, kendileri açlıklarını gidermek için ona muhtaç oldukları halde ihtiyaç sahiplerine yedirir ve başkalarını kendilerine tercih ederler. Nitekim ayetin nüzul sebebi hakkında İmam Ali (a.s) ve Ehl-i Beytinin (a.s) kıssası meşhurdur: Bir iftarda üç muhtacı (yoksul, yetim ve esir) kendilerinden öncelikli saymış, üç gün açlık ve oruca sabretmişlerdir.”³⁵⁹

- “وَلَنْحُنَّ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ” ³⁶⁰ (biz ona şah damarından daha yakınız) ayetini açıklarken şöyle der: “... Allah, bağlılık ve yoldaşlık manasında yakınlığı reddetmek için kendisinin daha yakın olduğunu beyan etmektedir. Nitekim Emrülümünin (a.s) şöyle buyurmuştur: O herşeyle birliktedir ama bağlantılı biçimde ve eşlik ederek değil.”³⁶¹

Yine “رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا” ³⁶² ([İbrahim -aleyhisselâm- dua etti] Rab-bim, onlara bir peygamber gönder) ayetini tefsir ederken şöyle demiştir:

³⁵⁵ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 432.

³⁵⁶ A'raf 172.

³⁵⁷ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 33.

³⁵⁸ İnsan 8.

³⁵⁹ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 741.

³⁶⁰ Kaf 16.

³⁶¹ Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 2, s. 527.

³⁶² Bakara 129.

“O, Muhammed'dir (s.a.a) . Bu sebeple Hazret buyurmuştur ki: Ben, babam İbrahim'in (a.s) isteği, İsa'nın (a.s) müjdesi ve annemin rüyasıyım...”³⁶³

Bazı ayetlerin altında kimi tarihsel mevzulara dayanmıştır. Mesela saldırgan ve isyancı grubun tanınması için Ammar b. Yasir'in Muaviye'nin ordusuna karşı savaşa katılmasıyla ilgili tarihin nakledilmesi gibi. Bu tarihsel rivayetle “وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا”³⁶⁴ (eğer müminlerden iki grup birbiriyle savaşırsa) ayetini şerh ve tefsir etmiştir.³⁶⁵

Eleştiri ve inceleme

Her ne kadar sözkonusu öğelerden tefsirde yararlanmak, *Reveşsinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklanan ve onunla betimlenen³⁶⁶ karineleri gözönünde bulundurma kuralına mutabık olsa da, onları kullanırken tefsirin dayanaklarının ilim veya ilmî olması kuralına (*Reveşsinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da beyan edilmiş beşinci kural)³⁶⁷ kulak asmamış, bu yüzden de bazı yerlerde, muteber olmayan, hatta pek çok rivayetin aykırı olduğu uydurma rivayeti delil getirmiş ve ona dayanmıştır. Mesela “وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ”³⁶⁸ ayetini tefsir ederken şöyle demiştir:

“ای تیقن داوود انما ابتلیناه بامرأة اوریا فاستغفر ربه بالتنصل عن ذنبه”³⁶⁹ (Davud, onu Uriya'nın karısıyla imtihan ettiğimizi kesin olarak anladı. Bunun üzerine günahından teberri ederek rabbinden bağışlanma diledi...)

Bu tefsirde Hazret-i Davud (a.s) için sözkonusu edilen fitneyi, Uriya'nın karısıyla tatbik ve tefsir etmiştir. Uriya'nın karısıyla ilgili kıssanın uydurma olduğu kesin olmasına rağmen³⁷⁰ bu kıssayı reddetmemesi bir yana, hatta onun zayıf ve muhtemel olduğuna bile değinmemiştir. Bilakis bu kıssayı apaçık ve kesin bir mevzuymuşçasına gündeme getirmiş-

³⁶³ *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 87.

³⁶⁴ Hucurat 9.

³⁶⁵ Bkz: *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 2, s. 519.

³⁶⁶ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşsinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 109-110.

³⁶⁷ Bkz: A.g.e., s. 215 ve 219.

³⁶⁸ Sad 24.

³⁶⁹ *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 2, s. 350-351.

³⁷⁰ Bkz: Babaî, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, Said b. Cübeyr, “Peygamberlerin ismet vasfıyla bağışlanmayan görüşler”.



tir. Bu tefsirde ilme veya ilmî olmaya dayanmamasının yanısıra, tefsirini uydurma olduğu bilinen habere bina etmiştir.

“وَإِنَّهُ لَعَلَّمِ لِلسَّاعَةِ”³⁷¹ (hiç kuşku yok o, kıyamet[in gelip çatması] içindir) ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: “Yani İsa (a.s) , büyük kıyametin [gelişinin] anlaşılacağı alametlerdendir. Çünkü onun [gökten] inmesi saatin şartlarındandır.” Bu açıklamanın ardından onun inişi ve Beytu’l-Makdis’e girişini betimleyen bir rivayete yer vermiş ve onu tevîl ettikten sonra şöyle demiştir: “Bu, Mehdi’nin İsa b. Meryem olması durumundadır. Nitekim hadiste şöyle denmektedir: **لا مهدي الا عيسى بن مريم** (İsa b. Meryem dışında [başka] bir mehdi mevcut değildir). Eğer Mehdi İsa’dan başkası ise Beytu’l-Makdis’e girişi, kutub makamından daha aşağıda müşahade mahalline ulaşmasıdır.”³⁷²

Delil gösterdiği “**لا مهدي الا عيسى بن مريم**” rivayeti Şia mezhebinin itikat ilkelerine ve Ehl-i Sünnet’in Hazret-i Mehdi (a.s) hakkındaki birçok rivayetine³⁷³ aykırıdır. Çünkü onu Peygamber’in (s.a.a) neslinden, Kureyşli, Hazret’in on ikinci halifesi ve İmam Hasan b. Ali Askeri’nin (a.s) oğlu olarak tanıtmaktadır. Zaten kendisi de Bakara suresinin ikinci ayetinin zeylinde İsa (a.s) ile Mehdi’nin (a.s) aynı kişi olmadığına delalet eden bir rivayet nakletmiştir.³⁷⁴ Burada bütün o rivayetleri bir kenara bırakıp sözkonusu rivayeti delil göstermiş ve rivayetin yanlışlığına değinmeksizin onu kayda geçmiştir.

Bazı yerlerde Kur’an’dan bir kelimeyi tefsir ederken kelimenin yapısı ve kökenini ele almış ve onu izah eden rivayetlere ilgi göstermemiştir. Mesela “**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ**”³⁷⁵ (Peygamberleri onlara dedi ki: Hiç kuşku yok onun hükümdarlığının işareti, içinde Rabbinizden sükûnet bulunan tabutu size getirmesidir) ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: “Daha sonra [Allah], padişahlığı

³⁷¹ Zuhurf 61.

³⁷² Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 2, s. 450-451.

³⁷³ Bu rivayetler için bkz: Milanî, Seyyid Muhammed Hâdi, *Kadetuna keyfe Na’rufuhum*, c. 7, s. 165-203. Sünen İbn Mace, *Kenzu’l-Ummal*, Sünen Tirmizi, *Yenabiu’l-Mevedde*, *Feraidu’l-Simtayn*, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Sünen Ebi Davud, *el-Tacu’l-Cami li’l-Usul* gibi eserlerden bu konuda birtakım rivayetler nakletmiştir.

³⁷⁴ Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim, c. 1, s. 14.

³⁷⁵ Bakara 248.

hak etmek için başka bir alamet bulunduğunu, onun da halkın ona itaati, kalplerde meydana getirdiği heybet ve vakar, gönüllerin onunla sükûnet bulması, insanların ona muhabbeti, onun buyruğu karşısında itaat ve boyun eğmeleri olduğunu beyan etmiştir. Bu, kadim Farsça'da "hura"³⁷⁶ denilen, padişahlara mahsus olmasından dolayı da "kiyan hura" olarak isimlendirilen ve sonraki dönem Farsça'da "fer"³⁷⁷ adı verilen şeydir. [Allah] onu "tabut" olarak adlandırmıştır. Yani [bahsi geçen] konular ona dönmektedir. Çünkü "tabut", fealut sigasından "tub" kökünden [dönmek] gelmektedir. Yani onun [tabut] tarafından, hükümdarlığının sabit olmasıyla dönen Talut'a ikrar, itaat, boyun eğme ve muhabbet, Allah'ın onu kalplerinize yerleştirmesi aracılığıyla sizin için ortaya çıkmaktadır... Yahut [hükümdarlığı hakettiğini anlamak için] ona rücu eden hükümdarlığının doğrulayıcısı nefsanî hal ve görünüş meydana gelmektedir.³⁷⁸

Bu tefsirden anlaşılan odur ki, bu ayette geçen "tabut"u, kelimenin kökeni ve yapısına dayanarak şu iki şeyden biri kabul etmiştir:

1) İsrailoğullarının Talut'a olan -Allah'ın kalplerine yerleştirdiği- saygı, itaat, bağlılık ve sevgisi.

2) Talut'un hükümdarlığının doğruluğuna delil ve nefsanî hal. Nitekim rivayetlerden, Hazret-i Musa'nın (a.s) annesinin Musa'yı (a.s) içine yerleştirip suya bıraktığı, İsrailoğullarının tazimde bulunduğu ve

³⁷⁶ Allah Teâlâ'nın, yarattıklarına taşırdığı ve onun sayesinde yaşama, konuşma ve üre -meye güç yetirdikleri nuru. (Logatname-i Dehhoda/Çev.)

³⁷⁷ Şan, azamet, ısıltı (Logatname-i Dehhoda/Çev.)

³⁷⁸ ثم بين ان استحقاق الكل له علامة اخرى وهى اذعان الخلق له و وقوع هيئته و وقاره القلوب و سكنون قلوبهم اليه و محبتهم له و قبولهم لامره على الطاعة و الانقياد و هو الذى كان يسميه الاعاجم من قدماء الفرس "خوره" و ما يختص بالملوك "كيان خوره" ثم من بعدهم سموه "فر" فقالوا: كان فر الملك فب افريدون و ذهب عن كياوس فر الملك فطلبوا من له الفر فوجدوا الملك المبارك كيخسرو و سماء التابوت اى ما يرجع اليه من الامور لان التابوت فعلوت من التوب اى يأتىكم من جهته ما يرجع فى ثبوت ملكه من الاذعان و الطاعة و انقياد و المحبة بقاء الله له ذلك فى قلوبكم كما قال النبى عليه السلام نصره بالرعب مسيرة شهر او ما يرجع اليه من الحالة النفسانية و الهيئة هذه له على صحة ملكه (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 1, s. 139).



onunla bereket aradığı, aynı zamanda Hazreti Musa'nın (a.s) tabletleri, zırhı ve asasının yeraldığı, meleklerin taşıdığı özel sandık olduğu anlaşılmaktadır.³⁷⁹ Bu tefsirde rivayetleri dikkate almaması ve tüm karineleri gözönünde bulundurma kuralına uymaması sonucunda "tabut" kelimesinin gerçek anlamından uzağa düşmüş ve rivayetlere aykırı bir manayı varsaymıştır.

Tefsirde bazen tabiat bilimlerinin verilerine de ilgi duymuş ve Kur'an'daki bazı mevzuların deneysel izahını yapmaya koyulmuştur. Bunların arasında Hazret-i Meryem'in (aleyhasselâm) hamile kalmasının bilimsel izahını yaparken şöyle der: "Tabiat ilimlerinde çocuğun oluşmasında erkeğin menisinin peynir mayası, kadının menisinin ise süt gibi olduğu ispatlanmıştır. Yani sentezleyicilik erkeğin menisinden, pıhtılaşma da sadece kadının menisindendir. Ama bunun anlamı, sentezleyiciliğin yalnızca erkeğin menisinde ve pıhtılaşma gücünün de sadece kadının menisinde bulunduğu değildir. Bilakis bunun manası şudur ki sentezleyicilik kuvveti erkeğin menisinde, pıhtılaştırıcı kuvvet de kadının menisinde daha güçlüdür... Dolayısıyla eğer kadının mizacı güçlü ve erilse [mert kadınların mizacında olduğu gibi] ve karaciğeri sıcaksa sağdaki menisi (dik tüpler) soldaki meniden daha sıcaktır. Bu ikisi rahimde birleştğinde rahmin mizacı da çekimde güçlü olursa sağ yandaki meni, erkeğin nutfesinin o ikisini bağlama yoğunluğunda gördüğü işi yerine getirir ve pıhtılaşmada kadının sol tarafındaki meni..."³⁸⁰

Kur'an-ı Kerim, Meryem'in kocasız hamile kalışını ilahî mucizelerden saymıştır. Bunun sebebi bilinmemektedir ve doğal da değildir. Aksi takdirde mucize olmazdı. Dolayısıyla bu mevzunun bilimsel izahını, deneysel teorilerin ifade edilmesine yarayan varsayıma dayalı bir görüşle yapmak doğru olmayacaktır ve Allah'ın ayetlerdeki muradını anlamanın kriteri kabul edilemez.

³⁷⁹ Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 518 ve 523, Bakara suresi 246 ve 250. ayetlerin zeyli, hadisler 2-4, 6-11, 13, 14 ve 16.

³⁸⁰ *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 2, s. 12-13.

• Mir'atu'l-Envar ve Mişkату'l-Esrar

Mutlak bâtinî tefsirler arasında sayabileceğimiz kitaplardan bir diğeri, Ebu'l-Hasan Amulî'nin (vefatı hicrî 1138)³⁸¹ yazdığı *Mir'atu'l-Envar ve Mişkату'l-Esrar*'dır. Çünkü müellif kitabın başında bu tefsiri yazmak-taki amacını, Kur'an'la ilgili bâtin rivayetlerini derlemek, kayıt altına al-mak ve sergilemek olarak bildirmiştir. Bu kitapta Masum İmamların (a.s) ayetlerin teviline ilişkin rivayetlerine yer vermektedir ve ayetleri o rivayet-lere göre gizli sırlarını izah edecek biçimde, gizli anlamları ve sembolik çehresi üzerindeki perdeyi kaldırarak tefsir edip kaleme almıştır. Hakla-rında rivayet bulamadığı ayetleri tefsir ederken genel ve mutlak rivayet-leri temel alarak içtihad etmiştir.³⁸² Bu tefsirin basılmış ve elimizde olan kısmı, tefsirin mukaddimesinin bir bölümü, Kur'an ilimlerine ait konu-lar ve rivayetlere dayanan ayet tevillerinin önemli bir kısmıdır.³⁸³

Ağabozorg Tehranî bu tefsirden *Mir'atu'l-Envar ve Mişkату'l-Esrar fi Tefsiri'l-Kur'an* şeklinde söz etmiş ve şöyle demiştir: “Ona bazen *Mişkату'l-Envar* da denmektedir.”³⁸⁴ Ama müellifin kendisi mukaddimede onu *Mir'atu'l-Envar ve Mişkату'l-Esrar* olarak adlandırmıştır.³⁸⁵

Ağabozorg Tehranî'nin verdiği bilgilerden anlaşılan odur ki, bu tef-sirin toplanmış hali iki cilttir. Birinci ciltte tefsirin mukaddimleri yeral-maktadır. İkinci cilt ise Hamd suresinden başlayan (ve Hac Mirza Hüseyin Nuri'nin nüshasına göre Bakara suresinin ortalarına kadar, diğer bir nüshada ise Nisa suresinin 4. ayetine kadar devam eden) ayetlerin rivayet-lerin metnine göre tefsiridir. Kitabın tefsirin mukaddimleri hakkındaki cildi 1882 yılında İran'da basılmıştır.³⁸⁶ Ayetlerin tefsirine dair ve takdime

³⁸¹ Ağabozorg Tehranî onun hakkında şöyle demiştir:

“المتوفى سنة كما ارخه بعض احفاده على ظهر ”الفوائد الغروية“ تأليف المولى ابى الحسن”
(*el-Zeria*, c. 2, s. 371, madde 1498, el-İntisab kitabını tanıtırken).

³⁸² Bkz: Amulî, Ebu'l-Hasan, *Mir'atu'l-Envâr ve Mişkату'l-Esrar*, s. 6-7.

³⁸³ Tamamı 553 sayfa olan kitabın son baskısında 466 sayfası ayetlerin teviline dairdir. Kitabın kalan kısmı ise Kur'an ilimlerine ait konulardır ve Kur'an'ın zâhir tefsiri yok-tur. Bu nedenle bu kitabın bâtinî tefsirler arasında zikredilmesi aykırılık oluşturma-maktadır.

³⁸⁴ Bkz: Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 20, s. 264, madde 2893).

³⁸⁵ Amulî, *Mir'atu'l-Envâr*, s. 7.

³⁸⁶ Hac Mirza Hüseyin Nuri birinci baskının yılını 1874 olarak zikretmiştir. (Bkz: Nuri, *Müstedreku'l-Vesail*, c. 3, haşiye s. 385).



ilişkin birinci ciltten daha hacimli olan cilt ise elyazma olarak kalmıştır. Ağabozorg Tehranî, Bakara suresinin ortalarına kadar olan nüshasını Samarra'da Mirza Muhammed Tehranî Askerî'nin kütüphanesinde, Nisa suresi 4. ayete kadar olan diğer nüshayı ise [Necefte] Şeyh Ali Kaşifu'l-Gıta'nın kütüphanesinde görmüştür.³⁸⁷ Muhaddis Nuri'nin söylediğine göre elyazma nüshası müellifin el yazısıyla Sahib Cevahir'in kütüphanesinde mevcut olan³⁸⁸ birinci cilt şu ana kadar birkaç kez Seyyid Haşim Bahranî'nin *Tefsiru Burhan*'ına mukaddime olarak basılmıştır.³⁸⁹ En yeni baskısı *Mukaddimetu Tefsiri'l-Burhan el-Musemmat bi-Mir'ati'l-Envar ve Mişkati'l-Esrar* adıyla 592 sayfa olarak 1998'de Beyrut'ta gerçekleştirilmiştir. Bu baskının ayrıcalığı, ayet ve rivayetlerin referanslarının ve bazı zor kelimelerin anlamının sayfa altlarında açıklanmış olmasıdır. Bu çalışmada kaynağımız da işte bu baskıdır. Fakat kitaptan nakledilen mevzuların adresini belirtirken ondan *Mir'atu'l-Envar* olarak söz etmekteyiz. Hatırlatmak gerekir ki, bu kitap *Tefsiru Burhan*'ın mukaddimesi olarak telif edilmemiştir ve içerik bakımından da onunla hiçbir ilgisi yoktur. Kitabın *Mukaddimetu Tefsiri'l-Burhan* şeklinde adlandırılması, onu ilk kez basanın *Tefsiru Burhan*'a dâhil ederek ve *Mukaddimetu Tefsiri'l-Burhan* adıyla neşretmesinden kaynaklanmaktadır.³⁹⁰ Sonraki baskılarda da bu uygulama devam etmiştir.

Kitabın Genel Yapısı

Tefsire giriş mahiyetinde olan *Mir'atu'l-Envar*'ın matbu cildi, bir önsöz, üç mukaddime ve bir hatime şeklindedir. Önsözde, Kur'an'ın her ayeti ve cümlesinin zâhir ve bâtını, hatta yedi ve yetmiş bâtını ve ayet tevilleri bulunduğu, üstelik de tenzil ve tefsirin çoğunun da Peygamber ve Mutahhar İmamların (a.s) şanı ve faziletine dair olduğu, müfessirlerin de

³⁸⁷ Bkz: Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 20, s. 264 ve 265.

³⁸⁸ Bkz: Nuri, *Müstedreku'l-Vesail*, c. 3, haşiye s. 385.

³⁸⁹ 1874 veya 1882'deki birinci baskıya ilaveten 1972'de Tahran'da İlmiyye-i Kum ma - baasında ve 1998'de Beyrut'ta yeniden basılmıştır.

³⁹⁰ Hac Mirza Hüseyin Nuri şöyle buyurmuştur: "Tahran'a seyahatlerimden birisinde Seyyid Haşim Bahranî'nin *Tefsiru Burhan*'ını basmaya karar vermiş devlet erkânından bir şahıs, bendeki *Tefsiru Mir'ati'l-Envâr*'ın girişine ilişkin ciltten bir nüshayı *Tefsiru Burhan*'a ilave etmek üzere benden aldı..." (Bkz: *Müstedreku'l-Vesail*, c. 3, haşiye s. 385).

onun pek azından başkasını açıklamadıklarına değinerek bu kitabın telif edilmesinin maksadının, Kur'an'ın bâtınıyla ilgili rivayetleri toplamak, kayda geçmek ve sergilemek olduğunu açıklamıştır.³⁹¹

Birinci mukaddime, Kur'an'ın bâtınının, velayet ve imamete davetle irtibatlı konularla ilgili olduğunu beyan etmektedir. Tıpkı Kur'an'ın zâhirinin nübüvvet ve risaletle ilgili olması gibi. Bu mukaddimenin mevzuları üç makalede açıklanmıştır. Birinci ve ikinci makalenin her birinin beş bölümü vardır.

İkinci mukaddime, (müellifin inancına göre) Kur'an'da değişiklik meydana geldiği ve bunun da Kur'an'da imamet ve velayete irşad, Ehl-i Beyt'in (a.s) fazileti ve Masum İmamlara itaatin gerekliliğinin bâtın ve tevil yoluyla olmasına, buna mecaz, sembol ve ima ile işaret edilmesine yol açtığını beyana dairdir. Bu mukaddimenin dört bölümü vardır. Her birinde Şii ve Sünnî tarikle gelmiş tahrif rivayetleri zikredilmiş ve âlimlerin tahrifi kabul ve inkâr konusundaki görüşü incelenmiştir.

Üçüncü mukaddime, ya içerikleri İmamlardan nakledilmiş ya da teviline ilişkin özel bir nas bulunmayan ayetler için bazı rivayetlerden çıkarılmış tevillerin bir kısmını izaha dairdir. Kitabın asıl bölümünü oluşturan bu mukaddime³⁹² iki makale içermektedir: Birinci makale, müellifin önemlerine binaen ve faydalarının büyük olması nedeniyle ayrıca zikretmeyi gerekli gördüğü, her ne kadar kimileri zorlamayla da olsa lugat bakımından mecaza dâhil edilebilirse de çoğu akli mecazlar, isnadda mecaz, kinaye ve ima kabilinden özel tevilleri beyan hakkındadır. Bu makalenin içeriği yedi bölüm ve bir zeyl biçiminde beyan edilmiştir. İkinci makale, naslarda beyan edilmiş konular dışında kalan genel tevilleri beyan hakkındadır. Bu makalede Kur'an'dan bazı kelimeleri alfabe sırasıyla zikretmiş ve onların, rivayetteki bazı konularda açıklanan ama hakkında rivayet bulunmayan başka konulara da genellenebilecek uygun tevilini beyan etmiştir. Bu kelimeler “الاب”den başlamış ve “اليد”le son bulmuştur.

Hatimenin de iki bölümü vardır: Birinci bölüm, Kur'an'daki hurufu mukattaa harflerinin tevilı hakkında gelmiş rivayetler ve bazı âlimlerin

³⁹¹ Bkz: Amulî, *Mir'atu'l-Envâr*, s. 6-7.

³⁹² Bu mukaddime Beyrut baskısında (1998) 466 sayfadır.



bu konudaki şerhini beyana dairdir. İkinci bölüm sırasıyla aşağıdaki sekiz faydayı beyan içindir:

1. Bir kelime ve izahı için muhtelif tevillerin çok sayıda olması.
2. Önsözde işaret etmesine ilaveten bu tefsirdeki metodunu açıklamak.
3. Kur'an'daki haram ve helallerin bătınından muradın ne olduğunun beyanı.
4. Bu kitapta zâhirlere bakılmadığı ve maksadın tevilleri açıklamak olduğu, çünkü tefsirlerin tamamı veya çoğunun bundan bahsetmediğinin beyanı.
5. Müellifin bu tefsirde manada mecaza veya metaforlar gibi izahlardan isnad ve diğerlerine dayandığını beyan.
6. Müellifin bu kitapta hadisleri nakletme metodu ve bununla ilgili meseleleri beyan.
7. Bu kitaptaki tevillerin rivayetleri temel aldığı.
8. Ricat rivayetlerini beyan.

Müellif

Mir'atu'l-Envar'ın bu cildi, ilk baskısında, tanınmayan biri olan "Abdullatif Gazrunî" adıyla yayınlanmıştır. Fakat sonraki baskılarda "Ebu'l-Hasan Amulî" adı yer almış, son baskıda da cildin üzerinde müellifinden "el-Âlimu'l-Celil Ebu'l-Hasan b. Muhammed Tahir el-Amulî el-Nebatî el-Fetunî min A'lami'l-Karnî's-Sani Aşer" şeklinde bahsedilmiştir. Ünlü Şia kitabiyatçısının -Ağabozorg Tehranî- ve onun üstadı Hac Mirza Hüseyin Nuri'nin bu kitabın müellifi hakkında açıkladıklarından müellifi Ebu'l-Hasan Amulî'nin hicrî 1140'ların sonunda vefat ettiği ve birinci baskıda kitabın Abdullatif Gazrunî'ye nispetinin hata olduğu anlaşılmaktadır. Ağabozorg Tehranî bu kitabın müellifinden "el-Mevla el-Şerif el-Adl Ebi'l-Hasan b. el-Şeyh Muhammed Tahir b. el-Şeyh Abdulhamid b. Musa b. Ali b. Ma'suk b. Abdulhamid el-Fetunisel-Nebatî el-Amulî el-İsfahanî el-Garevî" olarak bahsetmiş ve onu Emir Muhammed Salih Hatunâbâdî'nin -Allame Meclisî'nin damadı ve Sahib Cevahir'in (Şeyh Muhammed Hasan Necefi) anne tarafından dedesi, hicrî 1140'larda vefat etti- kızkardeşinin

oğlu olarak tanıtmıştır. Kitabın Şeyh Abdullatif Gazrunî'ye nispetinin ise yayıncının cahilliğinden kaynaklandığını belirtmiştir.³⁹³

Hac Mirza Hasan Nuri de Ebu'l-Hasan Amulî'yi tanıtırken;
 ”افقه المحدثين و اكمل الريانيين... افضل اهل عصره و اطولهم باعا صاحب
 تفسير مرآة الانوار“

cümlesini kullanmış ve haşiyede, bu tefsirin mukaddimelerini içeren cildin, müellifin el yazısıyla torunu Sahib Cevahir el-Kelâm'ın kütüphanesinde mevcut olduğunu bildirmiştir. Kitabın Abdullatif Gazrunî'ye nispet edilmesini ise yeni ortaya çıkmış bir şey ve Latifin hırsızlıklarından saymış ve eserin çalınmasının öyküsünü tafsilatlı olarak anlatmıştır.³⁹⁴

Müellifin, yüksek ilmî mertebesini ve üstünlüğünü gösteren Şerhu'l-Sahife³⁹⁵, el-İntisab³⁹⁶, imamet mevzuunda Diyau'l-Âlemin³⁹⁷, el-Fevaidu'l-Gereviyye³⁹⁸, Kaşanî'nin Mefatihü'l-Hadis'ine şerh olan Şeriatu's-Şia ve Delailu's-Şeria³⁹⁹, Şerh ala Kifayeti's-Sebzivari⁴⁰⁰, Risaletun fi'r-Rıdai⁴⁰¹, Kummî'lerden çok sayıda tercüme ve onların cebr ve teşbih akaidinden beri olduğunu ispat dair Tenzihu'l-Kummiyyin⁴⁰² gibi başka telifleri de bildirilmiştir. Onun rivayetdeki meşayih Hatunâbâdî, Allame Meclisî, Şeyh Hürr Amulî ve Seyyid Cezayirî idi.⁴⁰³ Bu kitapta Allame Meclisî'den “Şeyhuna el-Allame” şeklinde ve bazen de “Şeyhuna el-Allame Bakıru Ulumi Ehli'l-Beyt ve Hadimu Ehadisi Âl-i Muhammed (s.a.a)” ve benzer biçimlerde bahsetmiştir.⁴⁰⁴

³⁹³ Bkz: Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 20, s. 264.

³⁹⁴ Bkz: Nuri, *Müstedreku'l-Vesail*, eski baskı, c. 3, s. 385.

³⁹⁵ Bkz: Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 13, s. 346, madde 283.

³⁹⁶ Bkz: A.g.e., c. 2, s. 371, madde 1498; Müderris Tebrizî, *Reyhanetu'l-Edeb*, c. 3, s. 212.

³⁹⁷ Bkz: Ağabozorg Tehranî, a.g.e., c. 15, s. 124, madde 840; Nuri, *Müstedreku'l-Vesail*, c. 3, s. 385; *Reyhanetu'l-Edeb*, c. 3, s. 212.

³⁹⁸ Bkz: Sadr, Seyyid Hasan, *Tekmiletu Emeli'l-Âmal*, s. 443, madde 435; Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria*, c. 2, s. 271, madde 498, “el-İntisab”ı tanıtırken.

³⁹⁹ Bkz: Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-Âmal*, s. 443.

⁴⁰⁰ Bkz: Aynı yer.

⁴⁰¹ Bkz: Aynı yer.

⁴⁰² Bkz: Müderris Tebrizî, *Reyhanetu'l-Edeb*, c. 3, s. 212; Kummî, *Elkeni ve'l-Elkab*, c. 1, s. 51.

⁴⁰³ Bkz: Kummî, *Elkeni ve'l-Elkab*, c. 1, s. 51.

⁴⁰⁴ Bkz: Amulî, *Mir'atu'l-Envâr*, s. 38, 48, 84 ve 103.



Müellifin Tefsir Ekolü

Bu kitabın ilk sayfalarına ve ayetlerin tevili için beyan ettiği ilk mukaddimeye bakıldığında tefsir ekolünün (Kur'an hakkındaki görüşü, onun zâhir ve bâtınını tefsir etmenin niteliği) aşağıdaki öğeleri kapsadığı anlaşılmaktadır:

1. Kur'an'ın zâhir ve bâtını, tefsir ve tevilinin bulunduğunu düşünmektedir.

2. Zâhiri ve bâtınıyla Kur'an'ın bütün manalarının kâmil bilgisinin Peygamber'e (s.a.a) ve Masum İmamlara (a.s) özgü olduğuna inanmaktadır.

3. Kur'an'ın zâhir ve bâtınının tefsirini anlamada rivayetlerin temel rolü olduğuna kaildir. Fakat müfessirin ayetlerin manasını anlamasının rivayetlerle sınırlı olmadığını düşünmekte ve rivayetleri temel alarak içtihad etmeyi, hatta ayetlerin tevilini caiz görmektedir.

Dolayısıyla denebilir ki her ne kadar tefsiri mutlak bâtınî tefsir ise de -çünkü bu tefsirde sözünün eksenini Kur'an'ın bâtınlarını ve gizli tevillerini beyandır- Kur'an'ın zâhir ve bâtınını anlamadaki tefsir ekolü, içtihadî-rivayet okuldur.

Bu iddiayı teyid eden cümlelerinden bir bölümü şöyledir:

- Kitabın başında şöyle demiştir: “En aşikâr, en açık ve en meşhur konulardan biri de Allah'ın Kitabından her ayet ve her cümlenin zâhir ve bâtını, tefsir ve tevilinin bulunmasıdır. Hatta -müstefiz rivayetlerde⁴⁰⁵ görüldüğü gibi- her ayet ve cümlenin yedi ve yetmiş bâtını vardır.”⁴⁰⁶

- Birinci makalenin dördüncü bölümünde birinci mukaddime şöyle demiştir: “...[Kur'an'ın] zâhirini inkâr eden kimse kâfirdir, Bâtınîye mezhebinin yaptığı gibi bâtınını ikrar etse bile... Bunun aksi, yani bâtını inkâr ve zâhiri ikrar da böyledir. Bilakis Kur'an'ın tefsir ve teviline dair İmamlardan (a.s) nakledilmiş hiçbir şeyi inkâra cüret etmemek her mümine şarttır, isterse onun manasını anlamasın ve maksadını idrak edemesin.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Müstefiz hadis: Apaçık söz, yaygınlaşmış, meşhur. (Münteha'l-Ereb'ten nakille Logatname-i Dehhoda/Çev.).

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 6.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 21-22.

- Hatimenin dördüncü faydasında, Kur'an'ın zâhir ve bâtınına iman-
nın vacipliğini vurguladıktan, zâhir ve bâtının her ikisinin de Allah
Teâlâ'nın maksadı olduğuna işaret ettikten sonra bu kitapta sözün eksenini,
Kur'an'ın bâtınlarını ve gizli tevillerini beyan olarak tespit edip Kur'an'ın
zâhirini açıklamada tafsilata girmemesinin sebebini, tedavüldeki tefsirle-
rin Kur'an'ın zâhirini beyanı kapsadığı ama çoğunun Kur'an'ın bâtın an-
lamlarından boş olduğu şeklinde izah etmiş ve şöyle demiştir: “Bundan
dolayı bu kitapta tevil ve Kur'an'ın bâtınına yöneldiğimizi gören kimse
bizim de Bâtûniyye ve benzerleri gibi -laenehumullah- Kur'an'ın manala-
rını, sadece beyan ettiklerimizle sınırlandırmaya itikat ettiğimiz vehmiyle
bize hakarete acele davranmamalıdır.”⁴⁰⁸

- Birinci mukaddimede ilk makalenin beşinci bölümünü, Kur'an'ın
tevil ilminin, hatta tamamının Ehl-i Beyt'in (a.s) nezdinde olduğuna de-
lalet eden şeyleri beyana ayırmış ve şöyle demiştir: “Bil ki, Peygamber ve
İmamların Kur'an'ın bütün mana ve izahlarından, zâhir ve bâtınından,
tenzil ve tevilinden haberdar olduğunda tereddüt yoktur. Çünkü on-
lar, kitabın tüm ilminin yanlarında olduğu kimselerdir.”⁴⁰⁹ Birkaç ri-
vayet naklettikten sonra da şöyle demiştir: “Şüphe yok ki, onlardan
[Peygamber (s.a.a) ve İmamlar [aleyhimüsselâm]] başkasının ilim ve
anlayışının, onların irşadı olmaksızın çoğu zâhir tefsirin bile idrak sa-
hasına ulaşmada eksik ve yetersizken, nerede kaldı bâtın ve tevillerini
kavrayabilsinler.”⁴¹⁰

- Kitabın başında Kur'an'daki bâtın ve tevillere ilişkin rivayetlerin
çokluğu ve dağınıklığına, müfessirlerin de bunları zikretmedeki suskun-
luğuna değinerek şöyle demiştir:

“Allah'tan hayır talep edip yardım istedikten sonra, o rivayetleri der-
leyip kaleme almayı ve ayetleri tefsir edip dile getirmeyi zarif bir ifade, es-
tetik bir biçim, güzel bir sıralama ve özet bir metodla beyana başlayarak
ayet ve rivayetlerin saf maksadını, gizli sırlarını izah edecek ve içindeki
hazinelere ulaşma yolunu açıklayacak biçimde ve sembollerinin üzerin-

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 566.

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 566.

⁴¹⁰ A.g.e., s. 28.



deki perdeyi kaldırarak izah ettim.”⁴¹¹ Sonra birkaç cümleinin ardından şöyle demiştir:

”و قد جعلت على نفسى فى الايات التى لم اعثر فيها على نص يفسرها
ان اجتهد فى تفسيرها على وفق الاخبار العامة المطلقة التى يمكن استعمال
تفسيرها منها“⁴¹²

(Tefsir edecek özel bir nas bulamadığım ayetlerde bunları tefsir ederken ayetlerin tefsirini çıkarmamın mümkün olabileceği genel ve mutlak rivayetlere göre içtihadla bulunmayı uhdeme aldım).

Eleştiri ve inceleme

Kur'an'ın zâhir ve bâtını bulduğu ve her ikisinin de Allah Teâlâ'nın maksadı olduğu, ayrıca Kur'an'ın tüm manalarına ilişkin kâmil ilmin Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlarda (a.s) bulunduğu ve Kur'an'ın bâtını anlamada aslı rolü rivayetlerin üstlendiğine inanmak, mukaddimede ifade edilen incelemeye göre müellifin tefsir ekolünün ve aynı zamanda Kur'an'ın bâtını ve anlaşılmasıyla ilgili görüşünün güçlü noktalarındandır. Fakat onun ekolü ve görüşünde aşağıda değineceğimiz bazı zaafılar da mevcuttur:

1. Şöyle demektedir: “Müstefiz rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla her ayetin ve ondan bir cümleinin yedi ve yetmiş bâtını vardır.”⁴¹³ Fakat Kur'an ayetleri ve cümlelerinin yetmiş bâtına sahip olduğuna delalet eden hiçbir rivayete yer vermemiştir. Biz de buna delalet eden bir rivayet bulamadık. Yedi bâtının varlığına birtakım rivayetler delalet ediyorsa da⁴¹⁴ ve kendisi de bu rivayetleri zikretmişse de⁴¹⁵ ona göre görüş tercih edeceğimiz veya en azından kesin haber verebileceğimiz muteber bir rivayet bulamadık. Onun zikrettiği rivayetler arasında da senedi muteber bir rivayet görülmemektedir.

⁴¹¹ A.g.e., s. 7.

⁴¹² Aynı yer.

⁴¹³ “بل لكل واحدة منها كى يظهر من الاخبار المستفيضة سبعة و سبعون بطناً” (a.g.e., s. 6).

⁴¹⁴ Bkz: Babaî, Ali Ekber, “Bâun-i Kur'an-i Kerim”. *Ma'rifet* dergisi, sayı 26, s. 12-13.

⁴¹⁵ Amulî, *Mir'atu'l-Envâr*, s. 10 ve 11.

2. Kur'an'ın bâtınını ve tevili anlamak için yapılacak içtihad eğer Kur'an'ın ayet ve kelimelerinin teviline delalet eden rivayetler araştırılmış, senedleri incelenmiş, itibar, kuvvet ve zayıflık ölçütleri belirlenmiş, rivayetlerin mana ve muradına karineler gözönünde bulundurularak ve rivayetlerin bütünü ele alınarak ulaşılmış, ayetlerin teviline delaletleri aşikâr ve bâtınî tefsirin sıhhati için tahkik edilmiş kriterlere mutabık olan çelişkisiz muteber rivayet veya rivayetlere dayanarak ayetlerin bâtınî manalarını beyan etme biçimindeyse söz konusu içtihad haklı ve kabul edilebilirdir. Ama müellifin cümlesinden anlaşılan, içtihad derken kasdettiği şeyin, bazı ayetlerin tevili hakkında gelmiş veya ayetlerin tevili için olmayıp içerikleri bazı ayetlerin teviline uygun düşen rivayetlerden, tevilleri için rivayet zikredilmemiş ayetlerin tevilinin elde edilebilecek olmasıdır.⁴¹⁶ Bâtının tefsirinin sıhhat kriterini incelerken söylenenler hatırlanırsa⁴¹⁷ böyle bir içtihadın sahih ve makbul olmadığı anlaşılabilecektir. Mesela İmamları (a.s) ziyaret sırasında söylenen “يا فلک النجاة” cümlesinden, Kur'an ayetlerindeki “الفلک” kelimesinin İmamlar (a.s) ile tevil edilebileceğini içtihad etmiştir⁴¹⁸ ama böyle bir içtihadın bâtıl olduğu ortadadır. Çünkü o cümleden, Kur'an'da nerede “الفلک” kelimesi kullanıldıysa Allah Teâlâ'nın ondan Mutahhar İmamları (a.s) kasdettiği sonucu nasıl çıkarılabilir. Bu iddia ihtimal dâhilinde olsa bile.

Müellifin Tefsir Metodu

Daha önce geçtiği gibi, Hamd suresinden başlayıp Bakara suresinin ortalarına veya Nisa suresi 4. ayete kadar olan ayetlerin tefsirini içeren kitabın ikinci cildi basılmamıştır ve elimizde yoktur. Bu yüzden buradan tefsir metodunu çıkaramıyoruz. Fakat tefsirin mukaddimelerinin yer aldığı birinci cilt basılmıştır ve cildin asıl bölümünü oluşturan üçüncü mukaddime Kur'an'daki kelimelerin bâtınî anlamları ve teviline dairdir. Buradan müellifin ayetlerin bâtınını tevil ve tefsir metodunu büyük ölçüde

⁴¹⁶ Bkz: A.g.e., s. 7 ve 564.

⁴¹⁷ Bkz: Bu kitap, “Kur'an'ın bâtının tefsirin sıhhat kriteri” bölümü.

⁴¹⁸ Şöyle buyurmuştur: “بل ربما نؤول بعض الآيات على وفق خبر او مضمون مناسب لتأويلها و ان لم يرد ذلك فى تأويلها كما نؤول الفلك مثلا بهم عليهم السلام فى ماورد فى الزيارات يا فلک النجاة” (Amulî, *Mir'atu'l-Envâr*, s. 564).



anlayabiliyoruz. Üçüncü mukaddimenin başlangıcında, bu kitapta yer verdiği tevillerin kısımlarını açıklarken şöyle demiştir: “Bil ki Mutahhar İmamların (a.s) haberlerinden elde ettiğimiz teviller üç kısımdır:

1. Bir tek konuda zikredilmiş ve ondan başka bir konuda geçerli olmayan ve belirtildiği yer de bahsi geçen konu olan bir ayet veya kelimeye has tevil.

2. Kur'an'dan bir ayet ve kelime konusunda yapılmış, fakat o konu dışında da geçerli olan, hatta bazen genel olarak ifade edilen teviller. Bu kısım tevilleri nassıyla birlikte ve zikredildiği yere işaret ederek bu mukaddimede belirteceğiz.

3. [Özel bir] ayeti tevil ederken geçmeyen ama ayetler konusunda geçerli [ve onlara uygulanabilir olan] kısım. “نحن يدالله” rivayeti gibi [Kur'an'dan hiçbir ayet konusunda söylenmemiş olmakla birlikte ayetlerin tevil için geçerlidir. Çünkü ayetlerde geçen “يدالله” kelimesinin tevilini rivayetten anlamak mümkündür].⁴¹⁹

Bu açıklamadan, ayet ve kelimeleri tevil ederken dayanağının her yerde rivayetler veya ona benzer, dua ve ziyaretler kabilinden şeyler olduğu anlaşılmaktadır.⁴²⁰ Fakat bazı ayet ve kelimelerde dayanak, hususen o ayet ve kelimelere dair nakledilmiş rivayettir. Kimisinde ise dayanak, ona benzer ayet ve kelimeleri tevil ederken özel veya genel tarzda nakledilmiş rivayettir. Bazısında da dayanak, Kur'an'dan bir ayet ve kelimeyi teville dair aktarılmamış ama ondan ayet ve kelimeleri tevil için yararlanılabilecek dua veya ziyaretlerdir.

Mukaddimenin ikinci makalesinde Kur'an'dan bazı kelimeleri alfabe sırasında göre ve lugat kitaplarının metoduyla zikretmekte ve sözlük anlamlarına değindikten sonra onlar için konu edilmesi mümkün tevilini açıklamaktadır. O kelimeler için mümkün tevilini ifade ederken bazen kelimenin Kur'an'da geçen manasını ve eşanlamısını belirtmekte ve şöyle demektedir: “Rivayette o kelime için geçen tevil, bu kelimenin de tevilini gösteriyor olabilir.” Mesela “الاب” hakkında şöyle demiştir: “Bu kelime المرعى kelimesiyle ve hayvanlar için çeşitli bitkilerle tefsir edilmiştir. Öyleyse onun

⁴¹⁹ Bkz: A.g.e., s. 88.

⁴²⁰ Hatimenin yedinci faydasında da bu noktayı izah etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 567).

tevilini **المرعى**yi tevil ederken söylenenlerden çıkartabiliriz.” **الأربة**” konusunda şöyle demiştir: “Bu, ihtiyaç manasına gelmektedir. Bazıları ise ona akıl ve iyi anlama manasını vermiştir. **العاقل** kelimesinden anlaşılan tevil, genellikle bu kelimenin **[الأربة]** tevilı olarak da kullanılmaktadır.”⁴²¹ Kimi zaman, içinde Kur’an’dan bir kelimenin zikredilerek özel kişilerle tefsir edilen ve tevilinin imkânı da ancak rivayette beyan edilenlerle rivayetten çıkartılabilecek bir rivayete yer vermiştir. Mesela **“الاقواب”** kelimesi hakkında Saduk’un *el-Fedailu’s-Şia*’sından Allah Rasulü’nün (s.a.a) **“يا على اهل مودتك كل اقواب حفيظ”** buyurduğu bir rivayet nakletmiş ve şöyle demiştir: “Bu hadisten, **الاقواب** ın, [bu hadiste] zikredilmiş kimse-lerle tevil edilebileceği anlaşılmaktadır.”⁴²² Bazen Kur’an’dan bir kelimeyi zikrettikten sonra kelimenin kullanıldığı bazı yerlerde belli bir şahısla tevil edildiği rivayete yer vermekte ve şöyle demektedir: “Bu tevil, kelimenin Kur’an’da geçtiği ve bu teville uygun düşen diğer yerlerde de geçerli görülebilir.” Mesela **“الأنثى”** kelimesi için şöyle demiştir: “Bazı yerlerde **الأنثى**’nın tevilinin Hazret-i Fatıma (aleyhasselâm) olduğu rivayet edilmiştir. Nitekim İbn Şehrâşub’un *Menakıb*’ında İmam Bakır’dan (a.s) **وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى** ayeti hakkında şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

الذكر امير المؤمنين عليه السلام و الانثى فاطمة عليها السلام.

Belki de bu tevilin, **الأنثى**’nın kullanıldığı] ve bu teville uygun düşen diğer yerlere de uygulanması, bazı mümineleri kapsayarak mümkün olabilir...”⁴²³

Bu durumlar üzerine yaptığı açıklama da onun Kur’an ayetlerini ve kelimeleri tevil ederken hakkında rivayet ulaşılmış yerlerle yetinmediğini, bilakis kullanıldığı bazı yerlerde Kur’an’daki kelime için beyan edilen tevilı, kullanıldığı diğer yerlere de, hatta eşanlamlılarına da genellemektedir. Bazen de hiçbir ayetin tevilı için zikredilmemiş bir rivayete dayanarak ayetleri tevil etmektedir.

Müellifin bu tefsiri yazmaktaki asıl maksadı ayetlerin bâtınî mana ve tevillerini açıklamaktır. Fakat bu makaledeki ifadelerinden (bazı örnekleri

⁴²¹ A.g.e., s. 117.

⁴²² Aynı yer.

⁴²³ Amulî, *Mir’atu’l-Envâr*, s. 118.



zikredildi) ve hatimenin dördüncü faydasında beyan edilenlerden anlaşılan odur ki bazı yerlerde kelimelerin lugat manasına ve ayetlerin zâhir tefsirine de özetle değinmiştir. Söz konusu faydayı yazarken şöyle demiştir: “Tafsilata girerek kitabın asli maksadından uzaklaşmamak ve sözü uzatmaktan kaçınmak için Kur’an’ın zâhirleriyle ilgili olan kısma girmedim. Fakat çoğu yerde [ayetlerin] zâhirdeki muradını özetle ortaya koyacak şekilde sözümüzü söyledik.”⁴²⁴

Hatimenin birinci faydasındaki sözlerinden, ayet ve kelimeleri tevildeki metodunun çoğu yerde onları ihtimal biçiminde zikretmek olduğu anlaşılmaktadır. Hatta şöyle demektedir: “İzah getirmeksizin muhtemel olduğunu belirttiğim teviller, ancak kesin olduğunu açıkladığım veya karineleri hesaba katarak [doğruluğuna] kesin ve aşikâr delil bulunan yerlerde ihtimaldir.”⁴²⁵

Hatimenin beşinci faydasından, onun ayet ve kelimeleri tevil ederken rivayetleri zikretmekle yetinmediği, bilakis izah ve yoruma ihtiyaç duyulan yerlerde izah getirdiği ve tevil yorumunu da açıkladığı anlaşılmaktadır. Kimi zaman naklettiği rivayetin senedinin sahliliğine işaret etmişse de⁴²⁶ rivayetleri nakilde hâkim metodu -hatimenin ikinci bölümünde açıklandığı gibi- rivayetleri mürsel ve sened durumunu zikretmeden nakletmek ve onları izah ederken aşğıdaki unsurlara dayanmaktadır:

1) Kitap rivayetlerin senedinin belirtilmesini kapsamamaktadır. 2) Bazı rivayetler diğr bazılarını teyit etmekte ve rivayetlerin ekserisi İmamdan çıkışını destekleyecek biçimde nakledilmiştir. 3) Rivayetlerin çoğunun metni, hakikat olduklarına delalet edecek karineler içermektedir. 4) Bu rivayetler, Kur’an’ın tevilinin tamamen İmamlar ve onların velayeti hakkında olduğuna delalet eden rivayetler olarak anlaşıldığında doğruluklarına şüphe kalmamakta ve değrleri manevî mütevatir seviyesine çıkmakta, sonuç itibariyle de mürsel olsalar bile veya sened itibariyle ya da kitap bakımından zayıf bulunsalar dahi onları kabul etmek vacip olmaktadır. 5) Pek çok rivayet İmamlardan (a.s) ulaşanları red ve inkâr etmenin

⁴²⁴ A.g.e., s. 566.

⁴²⁵ Bkz: A.g.e., s. 564.

⁴²⁶ Bkz: A.g.e., s. 9 ve 26.

caiz olmadığına ve ona teslim olmak gerektiğine delalet etmektedir. Eğer manasını anlayamıyorsa ilmini İmamlara (a.s) döndürmeliyiz.⁴²⁷

Hatimenin birinci bölümünü mukattaa harflerinin teviline dair bize ulaşanların bir kısmını beyan etmeye ayırmıştır. Bu bölümde açıkladığı noktalardan biri şudur ki, surelerin başındaki mukattaa harflerinin sayısı, tekrarlar hesaba katılmazsa On Dört Masumun (Peygamber, Fatıma ve On İki İmam, salavatullahi aleyhim ecmain) sayısınca on dört tanedir ve sırlar arasında, bu harflerin “صراط عليّ حقّ نمسكه” ve “صراط عليّ حقّ نمسكه” ifadesiyle uyumlu olması vardır.⁴²⁸

İnceleme ve eleştiri

Ayetlerin tevili herhangi bir rivayete dayanarak zikretmesi, rivayet dayanağı olmaksızın tevil beyan etmekten kaçınması ve doğruluğuna kesin delil bulunan yerler dışında tevilleri ihtimal olarak belirtmesi metodunun güçlü noktalarındandır ve ona yöneltilecek eleştirilerin zeminini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Fakat bununla birlikte onun tefsir metodunda aşağıda değinilmiş birtakım zaafılar da vardır:

1. Bazı ayetlerin rivayetlerinde beyan edilmiş tevil, benzer ayetlere genelleyip genişletmekte ve bazen de bir ayetin bir kelimesi için açıklanmış tevil, o kelime için diğer ayetlerde de geçerli kabul etmektedir. Mesela “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى”⁴²⁹ ayetindeki “الْأُنثَى” kelimesinin Hazret-i Fatıma (aleyhassalam) ile tevil edildiğine ilişkin İmam Bakır’dan (a.s) nakledilmiş rivayetlerde olduğu gibi. Bu tevil, “الْأُنثَى” kelimesinin kullanıldığı diğer uygun ayetlere de uygulanabilir görmektedir.⁴³⁰ Bazen bir ayetin tevil veya tenzili için nakledilmiş bir rivayetten, o ayetin kelimelerinin, Kur’an’ın diğer ayetlerinde geçen benzeri veya eş anlamlısı kelimelerin tevili çıkarılmaktadır. Mesela “التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ”⁴³¹ ayetinden muradın İmamlar (a.s) olduğu ve bu ayetin İmam Ali (a.s) ve diğer İmamlar hakkında indiğine dair Ayyaşî ve Kummî tefsirlerinde ve diğerlerinde geçen rivayetlerden, Kur’an’ın uygun yerlerinde “الحميد” kelimesi ve benzerlerinin

⁴²⁷ Bkz: A.g.e., s. 562-563.

⁴²⁸ Bkz: A.g.e., s. 553-554.

⁴²⁹ Leyl 3.

⁴³⁰ Bkz: Amulî, *Mir’atu’l-Envâr*, s. 118.

⁴³¹ Tevbe 112.



İmamlar (a.s) ve onların Şiîleriyle tevîl edilmesinin mümkün olduğu sonucuna varmakta, hatta buna göre Hamd suresindeki “الحمد لله”nin tevîlinin de ortaya çıktığına işaret etmektedir.⁴³²

Kimi zaman bir ayetin bir kelimesi için beyan edilmiş mana veya tevîli, illet belirleyerek⁴³³ ya da hususiyeti ilga ile⁴³⁴ o anlamın benzerini -kendisini değil- diğer ayetlerde o kelimenin tevîli saymıştır. Mesela “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسَّيْسِينَ وَرُهَبَانًا”⁴³⁵ hakkında İmam Sadık’tan (a.s) şöyle buyurduğu bir rivayet nakletmiştir: “Onlar Hazret-i İsa (a.s) ile Hazret-i Muhammed (s.a.a) arasındaydılar ve Hazret-i Muhammed’in (s.a.a) gelişini bekliyorlardı.” Bunun ardından şöyle demiştir: “Dolayısıyla الرهبان [Kur’an’da her] nerede münasip düşse İmam-ı Hâtem’i (a.s) bekleyen âbidler ve zâhidlerle de tevîl edilebilir.”⁴³⁶

Bazen kimi kelimeleri tefsir etmek üzere ulaşmış bir rivayeti, ayetlerin tefsir ve tevîliyle ilgili olmayan bir rivayete ekleyerek o kelime için tevîl çıkarıp onu zikretmiştir. Mesela Hadid suresindeki “الحديد”e silah anlamı verip İmam Kaim (a.s) ve ashabını “سيف الله” olarak tanıtan rivayeti ekleyerek Kur’an’da uygun olan her yerde “الحديد” kelimesinin İmam Kaim (a.s) ve ashabıyla tevîl edilebileceği sonucunu çıkartmıştır. Sonra manayı genişletmiş ve şöyle demiştir: “Mutlak anlamda silah [demir veya başka şey] Hazret’le, hatta bütün İmamlar, onların velayeti ve burhanlarıyla tevîl edilebilir.”⁴³⁷ Kitabında bu tür genelleme ve genişletmeler pek çoktur ama böyle anlam genişletmelerinin sahih bir akılcı temeli yoktur. Yalnızca itibardan mahrum varsayımlardır ve güvenilmezdir. Kur’an’daki bir kelime konusunda bir rivayet, o kelimedenden zâhir manaya ilaveten bâtın anlamının da kastedildiğine delalet ediyor diye Kur’an’da o kelimenin geçtiği ve söz konusu bâtınî mananın da uygun düştüğü her yerde kelimenin bâtınî anlamının da kastedilmiş olduğu nasıl iddia edilebilir? Bu iddia, ne o rivayetin örfen [mutabık, güvence, gereklilik...] delalet ettiği şeydir, ne de onun delalet ettiği şeyle aklen gereklilik ilişkisi içindedir. Bu ge-

⁴³² Bkz: Amulî, *Mir’atu’l-Envâr*, s. 205.

⁴³³ Metinde “tenkîh-i menât” (çev.)

⁴³⁴ Metinde “ilkâ-yi hususiyet” (çev.)

⁴³⁵ Maide 82.

⁴³⁶ Amulî, *Mir’atu’l-Envâr*, s. 245.

⁴³⁷ A.g.e., s. 204.

nellemenin o kelimenin kendisiyle ilgili bile doğru bir izahı yokken, nerede kaldı eşanlamlısıyla olsun. Her ne kadar bu çeşit genelleme ve anlam genişletmelerini “mümkündür” ifadesiyle açıklamışsa da öyle anlaşıyor ki bu tür tahmini genişletmeler “mümkündür” ifadesiyle dahi doğru olmayacak; muhaliflerin Şia’ya hakaretine ve itiraz sahiplerinin Kur’an ayetlerini kötüyü kullanmasına zemin hazırlayacaktır.

2. Kur’an’daki ayet ve kelimelerin tevili, ayetlerin tevili için nakledilmiş bir rivayetten çıkarmak da onun tefsir metodunun bir diğer zaafıdır. Çünkü, Kur’an’da “اواب حفيظ” vasfıyla anılmış herkesin Müminlerin Emiri Ali’nin (a.s) ehl-i meveddeti olduğu sonucu çıkarılabilecek “اهل مودتك كل اواب حفيظ”⁴³⁸ rivayetinde olduğu gibi bazı yerlerde rivayetdeki ifade bu çıkarımı destekleyecek olsa bile hiç tereddütsüz her yerde bu tür bir sonuca varmak doğru olmayacaktır. Nasıl olur da İmam Ali’yle (a.s) ilgili bazı ziyaret dualarındaki⁴³⁹ “يا فلک النجاة” cümlesinden, Kur’an’ın neresinde “الفلک” kullanılmışsa ve Hazret’le tevil etmeye uygunsa Allah Teâlâ’nın o kelimeyle Hazret’i de kasdettiği sonucuna varılabilir? Sözkonusu ziyaretin buna hiçbir şekilde delaleti ve keşfi yoktur. Sırf münasebet eğer tevilin cevazı için yeterli olsaydı birçok ayet birçok şeyle tevil edilebilirdi. Bu ise müellifin bile kabul edebileceği bir şey değildir.

3. Tefsir metodu için belirtilebilecek üçüncü zaaf, genellikle rivayetleri mürsel olarak, sened ve itibar durumuna işaret etmeksizin aktarmasıdır. Gerçi bu yöntemi bazı noktaları zikrederek izah etmiştir⁴⁴⁰ ama bu noktalardan hiçbirinin bu yöntem için sahih bir açıklaması yoktur.

Bu izahlardan biri, kitabın kapasitesinin yetersizliğidir. Bu açıklama kuşkusuz bu yöntemi doğrulayacak bir şey değildir. Yeterli sayıda sayfanın, hatta bir cildin kitaba eklenmesi ve bu sayede zayıf rivayetlerin diğerlerinden ayırt edilmesi, muteber dayanakların muteber olmayanlardan ayıklanması ne sorun oluşturabilirdi ki?

⁴³⁸ Bu rivayeti Allame Meclisî *Kifayetu’l-Eser, Fedailu’s-Şia, Riyadu’l-Cinan, Beşaretu’l-Mustafa* kitaplarından nakletmiştir. (Bkz: *Bihâru’l-Envâr*, c. 36, s. 347 ve 39, s. 306, c. 68, s. 40 ve 45).

⁴³⁹ Bu ziyaret dualarını Allame Meclisî Şeyh Müfid, Şehid ve Seyyid b. Tavus’tan mürsel olarak İmam Sadık’tan (aleyhisselâm) nakletmiştir. (Bkz: *Bihâru’l-Envâr*, 100, 373, 374) ve Amulî *Mir’atu’l-Envâr*’da (s. 419) onu dayanaklı tevil olarak zikretmiştir.

⁴⁴⁰ Bkz: Amulî, *Mir’atu’l-Envâr*, s. 562-563.



İkinci izah, bazı rivayetlerin diğer bazılarını teyid ettiğidir. Rivayetlerin çok sayıda tarik ve çeşitli içeriklerle kimi konuları açıkladığı yerlerde onların bütününden bahsi geçen mevzunun sıhhatine güven sağlayacak biçimde ayetlerin tevilinde ona istinat edilebilir. Ama kesinlikle zikrettiği tüm tevillerde rivayetler bu şekilde değildir. Bazı yerlerde böyleyse o zaman da açıklama ve izaha ihtiyaç yoktur.

Üçüncü izahta da (metnin karineleri içermesi) ikinci izahtaki sorun vardır. Kur'an'ın tamamının İmamlar (a.s) ve onların velayetine delalet ettiğine dair rivayetlerin manevi tevatürü (dördüncü izah) ispatlandığı farzedilse bile ayetlerin İmamlarla (a.s) tevilinde her mürsel veya zayıf rivayete dayanılabileceği anlamına gelmez. Bir ayetin tevil ve bâtinî manası İmam (a.s) veya o hazretin özelliklerinden biri olabilir ama zayıf rivayette ayet için nakledilmiş bir tevil sahih olmayabilir. Bu durumda o ikisi arasında hiçbir gereklilik sözkonusu değildir. Bahsi geçen noktaların beşincisi olarak İmamlardan (a.s) ulaşmış rivayetleri red ve inkâr etmenin caiz olmaması da ayetlerin zayıf ve mürsel rivayetler temelinde İmamlarla tevilinin sahihliğini gerektirmez. Rivayetleri red ve inkârın söz konusu olmaması başka şey, ayetlerin onlara göre tevil edilmesi başka şeydir. Bu ikisi arasında zorunluluk ilişkisi yoktur. İmamlardan (a.s) nakledilmiş rivayetleri red ve inkâr etmenin caiz olmadığına delalet eden rivayetlerden anlaşılan odur ki, hiçbir rivayet, uydurma olduğu kesin ve muteber delille ispatlanmadıkça ve onun Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) sâdır olma ihtimali mevcut bulundukça red ve inkâr edilmemelidir; anlamını kavrayamasak da. Red ve inkârın sözkonusu olmaması, rivayetlerin karşısında tevakkufla hasıl olmaktadır. Ama ayetleri rivayetlere dayanarak tevil etmek, rivayetlerin içeriğine itikat ve onlarla amel ve ayetlerin tevil dışında onlara dayanıp hüccet kabul etmek gibi, senedin sahihliğine, delaletinin aşikâr olmasına ve çatışan başka rivayetler bulunmamasına bağlıdır. Dolayısıyla kitabı zayıf ve mürsel rivayetleri esas alan ayet tevilleriyle doldurmak sahih metod değildir ve Şia muhaliflerinin hakaretine ve kesin rivayetlere dayanan tevil inkâra sebep oluşturacaktır.

4. Mukattaa harflerinin sayısının On Dört Masumun (a.s) sayısına uygulanmasından ve “صراط عليّ حقّ نمسكه” veya “صراط عليّ حقّ نمسكه” cümlesinin terkiibinden çıkardığı nokta, bu kitaptaki metodun bir başka

zaafıdır. Çünkü bu tür çıkarımların ne muteber bir delili vardır, ne de sahih bir akılcı temeli. Allah Teâlâ'nın, surelerin başındaki mukattaa harflerini on dört tane tayin etmesinin On Dört Masuma (a.s) işaret ettiğine veya bu harflerden müellifin çıkardığı cümleleri kasdettiğine dair hiçbir delilimiz yoktur. On Dört Masumun (a.s) hakkaniyeti ve hüccet olması, İmam Ali'nin (a.s) yolunun hak oluşu ve onlara sarılmanın vacipliğinin kesin delilleri vardır ve bu tür zayıf çıkarımlara ihtiyacı bulunmamaktadır. Bu metod, muteber bir delili olmaması bir yana, üstelik bir de kınanmış ve yakışsız bulunmuştur. Çünkü böyle bir istifade mezhebe hakaret edilmesine yol açmakta ve muhaliflerin mezhebi ezmek için bahane bulmasına sebep olmaktadır. Kur'an'daki ayet ve harflerden sonuç çıkarmada böyle bir metod caiz görülür ve dolaşıma girerse her grup kendi yanlış maksadını ve mezhebini teyid için ondan yararlanabilir ve saf insanları etkisi altına alabilir.

Eleştirinin eleştirisi

Zehebî, *Mir'atu'l-Envar*'ı Şia'nın en önemli tefsir kitaplarından saymış ve mukaddimesini tanıtıp incelerken yaklaşık otuz üç sayfa söz söylemiştir. Tüm içeriğini özetleyerek anlatmış ve ondan on üç kural hulasa edip bunları, müellifin bu tefsirde esas aldığı en önemli kaideler olarak kabul etmiştir.⁴⁴¹

Bu tefsirin içeriğinden aktardıkları kapsamlıdır ve çoğu da gerçeğe uygundur. Fakat bu tefsiri tanıtırken sarfettiği kimi ifadeleri gerçeğe aykırıdır. Bunlara aşağıda değinilmiştir:

1. Bu tefsirin müellifini Mevla Abdullatif, doğum yerini Karzan ve yaşadığı yeri Necef olarak açıklamıştır.⁴⁴² Bu tefsirin müellifini tanıtırken beyan edilenler⁴⁴³ hesaba katılırsa onun açıklamasının yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da Şia'nın tefsir kitaplarını tanıtmada yeterli araştırması ve net bilgileri bulunmadığını göstermektedir.

⁴⁴¹ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 46-78.

⁴⁴² Bkz: A.g.e., s. 46. Zerkanî de müellifi tanıtırken şöyle demiştir:

“يدعى المولى عبد اللطيف الكازاني من النجف” (Zerkanî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan*, c. 2, s. 77). Müellifi tanıtırken sarfedilen ifadeler gözönünde bulundurulduğunda onun hatası açıkça görülmektedir.

⁴⁴³ Bkz: Geçtiğimiz sayfalarda “müellif” ve “müellifin tefsir ekolü” bölümleri.



2. Bu tefsiri Şia'nın en önemli tefsirleri arasında zikretmiştir.⁴⁴⁴ Bahsettiği tefsirlerin hepsini tanıtır incelemeyle ilişkin söz söylemeyi gerekli görmemesine, hatta Şia'nın en eski kapsamlı içtihad tefsiri olan ve Kur'an'ın tüm surelerinin tefsirini içeren Şeyh Tusî'nin *Tıbyan*'ı gibi bir tefsir hakkında bile konuşmamasına rağmen, kendisi basılmamış olan ve sadece mukaddimesi yayınlanan bu tefsiri tanıtmak üzere tercih etmiş ve mukaddimedeki mevzuları esas alarak onun hakkında söz söylemiştir. Ayrıca inceleyip tanıttığı tefsirler arasında bu tefsire öncelik vermiş ve onu birinci sıraya yerleştirmiştir.

Fakat bu tefsirin Şia'nın önemli tefsirlerinden olmadığı ve hiçbir Şî'nin onu önemli tefsirler arasında saymadığı uzman tefsir kitabiyatçılarına ve ilim sahibi bilginlere gizli değildir. Çünkü, birincisi: Bu tefsir Kur'an'ın tamamını kapsamamakta ve sadece onun küçük bir kısmını (bir nüshada Bakara suresinin ortalarına kadar, diğer bir nüshada da Nisa suresinin 4. ayetine kadar) içermektedir. İkincisi: Bu küçük kısımda da ayetlerin bâtunî anlam ve tevillerinin rivayetler esas alınarak zikredilmesiyle yetinilmiş, ayetlerin zâhiri tefsir edilmemiştir. Üçüncüsü: Bahsedilen tefsir basılmamış ve elyazma olarak kalmıştır. Eğer Şia onu en önemli tefsirler arasında kabul etseydi basımını yapar ve istifadeye sunar. Dolayısıyla bir yandan bu tefsirin Şia'nın en önemli tefsirleri arasında zikredilmesi yanlıştır, öte yandan da Zehebî'nin, Şia'nın önemli tefsirleri arasında tanıtır inceleme üzere Kur'an'ın küçük bir bölümünün rivayet teviliyle yetinmiş bu elyazma tefsiri seçmesinden ve tüm tefsirlerin üzerinde tutup onu tanıtmaya yönelmesinden, Şia'nın tefsirlerini tanıtırken tarafsız davranmadığı ve bu tefsiri Şî tefsirlerin en önemlisi kabul ettiği için tanıtmadığı, bilakis onu gündeme getirerek kendisinin Şî tefsirler ve onların tefsir metodu hakkındaki yanlış görüşünü⁴⁴⁵ doğru göstermek için incelemek üzere onu seçtiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu tefsir, Zehebî'nin maksadını ispat için en önemli tefsir olmuş ve bu nedenle ilk sıraya yerleştirilmiştir. Yoksa, bu tefsirin ne kıdem bakımından, ne kap-

⁴⁴⁴ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 43.

⁴⁴⁵ Şia'nın tüm tefsirlerini, kötülenmiş reyle tefsir kabul etmektedir. Çünkü kitabının dördüncü bölümünü kötülenmiş reyle tefsir veya bidatçi fırkaların tefsirini tanıtmaya ayırmış (bkz: A.g.e., c. 1, s. 363) ve orada Şia'nın tefsirlerini tanıtmıştır. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 1-232).

sayıcılık ve mükemmellik bakımından, ne Şia'da yoğun ilgi ve istifade bakımından Şia'nın en önemli tefsiri olmadığı ve ilk sırada yer almadığı hiçkimseye, hatta Zehebî'nin kendisine bile gizli değildir.

3. Bu tefsiri tanıtırken şöyle demiştir: “Bu tefsir aslında On İki İmam Şiası nezdinde tefsirin başvuru kaynakları arasında önemli bir merci sayılmaktadır...” Sözün devamında ortaya bir soru atmıştır: “Mısır kütüphanelerinin hiçbirinde rastlamadığımız halde bu tefsirin On İki İmam Şiası nezdinde tefsirin başvuru kaynakları arasında önemli bir merci olarak önemine nasıl hükmediyoruz? Acaba bu, bilmediğimiz bir şey hakkında hüküm vermek ve söz söylemek gibi bir şey değil midir?” Bunun ardından cevap verirken şöyle demiştir: “Hayır. Çünkü tefsir elimizde yoksa da ve hakkında bilgimiz bulunmasa bile müellifin yazdığı, tefsir metodunu açıkladığı, Allah'ın Kitabını anlamaya dair görüşlerini ortaya koyduğu ve müellifin akidesinin tefsire etkisini açıklıkla gösteren mukaddimeleri elde ettik ve onu okuduk.”⁴⁴⁶

Bu sözdeki hata açıkça görülmektedir. Çünkü basılmamış ve elde bulunmayan bir tefsirin önemli başvuru kaynağı ve merci sayılması nasıl mümkün olabilir? Eğer bu kitabın basılmış kısmı, yani tefsirin mukaddimeleri kastediliyorsa oradaki lafzın onun sözü olmamasına ilaveten, bunun hiçbir delil ve dayanağı da yoktur; ne mukaddimelerin içinde onun merci olduğuna dair bir delil vardır, ne de hariçte Şia'nın bu kitabı tefsirde başvuru kaynağı kabul ettiğine herhangi bir işaret mevcuttur. Ne tefsir kitaplarında bu mukaddimelere ve onun mevzularına istinat edilmiştir, ne de tefsir mahfilleri ve derslerinde bu kitap zikredilmiş ve onun içeriğine dayanıldığı duyulmuş ve revaç bulmuştur. Hatta aksine bu kitabın basılmamış olması, bu tefsirin ve metodunun Şia'da önem görmediğinin işareti sayılmıştır. Bu iddianın bilgisiz söz ve cehaletle varılmış hüküm olmadığı yönündeki beyanında, bu tefsirin mukaddimesini elde ettiğine ve müellifin ondaki görüşleri ve tefsir metodunu açıkladığına değinmiştir. Fakat bahsi geçen mukaddimede yer verilen şey, müellifin tefsir ekolüve metodu ve onun Kur'an hakkındaki görüşleridir. Buna mukabil orada, bu tefsirin veya mukaddimelerinin Şia'da önemli bir başvuru kaynağı olduğuna delalet eden hiçbir nokta mevcut değildir.

⁴⁴⁶ Bkz: A.g.e., s. 46.



4. Müellifin bu kitaptaki iddialarına delil getirdiği rivayetler hakkında şöyle demiştir: “Ona iltifat ve itimat edilemez. Çünkü o rivayetler uydurmadır ve temelsizdir.”⁴⁴⁷ Bu sözü de delilsiz bir iddiadır. Çünkü nasıl ki rivayetlere güvenmek ve hüccet göstermek için sahih olduklarını ispatlamak gerekiyorsa rivayetlerin uydurma oldukları hükmünü verirken de uydurma oldukları ispatlanmalıdır. Zehebî, sözkonusu rivayetlerin uydurma olduğunu ispatlamak için hiçbir delil zikretmemiş, belki de o rivayetlerin Şii kaynaklarda geçiyor olmasını ya da onların kendi görüşüne aykırılık oluşturmasını uydurma oldukları hükmü için yeterli görmüştür. Fakat bu ikisinden hiçbirinin rivayetlerin uydurma olduğunun delili kabul edilemeyeceği gayet açıktır. Acaba Şia kaynaklarında Zehebî’nin görüşüne aykırı ama buna karşın muteber bir rivayet bulunma ihtimali yok mudur? Acaba Şia’ya, Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen ama Şia’nın görüşüne aykırı her rivayeti uydurma kabul etme hakkını vermekte midir? Bu durumda o da sözkonusu rivayetin uydurma olduğunu kabul edebilecek midir?! Şu halde bu sözü de Şia için muteber değildir ve kabul edilemez. Evet, eğer bu rivayetlerin sıhhatinin kendisi ve Ehl-i Sünnet için sabit olmadığını söyleseydi bundan bir sorun olmazdı. Fakat o rivayetlerin uydurma olduğuna dair beyan ettiği mutlak hüküm ispatlanmaya muhtaçtır ama ispatlamamıştır.

5. Bu tefsirin müellifini reyle tefsir, inancını Kur’an’a dayatmak ve Kur’an’ı görüşüne uygun anlamlara uydurmakla suçlamıştır. Bir yerde bu tefsiri, Allah’ın Kitabını anlamada müellif ve fikirdaşlarının akidesinin etkisini yansıtan örnek ve Kur’an’ın naslarını kendi Şia mezhebinin eğilim ve arzusuna uydurmanın numunesi olarak tanıtmıştır.⁴⁴⁸ Başka bir yerde müellifin görüşünü, inancı penceresinden Kur’an’a bakan şahsi görüş; konumunu da, mezhebinin kendisini motive ettiği ve heva hevesinin al-

⁴⁴⁷ Cümle şöyledir:

”وهذه الدعاوى من المولى الكازرائى الانكار نسلها له اذ انها لاتقوم على دليل صحيح و ما ادعاه من دلالة الاخبار المستفيضة و الاحاديث المتكاثرة عن ما ذهب اليه امر لايلتفت اليه و لايعول عليه لان ما يعنيه من الاخبار و الاحاديث لايعدوا ان يكون

موضوعا لا اصل له“ (A.g.e., s. 47-48)

⁴⁴⁸ Bkz: A.g.e., s. 46.

datuğu kişinin konumu olarak tavsif etmiştir.⁴⁴⁹ Başka bir yerde de şöyle demiştir: “Şiliğindeki abartı onu, Allah’ın Kitabına, hiç uygun olmayan anlamlar yüklemeye ve onu hakka davet ile bâtula davet arasında paylaş-tırmaya mecbur bırakmıştır. Hakka daveti Kur’an’ın zâhiriyle, bâtula daveti de onun bâtınıyla.”⁴⁵⁰ Yine bir yerde de şöyle demiştir: “Kur’an’ı kendi re-yine tabi kılmış ve onu reyine uygun anlamlara uyarlamıştır.”⁴⁵¹

Fakat zihnini Şia’ya karşı kötümserlikten ve Şîî tefsirlere önyargı-dan boşaltabilseydi ve müellifin, bu tefsirde zikrettiği kendi tefsir meto-dunu açıklarken söylediklerine insafı bakabilseydi müellife böyle yan-lış yakıştırmaları uygun bulmazdı. Müellifin tefsir metodunu tanıtırken onun cümlelerine dayanarak açıkladığım gibi, ayet ve kelimeleri tevil ederken dayanağı her yerde rivayetler veya dua ve ziyaretler kabilinden buna benzer şeylerdir.⁴⁵² Müellifin kendisi de hatimenin yedinci fayda-sında, İmamlardan (a.s) istifade edilmiş bir dayanak olmaksızın bu ki-tapta hiçbir teville yer vermediğini açıklıkla belirtmiştir. Her ne kadar bazen kimi hallerin zuhuru ve yer darlığı ya da tekrara düşmemek ve sözün berraklığını ve akıcılığını kaybetmemesi için dayanağına işaret et-memiş olsa bile.⁴⁵³ Müellif, yine hatimenin birinci faydasında şöyle de-miştir: “Ayetler için zikrettiğim çoğu teviller ve bâtunlar bir ihtimaldir. Hatta muhtemel olduklarına dair tafsilat vermeksizin beyan ettiğim te-viller dahi birer ihtimaldir. Sadece kesin olduklarını belirttiğim veya ke-sin delillerin karinesine göre kesinlik ve apaçıklık kazanan yerlerde ke-sinlik vardır ve ihtimal yoktur.”⁴⁵⁴

Bu durumda nasıl olur da onu bahsi geçen yakıştırmalara hedef yap-mış olabilir?! Reyle tefsir ve akideyi Kur’an’a dayatmak, kişinin hiçbir da-yanak olmaksızın kesin biçimde Kur’an ayetlerini inanç ve görüşüne göre tefsir etmesi durumunda söz konusudur. Ama hiçbir teville dayanak gös-termeksizin zikretmemiş ve ayetlerin teville keskin delil bulunan yerler hariç her yerde tevilleri ihtimal olarak ve “mümkündür” ifadesiyle be-

⁴⁴⁹ A.g.e., s. 47.

⁴⁵⁰ A.g.e., s. 48.

⁴⁵¹ A.g.e., s. 60.

⁴⁵² Bkz: A.g.e., s. 567.

⁴⁵³ Bkz: A.g.e., s. 567.

⁴⁵⁴ Bkz: A.g.e., s. 564.



lirtmiş müellif gibi bir kimsenin, reyle tefsir yapmakla, Kur'an'a inancını dayatmakla, ayetleri kendi görüşüne uydurmak ve arzularını ona karıştırmakla suçlanması, -her ne kadar senedi muteber ve zikredilen teville delaleti aşikâr bir rivayet olmaksızın da tevil zikretmiş olsa bile- hiç de benimsenecek bir şey değildir. Biz de bunu müellifin tefsir metodunun zaaflarından saymaktayız. Fakat rivayetlere istinadıyla ihtimal olarak zikredilmesi, her ne kadar sened veya delalet açısından münakaşaya açıksa olsa da reyle tefsir değildir, bilakis rivayetle tefsirdir. Çünkü rivayetin sahihliği ve delaletinin tamamlığına verilen ihtimal oranında tevilin sahihliğine ve ayetlerde kasdedilen manaya ihtimal verilmektedir. Zerkani'nin de bu tefsiri tanıtırken kısa bir sözü vardır. O da bu tefsirin tevillerinin, müellifin nefsinin hevasından ve kör mezhebî taassubundan kaynaklandığını belirtmiştir.⁴⁵⁵ Zehebî'nin söylediklerini incelerken değindiklerimiz hatırlandığında onun yaklaşımındaki yanlışlık da anlaşılmış olacaktır.

⁴⁵⁵ Bkz: Zerkani, *Menahilu'l-İrfan*, c. 2, s. 77.

Üçüncü Bölüm

İçtihad Ekolü ve Bölümleri



İçtihad Ekolünün Tarifi

Bazı sözlük yazarları “ıçtıhad”ı çabalamak, gayret sarfetmek, uğraşmak ve çaba, doğruyu arama reyi anlamını vermişlerdir.⁴⁵⁶ Fakat iftial bâbının yapısı gözönünde bulundurulduğunda eğer “ıçtıhad”, meşakkat anlamındaki⁴⁵⁷ “cehd”den türetilmişse güçlüğe katlanmak anlamına gelir.⁴⁵⁸ Eğer dayanıklılık ve takat manasına “cuhd”dan geliyorsa bir işi yapmak veya bir şeyi talep etmek için tüm gücünü ve takatini kullanmak anlamındadır. Dolayısıyla kelimenin hakiki lugat manasının bu iki husus olduğunu söyleyemesek bile hiç tereddütsüz bu iki mana onun sözlük anlamlarındandır.

İbn Esir de ıçtıhadın, takat anlamında “cuhd”dan iftial bâbının masdarı olduğunu belirtmiş ve kelimeye “بذل الجهد في طلب الامر” (bir şeyi talep ederken tüm gücünü kullanmak) anlamını vermiştir.⁴⁵⁹ Cürcanî, bu iki manayı birleştirerek şöyle demiştir: “Lugatta ıçtıhad, güçlük ve meşakkat gerektiren bir şeyi elde etmek için var gücünü kullanmak demektir.”⁴⁶⁰ Seyyid Muhammed Bakır Sadr da şöyle buyurmuştur: “İç-

⁴⁵⁶ Bkz: Muin, Muhammed, *Ferheng-i Muin*.

⁴⁵⁷ Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu’cemu’l-Vasit*, s. 142; İbn Esir, Mübarek b. Muhammed, *el-Nihaye fi Garibi’l-Hadis*, c. 1, s. 317 ve 318.

⁴⁵⁸ Ahund Horasanî de şöyle demiştir: “الاجتهاد في اللغة المشقة” *Kifayetu’l-Usul*, s. 528.

⁴⁵⁹ İbn Esir, *el-Nihaye fi Garibi’l-Hadis*, aynı yer.

⁴⁶⁰ Tehanevî, *Mevsuatu Keşşaf Istilahati’l-Fünun*, c. 1, s. 101.



tihad lugatta ‘cuhd’dan türetilmiştir ve bir işi yapmak için çaba sarfetmek demektir.”⁴⁶¹ Gazalî ise kelimenin lugat anlamını ve kullanım biçimini açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “Bir işi yapmak için tüm gücünü kullanmak ve takatini seferber etmek, güçlük ve meşakkat yerleri haricinde sarfetmemektir.”⁴⁶² Fıkıh ve usûl âlimleri kelimeyi çeşitli anlamalarda kullanmışlar ve onun için çok sayıda tarif zikretmişlerdir. Yedinci yüzyıla kadar kullanıldığı söylenen kavramsal anlamlarından biri, “Şer’i hükmün, rey ve fikirle tahmin edilmesi”dir. Yani fakih, belli bir konuda şer’i hükmü elde etmek için Kitap ve Sünnet’e başvurduğu, ama bir delil bulamadığı, bu durumda kendi rey ve fikriyle onun hükmünü tahmin ettiği ve o mevzunun hükmü olarak gördüğü şeye fetva verdiğinde buna içtihad denmektedir.⁴⁶³

Muaz’dan nakledilmiş bir rivayette (Allah Rasulü -s.a.a- onu kadı olarak Yemen’e gönderdiği sırada ona, bir meselenin hükmünü Allah’ın Kitabı ve Rasûl’ün -s.a.a- sünnetinde bulamadığında neyle hükmedeceğine sorduğunda dedi ki: **اجتهد رأيي و لا آلو**”⁴⁶⁴ -Reyimle içtihad ederim ve eksik bırakmam-) geçtiği şekliyle içtihad bu anlamdadır ve Ehl-i Sünnet’in, bazı sahabelerin davranışlarını ve aralarındaki ihtilafları izah ederken “İçtihad ettiler. Eğer hakka isabet ettilerse iki ecir, hata ettilerse bir ecir var”⁴⁶⁵ dediği yerlerde kasdettiği içtihad, işte bu anlamdadır. İç-

⁴⁶¹ Cümlesi şöyledir: **“الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو بذل الوسع للقيام بعمل ما”** Sadr, Muhammed Bakır, *Durus fi Ulumi’l-Usul*, el-halkatu’l-ülâ, s. 33.

⁴⁶² Cümlesi şöyledir:

“وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الواسع في فعل من الافعال و لا يستعمل الا في ما فيه كلفة و جهد” (Gazalî, Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, c. 2, s. 350)

⁴⁶³ Bkz: Sadr, *Durus fi Ulumi’l-Usul*, el-halkatu’l-ülâ, s. 34.

⁴⁶⁴ Bkz: İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned Ahmed b. Hanbel*, c. 5, s. 230.

⁴⁶⁵ İbn Kesir, Sıffin savaşında Muaviye’nin ordusu hakkında şöyle demiştir:

“وان كانوا بغاة في نفس الامر فانهم كانوا مجتهدين في ما تعاطوه من القتال و ليس كل مجتهد مصيبا بل المصيب له اجران و المخطئ له اجر”

(*el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. 3, s. 365). Yine Malik b. Nuveyre’nin Halid b. Velid tarafından öldürülmesi ve Ebubekir’in buna göz yumması konusunda şöyle demiştir: **“واستمر ابو بكر بخالد على الامرة وان كان قد اجتهد في قتل مالك بن نيرة و اخطأ في قتله”** (A.g.e., c. 6, s. 355). Ebu’l-Hayr Kazvini Şafii’den ona şöyle dediği nakledilmiştir: “Yezid b. Muaviye’ye lanet et.” Dedi ki: “O müçtehid imamdır” (A.g.e., c. 13, s. 13). Kuşçu da Ebubekir’in Halid’e had vurmaması ve Ömer’in ona itiraz etmesini bazı müçtehid-

tihad, reyle içtihad olarak adlandırılabilirdiği anlamda şer'i hükmü Kitap ve Sünnet'ten istinbat etmenin mukabilî; ahkâmı istinbat için Kitap ve Sünnet'ten sonra başvurulacak kaynaktır. İşte bu içtihad Şia nezdinde bâtil ve merduttur. Seyyid Murtaza *el-Zeria*'da böyle bir içtihadın bâtil olduğuna değinmiştir.⁴⁶⁶ Şeyh Tusî de *Udde*'de şöyle buyurmuştur: “Kıyas ve içtihad bizim nezdimizde delil değildir. Bilakis bu ikisinin şeriatla kullanılması menedilmiştir.”⁴⁶⁷ İbn İdris *Serair*'de şöyle buyurmuştur: “Kıyas, istihsan ve içtihad nezdimizde bâtildir.”⁴⁶⁸ Şeyh Hürri Amulî'nin “ademu

lerin başka bazı müctehidlerî inkârı kabilinden saymıştır. (Bkz: Askerî, Seyyid Murtaza, *Mealimu'l-Müderresin*, c. 2, s. 75). İbn Teymiyye, Aişe'nin “و قرن في بيوتكن” ayetine muhalefet edip Cemel savaşında evinden çıkmasını onun içtihadı kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Müctehid hata ettiğinde hatası Kitap ve Sünnet'e göre affedilmiştir.” (Bkz: A.g.e., s. 78). Aynı şekilde İbn Kesir Muaviye [ve onun Emirulmü'minin Ali'ye -aleyhisselâm- davranışı] konusunda şöyle demiştir: “معاوية مجتهد مأجور أن شاء الله” (Bkz: A.g.e., s. 79). İbn Hacer Heysemi demiştir ki:

“كان معاوية مأجوراً على اجتهاده للحديث أن المجتهد إذا اجتهد فاصاب فله اجران و ان اجتهد فاختأ فله اجر واحد”

(Bkz: Aynı yer). Hatta İmam Ali'yi (aleyhisselâm) öldürürken İbn Mülcem'i, İmam Hüseyin'i (aleyhisselâm) öldürürken Yezid'i müctehid ve mazur kabul etmişlerdir. (Bkz: A.g.e., s. 82-83).

⁴⁶⁶ “فصل في أن الاجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا” da şöyle buyurmuştur:

“لأن عندنا أن الاجتهاد باطل” ve

“فصل في هل يجوز أن يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد” da şöyle buyurmuştur: “و سندل على أن الاجتهاد في الشريعة باطل” (Seyyid Murtaza, Ali b. Hüseyin, *el-Zeria ile Usulîş-Şeria*, c. 2, s. 636 ve 646).

⁴⁶⁷ “اما القياس و الاجتهاد فعندنا انهما ليس بدليلين بل محظور استعمالهما” (Tusî, M -hammed b. Hasan, *Uddetu'l-Usul*, Halil b. Gazi Kazvinî'nin haşiyesiyle, c. 1, s. 39) Hatırlatmak gerekir ki, muhakkik fakih de -Şeyh Muhammed Taki Razi Necefî- Seyyid ve Şeyh'in sözünü naklettikten sonra şöyle yazmıştır:

“و اما ما ذكره السيد و الشيخ من المنع من الرجوع الى الاجتهاد و الاخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة اعنى تحصيل مطلق الظن بالحكم -دون الرجوع الى لادلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الادلة” (Razi, Muhammed Taki, *Hidâyetu'l-Müsterşidin*, c. 3, s. 684).

⁴⁶⁸ “و القياس و الاستحسان و الاجتهاد باطل عندنا” İbn İdris, Muhammed b. Mansur, *Kitabu's-Serair*, c. 2, s. 170, babu semai'l-beyyinat ve keyfiyyetu'l-hukm biha...



cevazi'l-kadai ve'l-hukm bi'r-rey ve'l-ictihad ve'l-mekayis" babında derlediği rivayetler de⁴⁶⁹ böyle bir içtihadın bâullığına delalet etmektedir.

İçtihadın ikinci kavramsal anlamı, Muhakkik Hilli'nin yedinci yüzyılda zikrettiği anlamdır. Bu tarifte şöyle demıştır:

”هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية“⁴⁷⁰

(O [ictihad] fukahânın örfünde tüm gücünü şer'i ahkâmı elde etmeye sarfetmektir.) Bu tarifi zikrettikten sonra şöyle devam etmiştir: “Bu itibarla, ahkâmı şeriatın delillerinden çıkarmak içtihaddır. Çünkü genellikle nasların zâhirinden elde edilemeyen nazarî itibarlara dayanmaktadır.”⁴⁷¹ Bu sözden anlaşılmaktadır ki hükmü nasların zâhirinden anlamayı içtihad kabul etmemekte ve daha fazla fikrî çaba gerektiren şer'i ahkâmı şeriatın diğer delillerinden elde etmeye içtihad adını vermektedir.

Muhakkik Horasanî, içtihadı “şer'i hükmü tahmin için kapsamlı istifrag [tüm gücünü kullanma]” şeklinde tarif etmiş Hacıbî ve Allame'den naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Hükmü tahmin etmeyi hükme hüccet bulmayla değiştirmek daha doğrudur. Sonuç itibariyle onun nazarında ıstılah manası, bütün gücünü şer'i hükme hüccet bulmada kullanmaktır.”⁴⁷²

Aynı çerçevede tefsirde içtihad için de çeşitli tarifler ve anlamlar söz-konusu edilebilir:

- 1) Manayı ortaya koyacak herhangi bir dayanak ve karine zikretmek-sizin kendi reyi ve düşüncesiyle ayetlerin anlamını tahmin etmek.
- 2) Tüm gücünü ayetlerin anlamını ve maksadını anlamak için kullanmak.
- 3) Tüm gücünü ayetlerin mana ve maksadını tahmin etmek için kullanmak.
- 4) Tüm gücünü ayetlerin mana ve maksadına hüccet bulmak için kullanmak.

⁴⁶⁹ Bkz: Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 20-21.

⁴⁷⁰ Muhakkik Hilli, *Cafer b. Hasan, Mearicu'l-Usul*, s. 179.

⁴⁷¹ Aynı yer.

⁴⁷² Bkz: Ahund Horasanî, *Kifayetu'l-Usul*, s. 528-529.

Eğer içtihat tefsiri birinci anlamda (ayetlerin anlamını tahmin) tarif edilirse Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın rivayetle tefsiri ve benzerlerinden oluşan nakil tefsirin karşısında yer alır. Belki de Zehebî gibi kimilerinin içtihad tefsirini reyle tefsir olarak adlandırıp nakil tefsirin karşısına koymasının⁴⁷³ nedeni, içtihad tefsirini ve tefsirde içtihadı böyle bir şey sanmalarındır. Ama diğer üç anlamdan biriyle, özellikle de içlerinde en kâmil olan dördüncü anlamla tarif edilirse Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ve Kur'an'ı rivayetlerle tefsir de bir tür içtihad tefsir sayılır. Çünkü bu çeşit tefsirde de müfessir bütün gayret ve gücünü, ayetlerin manasını anlamak, ayetlerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturan ayet ve rivayetleri bulmak için kullanmaktadır. Gerçi söz konusu tarifler arasında dördüncü tarif en kâmil tanımıdır ama müfessirin içtihadı maksadı hücceti bulup çıkarmak olmadığından asıl hedefi, ayetlerin mana ve muradını, uygun ilmi izaha ve muteber karine ve dayanaklara göre ortaya koymaktır. Kâmil tarif bize göre şöyle ifade edilebilir: “Tefsirde içtihad, ayetlerin mana ve maksatlarını muteber karine ve dayanaklara göre anlamak ve açıklamak için çaba göstermektir.” Bu tanım itibarıyla içtihad tefsiri, böyle bir çaba temelinde gerçekleşen tefsir; içtihad ekolü de böyle bir içtihadı Kur'an ayetlerinin tefsirinde caiz, hatta bilakis lazım gören nazariyedir. Bu bakımdan bu ekol, sadece mutlak rivayet ekolünün ve mutlak bâtinî ekolün karşısında yer alır. Ayetlerin tefsirini yaparken içtihadı her şekilde caiz veya gerekli gören görüş, içtihad ekolü olmaktadır. Neticede başkalarının nakil tefsir kabul ettiği⁴⁷⁴ ve içtihad tefsirin karşısına koyduğu *Tefsiru Taberi*, *Tefsiru İbn Kesir*, *Mealimu't-Tenzili Beğavi*, *Tefsiru Safi*, *Kenzu'd-Dekaiki Meşhedi* ve *Minhacu's-Sadikin* gibi tefsirler içtihad tefsirlerin bir bölümü kabul edilmektedir. Çünkü bunların müellifleri de, her ne kadar çoğunluğu ayetleri anlama ve açıklamada diğer şeylerden daha fazla rivayetlerden yardım almışsa da, ayetlerin tefsirinde içtihad etmiştir.

⁴⁷³ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 152, 255.

⁴⁷⁴ Zehebî, *Tefsiru Taberi*, *Tefsiru İbn Kesir* ve *Mealimu't-Tenzil* kitaplarını en meşhur nakil tefsir kitapları saymıştır. (Bkz: A.g.e., s. 204) ve Ma'rifet de *Tefsiru Taberi*, *Tefsiru İbn Kesir*, *Tefsiru Safi*, *Minhacu's-Sadikin* ve *Kenzu'd-Dakaiki Meşhedi*'yi en meşhur nakil tefsirler arasında saymıştır. (Bkz: *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fî Sevbihî'l-Kaşib*, c. 2, s. 312, 335, 338, 339, 346).



İçtiḥad Ekolüne Muhalif Olanların Delilleri

Tefsir tarihine, tefsir kitaplarına, sahabe ve tabiin müfessirlerin görüşlerine baktığımızda en çok taraftara içtiḥad ekolünün sahip olduğunu; Kur'an'ın manasını anlamaya ve açıklamaya niyet etmiş çoğu kişinin ayetlerin tefsirini yaparken bir şekilde içtiḥad ettiğini anlıyoruz. Her ne kadar içtiḥad tarzları muhtelif idiyse de hepsi tefsirde içtiḥadı caiz ve bunun neticesini de muteber, güvenilir ve hüccet kabul etmiştir.

Bu ekolün muhalifleri, tefsirde mutlak rivayet ekolüne veya mutlak bâtunî ekole inananlardır. Tefsirde içtiḥadı men ederken gösterdikleri delillerin çoğu da, kendi ekollerini ispatlamak için başvurdukları çıkarımlardaki delillerin aynısıdır. Bu delilleri iki bölüm önce inceledik ve bu iki ekolün sahihliğine delalet etmediklerinin aşikâr olduğunu gösterdik.⁴⁷⁵ Söz konusu incelemeler gözönünde bulundurulduğunda ayrıca o delillerin tefsirde içtiḥadı menetmediği de ortadadır. Bu konuda tekrar açıklamada bulunmaya gerek yoktur. Burada, geçtiğimiz bölümlerde incelenmemiş diğer deliller ele alınacaktır.

1. İçtiḥad Tefsiri, Bilgi Olmaksızın Manayı Allah'a Nispet Etmektir

İçtiḥad ekolünün muhaliflerinin gösterdiği delillerden biri, içtiḥad tefsirinin, elinde bilgi olmaksızın anlamı Allah'la ilişkilendirmek olduğudur. Çünkü müfessir, içtiḥadla Allah Teala'nın ayetlerdeki maksadıyla ilgili bilgi edinemez, belki en çok bu konuda tahminde bulunabilir. Elde bilgi olmaksızın Kur'an ayetlerindeki bir şeyi Allah'a nispet etmek haram kılınmış ve hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin ardına düşmek yasaklanmıştır (”قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“⁴⁷⁶ ve ”وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...“⁴⁷⁷). Şu halde ayetleri tefsir ederken içtiḥadla elde edilen mananın, ne Allah'a nispet edilmesi caizdir, ne de o mananın ardına düşülebilir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Babaî, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, “mutlak rivayet ekolü taraftarlarının delillerini inceleme” ve bu kitap “mutlak bâtunî okulun delilleri”.

⁴⁷⁶ A'raf 33.

⁴⁷⁷ İsrâ 36.

⁴⁷⁸ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 256; el-İk, Halid Abdurrahman, *Usulü't-Tefsir ve Kavaidihu*, s. 168.

Kimileri bu delile şu şekilde cevap vermiştir:

a) İctihadla zan oluşturulmaktadır ama zan, üstün ihtimal algısı olması bakımından bir tür bilgidir. Öyleyse içtihadla ayetlerin anlamına dair bir tür bilgi elde edilmiş olmaktadır ve içtihadla ulaşılmış anlamın Allah'la ilişkilendirilmesi, elde bilgi olmaksızın nispet etmek değildir ve onun ardına düşmek de ilimsiz takip sayılmaz. Bu durumda, zikredilen ayetlerde geçen haram ve nehyin kapsamına girmez.

b) Zikredilmiş ayetlerdeki haramlık ve nehiy, şer'i nas veya aklî delil yoluyla kesin bilgisine ulaşılabilecek durumlarla alakalıdır. Fakat kesin bilginin elde edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda tahminle de anlam Allah'a nispet edilebilir ve o bilgi izlenebilir. Çünkü ona itibarla ulaştığımız kesin şer'i delilimiz vardır:

- **لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**⁴⁷⁹ (Allah hiçkimseyi gücünden başkasıyla mükellef tutmaz) ayeti.

- Peygamber'in (s.a.a) sözü: **”جَعَلَ اللَّهُ لِلْمُصِيبِ اجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ وَاحِدًا”** (Allah [ictihadla] gerçeğe ulaşan kimseye iki ecir, hata eden kimseye ise bir ecir takdir etmiştir).

- Peygamber'in (s.a.a) , Yemen'e gönderirken Muaz'a sözü. Ona sordu: “Neyle hükmedeceksin?” Şöyle arzetti: “Allah'ın Kitabıyla”⁴⁸⁰

Fakat bu iki cevaptan hiçbirisi güçlü ve ikna edici değildir. Çünkü aşâğda değinilmiş doğru olmayan ve tartışmalı noktalara dayanmaktadır:

1. Birinci cevapta zan, üstün (yani yüzde elliden fazla) ihtimal algısı olması bakımından bir tür bilgi sayılmıştır ama bu, ne örf ve lugatla bağdaşır, ne de şer'i bir dayanağı vardır. Gerçi sözün zâhiri, sika haber ve benzerlerinden elde edilmiş tahmin gibi bazı zanlar, akıl için güvenilir ve hüccet getirilebilir bilgi gibidir ve Şâri tarafından reddedilmemiş olmasından, Şâri'nin de onu imzalayıp onayladığı sonucu çıkartılır. Fakat mutlak zannı hem örf ve akıl bilgi dışı addeder ve bilginin karşısında kabul eder, hem de Şâri onun ardına düşmeyi yasaklamıştır.

⁴⁷⁹ Bakara 286.

⁴⁸⁰ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 256-257; el-İk, *Usulü't-Tefsir ve Kava-dihu*, s. 168.



2. İkinci cevapta “لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا” ayetiyle, ayetlerin anlamına kesin delil bulmanın mümkün olmadığı yerlerde tahminle mananın Allah’a nispet edilebileceği ve bu bilginin izlenebileceği sonucuna varılmıştır.

Bu istidlal geçersizdir. Çünkü ayet, “Allah hiçkimseye gücünü aşan ödev yüklemes” buyurmaktadır. Bundan tefsir konusunda anlaşılması gereken şudur ki, ayetlerin mana ve muradına ilişkin bilgiyi elde etmenin mümkün olmadığı yerlerde insan ayetlerin mana ve muradına ulaşmakla yükümlü değildir. Ama böyle durumlarda zan esasına göre ayetler için birtakım manalar zikredilebileceği ve bunun Allah’a nispet edilebileceğine gelince, ayet hiçbir şekilde buna delalet etmemektedir. Zira bilgi edinme yükümlülüğü ile manayı zan esasına göre Allah’a nispet etme arasında hiçbir gereklik ilişkisi mevcut değildir. Ayetlerin mana ve muradıyla ilgili bilgi edinme yükümlülüğü bulunmayabilir ama bununla birlikte anlamı zan temelinde Allah’a nispet etmek de caiz olmayıp vazife ortadan kalkabilir. Evet, yükümlülüğün belli ama niteliğinin belirsiz olduğu ve niteliğini bilgi veya muteber zanla ve kesin itaatle çıkarsamanın ihtiyat yoluyla bile mümkün olamadığı durumlarda, ayetten, böyle yerlerde insanın kesin itaatle mükellef olmadığı ve en güçlü zanna göre yükümlülüğü yerine getirebileceği anlaşılabilir. Fakat bu, sözkonusu istidlale verilen cevapta geçenden başka bir şeydir.

3. “جَعَلَ اللَّهُ لِلْمُصِيبِ اجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ وَاحِدًا” cümlesinden Peygamber’in (s.a.a) sözü olarak sözedilmiş ve onunla, ayetlerle ilgili kesin bilgiye ulaşma imkanının bulunmadığı durumlarda mananın zanla Allah’a nispet edilebileceği ve izlenebileceği sonucuna varılmıştır.

Ama, birincisi: Bu sözün Peygamber-i Ekrem’den (s.a.a) sâdır olduğu, hatta onun bahsi geçen lafızla gelmiş bir rivayet olduğu dahi sabit değildir.⁴⁸¹ İkincisi: Bu sözün Peygamber’den (s.a.a) sâdır olduğu veya dipnotta geçen bazı rivayetlerden kopyalandığı farzedilse bile o ri-

⁴⁸¹ Fıkıh muceminin bilgisayar programında yaptığımız araştırmada, zikredilen lafızda bir rivayete rastlamadık. Bu cümle,

”اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران و اذا حكم فاجتهد فاطخط فله اجر واحد“
(Hindi, Kenzu'l-Ummal, c. 6, s. 7, madde 14597) ve

”ان الوالى اذا اجتهد فاصاب الحق فله اجران و ان اجتهد فاطخط الحق فله اجر واحد“

vayetlerin konusuna hususiyet kazandırdığı -hükümet ve velayet- var sayımıyla ve onun fetva ve tefsir konularına genelleştirilmesiyle⁴⁸² bundan anlaşılabilecek olan şey içtihadın caiz olduğudur ve gerekli şartlara haiz bir müçtehid, delillere tam manasıyla vakıf olarak ve muteber delil esasına göre bir hükmü istinbat ederse o çıkarımda hata etse ve gerçeğe ulaşamasa dahi ecir kazanacaktır. Yoksa, muteber delili elde etmesizin de bir şeyi Allah'ın hükmü veya ayetin manası zannedip Allah'a ve Kur'an'a nispet ettiğinde ecir kazanacak değildir. Hal böyle olunca buradan zan esasına göre manayı Allah'a nispet etmeye ve tefsire cevaz çıkmaz; ayrıca bilgi sahibi olmadığı şeyin ardına düşmenin yasaklanması ve bilgi olmaksızın sözü Allah'a nispet etmenin haramlığının kapsamına girmekten de muaf olmaz. Çünkü bu tarz, Kur'an'ın manasını ve dinin ahkâmını anlamada gevşek davranmaya teşvik eder; Kur'an-ı Kerim'in anlam ve maksatlarından ve dinin gerçek ahkâmından uzağa düşmeye yol açar. Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) , bu sözüyle böyle bir anlamı kasdetmiş olması makul değildir.

4. Muaz'ın rivayeti de zan esasına göre anlamın Allah'a nispet edilmesini caiz gören deliller arasında zikredilmiştir. Fakat senedin zayıflığına⁴⁸³ ilaveten, bu rivayette Kur'an'la ilişkili söylenen şey şudur: Peygamber (s.a.a) Muaz'a sordu: "Neye dayanarak hükmedeceksin?" Muaz cevap

(a.g.e., c. 5, s. 630, madde 14110) gibi rivayetlerden alınmış gözükmektedir. Bu rivayetler Şia'nın rivayet kaynaklarında geçmemekte ve Ehl-i Sünnet'in kitaplarında yer almaktadır. Senedi ise güvenilir değildir. Şia'nın bazı fıkıh usulü kitaplarında yukarıdaki cümle görülmektedir ama onlar için de bu rivayetlerden başka kaynak mevcut değildir.

⁴⁸² Zikredilen iki rivayetten anlaşılabileceği gibi, o rivayetlerin konusu hüküm verme ve hükmetmedir. Bunlar, hüküm verme ve hükmetmenin belli bir hususiyet taşımadığı neticesinin çıkarılması durumunda tefsire genelleştirilebilir, ama bu sonuca varmak müşküldür. Çünkü hüküm verme ve hükmetme babında çatışmanın giderilmesi ve insanların işlerini idare zorunluluğu kaçınılmaz olabileceğinden içtihad caiz olmuş olabilir. Fakat tefsir babında böyle bir zaruret mevcut değildir.

⁴⁸³ Bu rivayet de Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçmektedir ama sadece Şia nezdinde muteber değildir, bilakis İbn Hazm da -Ehl-i Sünnet'in ünlü âlimi- bu rivayet hakkında şöyle demiştir:

”و اما خبر معاذ فانه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه و ذلك انه لم يرو قط الا من طريق الحارث بن عمرو و هو مجهول لا يدري احد من هو... ثم لا يعرف قط في عصر الصحابة و لا ذكره احد منهم ثم لم يعرفه احد قط في عصر التابعين حتى اخذه ابن



verdi: “Allah’ın Kitabına dayanarak.” Peygamber de (s.a.a) onun bu cevabını teyit etti. Bu rivayetten anlaşılın, hüküm çıkarmada Allah’ın Kitabına istinat etmenin caiz olmasıdır. Bu ise ayetler için anlam zikretme ve onu zan temelinde Allah Teala’ya nispet etmekten başka bir şeydir.

Dolayısıyla bu iki cevabın hiçbirine güvenilemez. Buna karşılık sahih cevap şöyle olabilir: Eğer içtihad tefsirinde bilgi dışında ve ilmî olmayan bir dayanakla (ona itibarla kesin delil oluşturulan muteber zanla) yetinilirse, bu, sözkonusu delilde zikredilmiş ayetlerin hükmüne göre haram sayılıp nehyedilmiş olan, bilgi haricindeki bir şeyi izlemenin ve sözü ilimsiz olarak Allah Teala’ya nispet etmenin örneği olur. Bu sebeple biz de *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*’da tefsirin kurallarından birini, tefsirin dayanaklarının bilgi içermesi veya ilmî olması, buna mukabil bilgi içermeyen ve ilmî olmayan dayanaklardan kaçınmak olarak açıklamıştık.⁴⁸⁴ Fakat içtihad tefsirinde bilgiye ve ilmî olana dayanılır ve ayetlerin mana ve muradını açıklamak için bilgi veya ilmî dayanak bulunmayan durumlarda durulursa böyle bir tefsir, zikredilmiş ayetlerin nehyi ve haramlığın kapsamına girmez. Bilakis âlimlerin uygulaması ona güvenilmesi yönündedir. Şâri tarafından onunla ilgili bir red ulaşıldığına göre bu uygulamanın Şâri’nin onay ve teyidini aldığı anlaşılmaktadır. Delilde belirtilen, müfessirin içtihadla ayetlerin anlamına dair bilgi edinemeyeceği ise bir iddiadan fazlası değildir. Zira izah edilebilir durumlarda tefsirin dayanaklarının çokluğu ve kuvveti sayesinde ayetlerin manasıyla ilgili bilgi veya en azından muteber zan hasıl olur.

2. Kur’an’ı Açıklamak Peygamber’e (s.a.a) Mahsustur

İçtihad ekolüne muhalif olan bazıları;

“بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”⁴⁸⁵ ayetine dayanarak şöyle demiştir: Allah Kur’an’ın manalarını açıklamayı Peygamber’e (s.a.a) ait saymış ve Hazret’in işi olarak beyan etmiştir. O halde Hazret’ten

عون وحده عمّن لا يدري من هو فلما وجده اصحاب الرأى عند شيعة طاروا به كل
مطار واشاعوه فى الدنيا وهو باطل لا اصل له

(İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkam fi Usul’l-Ahkam*, c. 2, s. 211, cüz 6, bab 35).

⁴⁸⁴ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 215-219.

⁴⁸⁵ Nahl 44.

başkalarının Kur'an'ın manalarını açıklamaya liyakat sahibi olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁸⁶

Bu delile verilecek cevap şudur ki, Allah Teala, sözkonusu ayette Kur'an'ı açıklamayı Peygamber'in (s.a.a) işi olarak tanıtmıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki Hazret, Allah tarafından seçilmiş müfessirdir, Kur'an'ın tüm anlamlarına vakıftır ve onu tefsir kudretine sahiptir. Hazret, ayetleri tefsir ederken tıpkı Kur'an'ın kendisi gibi hüccettir ve güvenilirirdir. Fakat ayet, başkalarını Kur'an'ı tefsirde içtihadı başvurmaktan yasaklamaya delalet etmemektedir; kavramsal olarak söylersek, ayetin mefhum delaleti yoktur. Öyleyse belli yerlerde tefsire ihtiyaç duyulursa ve onu tefsir edip açıklayacak rivayetler ne Hazret'ten, ne de kendisinden sonra Masum İmamlardan bize ulaşmamışsa, buna karşılık bir kimse edebî kaideler ve diyalogun rasyonel ilkeleri çerçevesinde ayetleri tefsirde içtihadı güç yetirebiliyorsa önünde ayetleri tefsir ederken içtihadı başvurmaya herhangi bir yasak bulunmaması bir yana, bilakis Kur'an üzerinde düşünme ve ona sarılmaya davet eden ayet ve rivayetlerden⁴⁸⁷ onun hoş karşılandığı, hatta lüzumlu görüldüğü sonucunu çıkarabilir.⁴⁸⁸

Söylemeden geçemeyeceğiz: Peygamber (s.a.a) Allah tarafından Kur'an'ı açıklamaya memur edildiğinden Kur'an'ın tüm ayetlerini tefsir etmiştir. Tefsir etme zarureti veya tefsirde içtihadın cevazı gündeme gelmedikçe ve onun hoş görüldüğü ya da lüzumu ispat edilmedikçe Hazret'ten başkasının Kur'an'ı tefsir etmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü her ne kadar Peygamber (s.a.a) , Kur'an'ın izaha muhtaç mana ve maarifinden neleri açıkla-
mışsa ve İmam Ali de (a.s) onların tamamını Hazret'ten alıp kendinden sonraki İmama iletmişse de⁴⁸⁹ Hazret'in tüm beyanatları bize ulaşmış değildir ve bu yüzden Hazret'ten başkasının tefsirine de ihtiyaç vardır.

⁴⁸⁶ Bkz: Zehebî, el-Tefsir ve'l-Müfessirin, c. 1, s. 257; el-İk, *Usulü't-Tefsir ve Kavaidihu*, s. 168.

⁴⁸⁷ Mesela: Sad 29, Muhammed (s.a.a) 24, A'raf 17; Sekuni hadisi, sakaleyn hadisi.

⁴⁸⁸ Bu ayet ve rivayetlerin delaletinin izahı biraz ileride yapılacaktır.

⁴⁸⁹ Bu iddia, *Mekatib-i Tefsir*'nin birinci bölümünde ispatlanmıştır. Bkz: Babaî, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, "İslâm Peygamberi (s.a.a) ve Kur'an'ın tümünün tefsiri" bölümü. Şu halde, Hazret'in herşeyi (izaha muhtaç tüm mana ve maarif) açıklamadığı iddiasına (Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 257) verilecek cevap, onun geçersiz olduğudur.



3. Reyle Tefsir Rivayetleri

İçtiḥad tefsirine muhalif olanların delillerinden bir diğeri de reyle tefsiri yasaklayan rivayetlerdir.⁴⁹⁰ Bu meyanda içtiḥad tefsirinin reyle tefsir olduğu, reyle tefsirin rivayetlerde şiddetle kınandığı ve bu suçu işleyenin, Allah'a iman taşınamama, gökten daha uzak mesafeye savrulma, ateşten yeri olma gibi çok çetin cezalar ve sonuçlarla karşılaşacağı belirtilmiştir.⁴⁹¹

Bu istidlalin cevabı da şudur: Reyle tefsirin haramlığında ve yasaklanmış olduğunda tereddüt yoktur. Fakat içtiḥad tefsiri reyle tefsirden başka bir şeydir. Tefsirde "içtiḥad"dan maksat -daha önce açıklandığı gibi- ayetlerin mana ve muradını ortaya çıkaran dayanak ve karineleri elde etmek için gayret ve çaba göstermek; ayetlerin anlam ve maksatlarını muteber dayanak ve karinelere göre açıklamaktır. "İçtiḥad tefsiri" işte böyle bir gayret temelinde gerçekleşen tefsirdir. Rivayetlerde kötülenmiş⁴⁹² reyle tefsir ise, yardım talep etmek veya geçişli hale getirmek manasında "بَاء"ya binaen, muteber karineler ve dayanaklara istinat etmeksizin müfessirin yardımı veya görüşüne göre açıklanmış tefsirdir. Yani ayet açıkça delalet etmediği veya ayetin manasındaki murada dair elde muteber bir karine ve dayanak bulunmadığı halde müfessirin kendi rey ve görüşünü ayetin manası olarak tanıtmasıdır. "بَاء"nın sebebiyet anlamı

⁴⁹⁰ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 257; el-İk, *Usulü't-Tefsir ve Kavaidihi*, s. 169.

⁴⁹¹ Bu rivayetlere örnekler:

قال الله عز وجل: ما امن بي من فسر برأيه كلامه (Hürr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 28, kitabu'l-kada, bab 6, hadis 22).

عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ فهو ابعد من السماء

(Tefsiru'l-Ayyaşı, c. 1, s. 17, hadis 4).

عن ابى عباس ان النبى (صلى الله عليه وآله) قال: من قال القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 27. Ayrıca bkz: Hürr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 39, 137, 138, 140, 148, 149, 151, kitabu'l-kada, bab 6, hadis 45 ve bab 13, hadisler 28, 31, 37, 63, 66, 67 ve 79).

⁴⁹² Kimileri "rey"e içtiḥad anlamı vermiş ve reyle tefsiri içtiḥad tefsiri kabul etmiştir. (Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 255). Fakat rey, görüş manasıdır ve rivayetlerde reyle tefsirden kasıt, kesinlikle bizim tarif ve tercih ettiğimiz yanıyla içtiḥad tefsiri değildir.

taşıdığı temel alınırsa reyle tefsir, lafızların örfi görünüşü ve ayetlerin dayanak ve karineleri nedeniyle değil, müfessirin kendi rey ve görüşü nedeniyle ayetler için zikrettiği ve müfessirin o rey ve görüşü belirtmesinin sebebi olan tefsirdir. Şu halde, her durumda reyle tefsirde ayetlerin dayanak ve karinelerine önem verilmemiş, hatta buna ihtiyaç da hissedilmemiş olmaktadır. Fakat içtihad tefsirinde, muteber dayanak ve karineleri elde etme ve ayetlerin mana ve muradını buna dayanarak ortaya çıkarma çabası vardır.⁴⁹³

4. Sahabe ve Tabiinin Uygulaması

İçtihad tefsirini menetmede delil gösterilen izahlardan bir diğeri de, sahabe ve tabiinin Kur'an tefsirini büyük iş saydıkları ve onun hakkında konuşmaktan kaçındıklarına delalet eden haberlerdir. Zehebî bu delile değindikten sonra aşağıdaki haberleri bu tür haberlere örnek olarak zikretmiştir:

- Ebubekir'e Kur'an'dan bir kelimeyi tefsir etmeyi sordular. Dedi ki: "Allah'ın Kitabından bir kelime hakkında Allah Tebarek ve Teâlâ'nın murat ettiğinden başka şekilde söz söylersem hangi sema bana gölge edebilir, hangi yer beni sığındırabilir, nereye gidebilirim, ne yapabilirim?"

- Said b. Müseyyeb'e ne zaman helal ve haram konusunda soru sorular cevap verirdi. Kur'an'ın tefsiri hakkında sorduklarında ise adeta hiçbir şey işitmemiş gibi sükut ederdi.

- Şa'bi'den şöyle dediğini rivayet ettiler: Üç şey hakkında ölene dek konuşmayacağım: Kur'an, ruh ve rey.

- Mücahid'in oğlu şöyle der: Bir şahıs babama dedi ki: "Sen Kur'an'ı kendi reyiyile tefsir eden kişi misin?" Babam ağladı ve şöyle dedi: "[Eğer böyle biriysen] cüretkar ve küstahım demektir! Halbuki tefsiri Peygamber'in (s.a.a) on kişiden fazla sahabesinden öğrendim"⁴⁹⁴

Fakat bu istidlal de oldukça çürük ve zayıftır. Çünkü:

Birincisi: Bu haberlerin senedi zayıftır ve onlara güvenilemez.

⁴⁹³ Daha fazla izah için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 57.

⁴⁹⁴ Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 260.



İkincisi: Bu haberlerden çıkarılan sonuç şudur ki, sahabe ve tabiin, Kur'an'la ve onun tefsiriyle ilgili olarak cüretkar ve küstah değillerdi. Rey, istihsan, tahmin ve zanla onun hakkında konuşmazlardı. Kimileri de ihtiyatlı davranırdı. Kur'an hakkında ilimsiz ve muteber delil olmaksızın konuşmaktan ve reyle tefsirden uzak durmak için mutlak olarak sükut eder ve onun hakkında hiçbir söz sarfetmezlerdi. Onların, ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkaracak muteber dayanak ve karineler bulmayı ve Kur'an'ı tefsirde içtihad etmeyi caiz görmediklerine, bilgi veya muteber delil mevcut olduğu durumda dahi ayetlerin manasını beyan etmekten kaçındıklarına ilişkin hiçbir delalet yoktur. Çünkü sözkonusu haberlerin bildirdiği gibi onların tefsirle ilgili sorulara cevap vermekten kaçınması belki de ayetlerin sahih anlamını bilmedikleri ve ellerinde manayı izah edecek muteber bir delil bulunmadığı durumlardaydı.

Üçüncüsü: Bu haberlerin bir grup sahabe ve tabiinin içtihad tefsirinden kaçındığına delalet ettiğini varsaysak bile bundan, onlara içtihad tefsirinin yasak olduğu sonucunu çıkaramayız. Zira bir grup sahabe ve tabiinin bundan kaçınması Peygamber'in (s.a.a) içtihad tefsirini yasakladığını ispatlamaz. İchtihad yapmış ama hata etmiş olabilirler. Üstelik de tefsir kitaplarında çok sayıda sahabe ve tabiinden tefsir görüşleri ve içtihadlarının nakledilmiş olduğu göz önünde bulundurulursa.⁴⁹⁵

Bütün bunlara rağmen, bu delillerin hiçbirinin içtihad tefsirinin yasaklandığına delalet etmediği; bu ekolünün reddine ve içtihad tefsirinin caiz olmadığına delalet eden başka muteber bir delile de rastlamadığımız anlaşılmış olmalıdır.

İchtihad Ekolüne Taraftar Olanların Delilleri

Bazı çağdaş yazarlar çok sayıda ayet ve rivayeti içtihad tefsirinin sahih olduğunun delili olarak sıralamıştır.⁴⁹⁶ Fakat öyle görünmektedir ki bunların önemli bir kısmı Kur'an'ın naslarına sarılmanın ceva-

⁴⁹⁵ Onların tefsir görüşleri ve içtihadlarına bazı örnekler için bkz: Babaî, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, ilgili bölümler.

⁴⁹⁶ Bkz: Emid Zincanî, Abbas Ali, *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 333-348.

zina ve zâhirlerinin hüccet olduğuna delildir.⁴⁹⁷ Her ne kadar Kur'an'ın zâhirlerini Allah'ın muradı görmeyen ya da Kur'an-ı Kerim'in nasları ve

⁴⁹⁷ Mesela şu ayetler: “وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ” (Nahl 103),

“وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” (Zuhruf 2-3),

“فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” (Duhan 58),

“شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ” (Bakara 185),

“وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ” (Nahl 89),

“هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ” (Âl-i İmran 138),

“وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدْكِرٍ” (Kamer 17) ve meydan okuma ayetleri:

“وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” (Bakara 23)

Rivayetlere örnekler:

“انتفعوا ببيان الله واتعظوا بمواعظ الله واقبلوا نصيحة الله فان الله قد اعذر اليكم بالجلية واخذ عليكم الحجة و بين لكم محابه من الاعمال و مكارهه منها لتتبعوا هذه و تجتنبوا هذه... و اعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذى لا يغش و الهادى الذى لا يضل و المحدث الذى لا يكذب و ما جالس هذا القرآن احدا الا قام عنه بزيادة او نقصان زيادة فى هدى و نقصان من عمى... و استدلوه على ربكم و استنصحوه على انفسكم و اتهموا عليه آراءكم و استغشوا فيه اهواءكم... و ان الله سبحانه لم يعط احدا بمثل هذا القرآن فانه جبل الله المتين و سببه الامين و فيه ربيع القلب و ينابيع العلم...”

(Seyyid Rıza, *Nehcü'l-Belağa*, Hutbe 175, s. 566-567 ve 573),

“و هو الدليل يدل على خير سبيل و هو كتاب تفصيل و بيان و تحصيل” (Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 2, s. 753). Haberleri Kitab'a arzetmeyi öngören rivayetler. Mesela bu konuda Allah Rasulü'den (s.a.a) nakledilmiş şöyle rivayetler gibi:

“ان على كل حق حقيقة و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف

كتاب الله فدعوه” (Hürr Amulî, *Vesailü's-Şia*, c. 18, s. 78, hadis 10)

“ايها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فانه قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله” (a.g.e., s. 79, hadis 15) ve İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) nakledilmiş şu rivayet:

“ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف” (a.g.e., s. 78, hadis 12). Çatışan rivayetlerden birini tercih etmenin Kur'an'a uygunlukla olacağını belirten rivayetlere örnek: İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) şöyle nakledilmiştir:



zâhirlerinden çıkarılan sonuçları rivayetlerde beyan edilenlerle sınırlı kabul eden görüşe karşın sözkonusu ayetler ve rivayetlerle istidlal yapılabilirse de⁴⁹⁸ içtihad ekolünün sahihliği ve ayetlerin tefsirinde içtihadın cevazı ya da lüzumunu ispatlamak için o rivayetleri delil göstermekle konu kapanmayacaktır. Çünkü Kur'an'ın, ayetlerin delaletinin aşikâr olduğu ve tefsire ihtiyaç duyurmayan mana ve maarif bölümünün Allah Teala'nın muradını ortaya koyduğu, muteber olduğu, istinat ve istidlale temel oluşturabileceği söylenebilir ama Kur'an'ın, anlamak için tefsire muhtaç olduğumuz mana ve maarifini tefsire cevaz verildiği sabit değildir, bu ayet ve rivayetlerin onların caiz olduğuna delaleti yoktur. Bu sebeple burada sadece içtihad tefsirinin cevaz veya lüzumuna delalet eden aklî veya rasyonel ayet, rivayet ve delilleri inceleyeceğiz:

a) ⁴⁹⁹“وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ”

Şeyh Tusî *Tıbyan*'da, sahih rivayete dayanmayan tefsiri meneden haberlere karşılık Kur'an'ın tefsirini destekleyen bu ayet-i kerimeyi delil getirmiş ve şöyle buyurmuştur:

⁵⁰⁰“وَقَدْ مَدَحَ اللَّهُ اقْوَامًا عَلَى اسْتِخْرَاجِ مَعَانِي الْقُرْآنِ فَقَالَ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ” (Allah, toplumların Kur'an'ın manalarını çıkarmasını övmüş ve şöyle buyurmuştur: İçlerinden sonuç çıkarımları onu bilirler.) Tabersî de (rahimehullah) bu istidlali yerinde bulmuştur.⁵⁰¹

“اِذَا رَدَّ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلَفَانِ فَاعْرِضُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ

مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَارْجُوهُ” (a.g.e., s. 84, hadis 29)

İmamların (aleyhimüsselâm) ahkâmı ve meseleleri ashabına açıklarken Kur'an ayetleriyle istidlal yaptığını haber veren rivayetlere örnek: İmam Sadık (aleyhisselâm), çalgı ve şarkı dinlemenin günah olmasının, kendi ayağıyla onların meclisine gitmesi nedeniyle olduğunu zanneden kişiye cevap verirken şöyle buyurmuştur: Allah Azze ve Celle'nin;

“أَنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا” buyurduğunu işitmedin mi? (a.g.e., c. 2, s. 957, bab 18, ebvabu iğsal mesnune).

⁴⁹⁸ Biz de mutlak rivayet okulunun delillerine cevap verirken bu ayet ve rivayetlerle istidlal yapmıştık. (Bkz: Babâi, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, “mutlak rivayet ekolü taraftarlarının delillerini inceleme” bölümü.

⁴⁹⁹ Nisa 83.

⁵⁰⁰ Tusî, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 4.

⁵⁰¹ Bkz: Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 13 (el-fen el-salis); Feyz Kaşanî de bu ayeti, Kur'an'ın anlamının, tefsirin zâhirinin beyan ettikleriyle sınırlı olmadığına dela-

Zehebî de bu ayeti reyle tefsiri (içtiḥad tefsirini) caiz gösteren deliller arasında zikretmiş ve onun delaletini açıklarken şöyle demiştir: Bu ayet, Kur'an'da, akıl sahiplerinin içtiḥadlarıyla istinbat edebilecekleri ve akıllarını kullanarak ulaşabilecekleri şeye (mana, maarif ve ahkâm) delalet etmektedir. Şu halde, ilmîni Allah'ın kendisine saklamadığı bir şeyin tevlinin (tefsiri), tenkîh-i menat ile Kur'an'ın manalarına genelleştirilmedikçe âlimlere yasaklanmış olması makul değildir.⁵⁰²

İnceleme ve eleştiri

Bu çıkarım çürüktür, çünkü:

Birincisi: Bu ayetin başındaki cümle

(وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ) dikkate alındığında görünen odur ki, “لَعَلِمَهُ” ve “رُدُّوهُ” kelimelerindeki mansub ve müfred zamir, “أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ” cümlesine atıftır ve Kur'an'ın manalarıyla irtibatı yoktur.

İkincisi: “لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ” ibaresindeki “هُمْ” zamirinin, “الرَّسُولُ” ve “أُولِي الْأَمْرِ”e atıf olması muhtemeldir. “مِنْ” ise neşviyyedir. Bu durumda cümlemin manası şöyle olur: “Eğer onu Peygamber'e (s.a.a) ve ululemre döndürselerdi Peygamber'den (s.a.a) ve ululemrden istinbat edebilen kimseler onu biliyordu.” Bu durumda, söz konusu kelimelerdeki mansub ve müfred zamirin Kur'an'a rücu ettiği farzedilirse bu ayet, içtiḥad tefsirinin hoş karşılandığı ve caiz olduğuna; Peygamber (s.a.a) ve Mutahhar İmamlardan (a.s) yardım almaksızın Kur'an'ın anlamlarının ayetlerden istinbat edilip çıkarılabileceğine delalet etmez. Bilakis bunun tam aksine delalet eder; yani Kur'an'ın manasını anlamak için Peygamber'e

let eden ve anlamlarına dair anlayış sahipleri (istinbat) için geniş atmosfer ve kapsamlı zemin hazırlayan ayetler arasında saymıştır. (Feyz Kaşani, *Tefsiru's-Sâfi*, c. 1, s. 36). Dr. Muhammed Sadıkî de tefsirinin mukaddimesinde, Kur'an'ın hadisle tefsiri karşısında Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin doğruluğunu vurgularken şöyle demiştir:

و مدح المستنبطين لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (Sadıkî, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 25).

⁵⁰² Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 262.



(s.a.a) ve ululemre (Mutahhar İmamlar -aleyhimüsselâm-) müracaat etmek gerekmektedir.

Hatta “مِنْهُمْ” zamiri insanlara rücu etse, “مِنْ” teb’iz için olsa ve “الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ” cümlesi “onu istinbat edebilen insanlardan kim-seler” manasına gelse bile yine de ayet, rivayet bulunmaksızın ayetle-rin manasını istinbatın ve içtihad tefsirinin caiz ve hoş görüldüğüne delalet etmez. Çünkü bu cümlede onların Kur’an’ın manalarıyla il-gili bilgisi, Peygamber’e (s.a.a) ve ululemre başvurma şartına bağlıdır (وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرُّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) ve ayet-lerin manasını anlamamanın, Peygamber (s.a.a) ve Mutahhar İmamlara (a.s) müracaatta duracağına delalet etmektedir.

Sonuç itibariyle, birinci eleştiri ve ayetin Kur’an’ın anlamlarıyla iliş-kisi gözardı edilse de bu ayet, ayetlerin manasını anlamada, rivayetler ol-maksızın içtihad ekolünün ve içtihadın caiz olduğuna hiçbir şekilde de-lalet etmez.

b) “كَتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ”⁵⁰³
ve “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا”⁵⁰⁴

Zehebî bu iki ayeti de reyle tefsirin (icthad tefsiri) caiz olduğuna inananların delili olarak zikretmiş ve bu iki ayetin delaletini izah ederken şöyle demiştir: “Allah Teala bu iki ayette Kur’an üzerinde düşünmeye, ayetlerden ibret almaya ve onun öğütlerine kulak vermeye teşvik etmekte-dir. Şu halde, Kur’an öğrenme ve öğüt alma yolu olmasına rağmen, ilmini Allah’ın kendisine saklamadığı bir şeyin tevilini (tefsir) ulemaya yasak-laması makul müdür? Eğer böyle olsaydı biz, anlamadığımız bir şeyden öğüt ve ibret almakla yükümlü tutulmuş olurduk!”⁵⁰⁵ Şeyh Tusî de ikinci ayeti, Kur’an tefsirini Peygamber’den (s.a.a) sahih rivayet dışında caiz gör-meyen haberler karşısında zikretmiş ve şöyle buyurmuştur:

”وَقَالَ فِي قَوْمٍ يَذْمُهُمْ حَيْثُ لَمْ يَتَذَكَّرُوا الْقُرْآنَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَعَانِيهِ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا”⁵⁰⁶

⁵⁰³ Sad 29.

⁵⁰⁴ Muhammed 24.

⁵⁰⁵ Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 262.

⁵⁰⁶ Tusî, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 4-5.

(Allah, Kur'an üzerinde tedebbur etmeyen ve manalarını düşünmeyen kimseleri kınayarak şöyle buyurmuştur: Kur'an üzerinde düşünmüyorlar mı, yoksa kalplerinde kilit mi var?). Tabersî de (rahimehullah) bu ayeti, Kur'an tefsirinin sahih rivayet dışında caiz olmadığını söyleyen rivayetin karşısında zikretmiştir.⁵⁰⁷

İnceleme ve eleştiri

Bu ayetin delil gösterilmesi reddedilirken şöyle söyleniyor olabilir: Kur'an'ın muhtevası üzerinde düşünmek onu tefsir etmekten başka bir şeydir. "Tedebbür" kelimesi "دَبَّرَ" kökünden türemiştir ve lugat âlimleri "دَبَّرَ"i arka, geri, son, herşeyin sonuncusu; "tedebbür"le aynı aileden olan "tedbir"i ise işin sonuna bakmak, olayların sonuçlarını gözlemlemek, işin vardığı son ve sonuç anlamı vermişlerdir.⁵⁰⁸ Lugatta usta bazı müfessirler "tedebbür"e de işlerin akıbetine bakmak anlamı vermiş ve "tefekür" ile "tedebbür" arasındaki farkı açıklarken şöyle buyurmuşlardır: "Tedebbür, bakan kalbin sonuçlar üzerindeki tasarrufudur. Tefekkür ise bakan kalbin deliller üzerindeki tasarrufudur."⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Bkz: Tabersî, Mecmeu'l-Beyan, c. 1, s. 13 (el-fen el-salis); Feyz Kaşanî de onu, Kur'an'da anlayış sahipleri için Kur'an'ın zâhirinin delalet ettiğinden öte bir anlam bulunduğuna delalet eden ayetler arasında saymıştır. (Bkz: Feyz Kaşanî, *Tefsiru's-Sâfi*, c. 1, s. 36). Emid Zincanî de bu iki ayeti, içtihad tefsirini ispatlayan ve teyit eden Kur'an'dan deliller arasında saymıştır. (Bkz: *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 335).

⁵⁰⁸ Lugat âlimlerinin "دَبَّرَ"ın manası hakkındaki cümleleri şöyledir:
Cevheri: "الدبر من كل شيء عقبه و مؤخره", Firuzabadi: "دبر الامر و دبره آخره",
İbn Faris: "أصل هذا الباب أن جلّه في قياس واحد وهو آخر الشيء و خلفه خلاف قبله",
Safiypur: "دبر كل شيء عقبه و مؤخره", İbn Manzur: "دبر كل شيء عقبه و مؤخره"
"Tedbir"ın anlamı için de şunlar söylenmiştir:

Halil b. Ahmed: "التدبير النظر في عواقب الامر", İbn Faris:

"و التدبير أن يدبر الإنسان امره و ذلك أنه ينظر إلى ما تصير عاقبته و آخره وهو دبره",

Cevheri: "و التدبير في الامر أن تنظر إلى ما يؤل عاقبته و التدبير التفكير فيه",

Firuzabadi: "التدبير النظر في عاقبته كالتدبر أفلم يدبروا القول أي لم يفهموا ما خوطبوا به في القرآن"

Zikredilen ifadeler için, sırasıyla, Cevheri'nin yazdığı *el-Sıhah Tacu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Firuzabadi'nin yazdığı *el-Kamusu'l-Muhit*, İbn Faris'in yazdığı *Mekayisu'l-Luğa*, Abdurrahim Safiypur'un yazdığı *Muntehe'l-Ereb*, İbn Manzur'un telifi *Lisanu'l-Arab* ve Ferahidi'nin yazdığı *Kitabu'l-Ayn* kitaplarında "دبر" kelimesine bakılabilir.

⁵⁰⁹ Bkz: *Mecmeu'l-Beyan*, c. 3, s. 81, Nisa suresi 82. ayetin zeyli.



Bu anlamlar gözönünde bulundurularak şöyle söylenebilir: Kur'an üzerinde tedebbür, onun aşikâr mana ve muhtevasının sonuçları üzerinde düşünmektir; onun zâhiri manası üzerinde tefekkür, ondan ibret almak, onun öğüt ve nasihatlerinden hisse çıkarmak, onun mucize ve haklılığını ve onu getirenin peygamberliğinin doğruluğunu anlamak için özellikleri üzerinde düşünmek, ona itaat etmenin hangi mutlulukları ve nimetleri armağan edeceğine, buna karşılık ona karşı çıkmanın hangi kaçınılmaz azapları beraberinde getireceğine odaklanmaktır. Bunların hepsi Kur'an üzerinde tedebbürün göstergeleridir. Fakat tefsir, onun görünmeyen anlamını ortaya çıkarmaktır ve Kur'an üzerinde tedebbürden başka bir şeydir. Şu halde bahsi geçen ayetlerden içtihad tefsirinin hoş karşılandığı ve benimsendiği sonucu çıkarılamaz.

Fakat bu eleştiri pek o kadar da sağlam değildir. Tedebbürün, iki nedenle tefsiri de kapsadığı söylenebilir:

1. Tedebbüre mutlak olarak tefekkür, anlamak, düşünmek ve hakikati öğrenmek anlamı da verilmiştir.⁵¹⁰ Bu anlam, manasını anlama ve hakikatini idrak için Kur'an üzerinde tefekkür etme anlamındaki tefsirle uyumludur.

2. Ayetlerin icaplarını ve sonuçlarını öğrenmek ve onlardaki imana ilişkin ve bağlayıcı delaletleri bulup çıkarmak için ayetlerin manası ve muhtevası üzerinde tefekkür, tefsirin bir bölümüdür. Bu kısım, tedebbürün, işlerin sonuçlarına bakmak ve Kur'an'ın aşikâr anlamının sonuçları üzerinde düşünmek anlamına geldiği esas altında dahi tedebbürün tezahürlerinden biridir. Dolayısıyla, zikredilen ayetler, herkesi Kur'an üzerinde düşünmeye teşvik ederken aynı zamanda tefsirin bu kısmına da teşvik etmiş olmaktadır. Netice itibariyle de bu ayetlerden tefsirin hoş karşılandığı, hatta lüzumlu görüldüğü ve onu terketmenin kınandığı sonucu da çıkartılabilir.

⁵¹⁰ Zübeydi Tacu'l-Arus'ta şöyle demiştir: “فالتدبر هو التفكير والتفهم”, Safiypur Münthe'l-Ereb'te şöyle demiştir: “Tedebbür, düşünmek ve bir şeyin hakikatini idrak etmek demektir.”, İbn Manzur *Lisanu'l-Arab*'ta şöyle zikretmiştir: “والتدبر التفكير فيه”, Tarihi (Fahrudin b. Muhammed) *Mecmeu'l-Bahreyn*'de şöyle buyurmuştur: “والتدبر الامر التفكير فيه”. Adı geçen kitaplarda “دبر” kelimesine bakılabilir.

c) “فاذا تبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن”⁵¹¹

Kuleynî (rahimehullah), bu cümleyi Allah Rasulü'nden (s.a.a) tafsilatlı bir hadisin içinde rivayet etmiş ve bazıları onu, içtihad tefsirinin sıhhatine kesin delil olan rivayetlerden saymıştır.⁵¹²

Bu istidlali reddederken şöyle söyleniyor olabilir: Birincisi, bu hadisin senedinde mevsuk kabul edilmeyen Nevfeli ve Sekuni vardır. İkincisi, bu hadis Müslümanları Kur'an-ı Kerim'e yönelmeye teşvik etmektedir, onu tefsire değil. Fitneler gece karanlığı gibi üzerlerine çöktüğü ve ortalığı belirsizlik kapladığında, onları, yüzlerini Kur'an'a dönmeye, onun tefsire ihtiyaç duymayan maârif ve ahkâmından kılavuzluk almaya ve hakkı tanımaya mecbur tutmaktadır. Ama anlamak için tefsire ihtiyaç bulunan ve müfessirlerin kaçınılmaz olarak ihtilafa düştüğü maârif ve ahkâm kısmında bu hadisin anlama, tefsir etme ve sonuç çıkarmaya teşviki söz konusu değildir. En azından böyle bir teşvike delaleti belirsizdir. Fakat bu eleştiriyi reddedip istidlali desteklerken şunlar söylenebilir: Sened açısından Nevfeli ve Sekuni, ilk ricâl âlimleri tarafından mevsuk bulunmamışsa da (çünkü şahitliklerinde hissi davranmış olma ihtimali vardır) ve bu yüzden Allame Meclisî (rahimehullah) *Mir'atu'l-Ukul*'da bu hadisin senedini vafederken “Meşhur kavle göre zayıftır”⁵¹³ demişse de bu ikisinin güvenilirliği ve hadisinin itibarı için bazı noktalar zikredilmiştir: 1) Her ikisi de *Kamilu'z-Ziyarat ve Tefsiru Kummî*'nin ricâlindendir; İbn Kuluye (rahimehullah) ve Kummî'nin (rahimehullah) genel olarak sika buldukları arasındadır.⁵¹⁴ 2) Şeyh, *Udde*'de Sekuni hakkında şöyle buyurmuştur: “Bir kesim, onların nezdinde hilafına rivayet yoksa onun rivayetleriyle amel etmiştir.”⁵¹⁵ Muhakkik, *el-Mesailu'l-Ğariyye*'de onu mevsuk kabul etmiştir.⁵¹⁶ 3) Muhaddis Nuri (rahimehullah), *Müstedrek*'te, Fahu'l-Muhakkikin'in *İzah*'ta bu ikisini de içeren rivayeti mevsuk adlandırmasının bu ikisinin güvenilirliğine delil oluşturduğu sonucunu çıkarmış ve

⁵¹¹ Bkz: Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 2, s. 573, kitabı fadli'l-Kur'an, hadis 2.

⁵¹² Bkz: Emid Zincanî, *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 336-337.

⁵¹³ Bkz: Meclisî, *Mir'atu'l-Ukul*, c. 12, s. 478.

⁵¹⁴ Bkz: Hoî, *Mu'cemu Ricâl'l-Hadis*, c. 3, s. 106, 107, 185 ve c. 6, s. 114.

⁵¹⁵ Bkz: A.g.e., c. 3, s. 106; Tusi, *Uddetu'l-Usul*, c. 1, s. 380; Tecil, *Mu'cemu's-Sikat*, s. 17, madde 101.

⁵¹⁶ Bkz: Tecil, *Mu'cemu's-Sikat*, s. 17, madde 101.



bir grup büyük şahsiyetin Nevfeli'den rivayet nakletmesini, onun sika olduğunu düşünmeyi gerektirdiğini varsaymıştır.⁵¹⁷ Bu sebeple fakihlerin bir kesimi, bu ikisini içeren rivayetlerden “Sekuni'nin makbulesi” ifadesiyle bahsetmektedir.

Delalet açısından, “الفتن”deki elif ve lâmin cins ifade ettiği, ahd veya benzeri olduğuna ise herhangi bir delil bulunmadığı; “القرآن”nın da mutlak zikredildiği ve cümlede Kur'an'ın bir bölümünün kastedildiğine hiç bir karine görünmediği dikkate alındığında bu hadiste Allah Rasul'unun (s.a.a) bizi her fitnede mutlak ifadeyle Kur'an-ı Kerim'e döndürdüğünü anlamaktayız. Sözün mutlak oluşundan, gücümüz nispetinde Kur'an'ın tüm maârif ve ahkâmından hidayet almamız gerektiğini çıkarıyoruz; hem anlamak için tefsire muhtaç olmadığımız açık maârif ve ahkâmından, hem de anlamak için tefsire ihtiyaç duyduğumuz maârif ve ahkâmından. Bu atfın akli icabı şudur ki, tefsire ihtiyaç duyulan yerlerde tefsir için gerekli ilimleri tahsil etmek ve lazım gelen yetkiyi kazanmak; Kur'an'ın mana, maârif ve ahkâmını anlamada gayret ve gücünü kullanmak da lazımdır. Öyleyse bu rivayet tefsire cevaz vermekle kalmamakta, bilakis gücü oranında Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede içtihadın lüzumuna da delalet etmektedir. “وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُضِلِّينَ”⁵¹⁸ ayet-i kerimesinden -Kur'an-ı Kerim'e sarılmanın hoş karşılandığına, hatta gerekli görüldüğüne delalet eder- ve “sakaleyn hadisi” -senedi mütevatirdir⁵¹⁹ ve “ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدًا” ifadesiyle Kur'an'a sarılmayı itrete sarılmayla aynı hizada insanların sapmamasının şartı olarak göstermiştir- ve Hazret-i Ali'den (a.s) Nehcu'l-Belağa'da nakledilmiş -“و عليكم بكتاب الله فانه الحبل المتين... والعصمة للمتمسك”- ifadesiyle Müslümanları Allah'ın Kitabına döndürmektedir- rivayet gibi diğer rivayetlerden de bahsi geçen beyanlara dayanarak Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede içtihadın lüzumu sonucu çıkarılabilir. Tabii ki bu tür ayet ve rivayetler, herkesin her türlü tefsiri yapmasının caiz ve muteber olduğu ve ayetler için her tefsir esasına göre beyan edilmiş her anlama güvenebileceği sonucunu doğurmaz. Tefsir yapmak, yalnızca, tefsir için önkoşul olan ilim-

⁵¹⁷ Bkz: Nuri, *Müstedreku'l-Vesail*, c. 3, s. 575.

⁵¹⁸ A'raf 170.

⁵¹⁹ Bu hadisin ibarelerinden biri ve kaynakları hakkında bilgi için bkz: Babaî, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, “Kur'an'ın tüm manalarına vakıf diğer müfessirler” bölümü.

leri ve gerekli yeterliliği kazanmış bireyler için caizdir. Muteber mananın da böyle kimselerin kâmil içtihadla yaptığı tefsir olduğu, ayetlerin buna delaletinin gayet net görüldüğü, herhangi bir şart olmaksızın ve karşısında karine bulunmaksızın buna itminan oluşturduğu sabittir.

520 ”وَتَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَانَهُ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ وَتَفَقَّهُوا فِيهِ فَاَنَّهُ رِيْعُ الْقُلُوبِ“ d)

(Kur'an'ı öğrenin, çünkü o en güzel sözdür. Onu tefakkuh edin, çünkü o kalplerin baharıdır). *Nehcu'l-Belağa*'da sened zikretmeksizin ve mürsel olarak İmam Ali'den (a.s) nakledilmiş bu söz, müminleri Kur'an üzerinde tefakkuha davet etmektedir. “Tefakkuh”, “fıkıh”tan gelmektedir ve lügat âlimleri “fıkıh”a anlama, “fitan” (zeka), güzel idrak manalarını vermiştir.⁵²¹ Bazıları şöyle demiştir: “Fıkıh, istinbat edilmiş manaları (sözün delaletinin aşikâr olmadığı ve istinbatla elde edilmiş manalar) anlamaktır.⁵²² Kimileri de fıkıhı, mananın, sözün içine gizlenmiş ama ona delaletleyle açıklanmamış delillerini anlamak olarak tanımlamıştır.⁵²³ Arap edebîyatına vakıf müfessirler “tefakkuh”u “fıkıh öğrenmek”, “fakihlik için meşakkate tahammül ve zahmeti kabul etmek” anlamı da vermiştir.⁵²⁴ Şu

⁵²⁰ A.g.e., s. 339, hutbe 109.

⁵²¹ Feyyûmî şöyle demiştir: “الفقه فهم الشيء” (*el-Misbahu'l-Münir*, s. 656); Zemahşerî şöyle demiştir: “شهد عليكم بالفقه أى بالفهم والفطنة” (*Esasu'l-Belağa*, s. 342); Enis İbrahim Mu'cemu'l-Vasit'a (s. 698), fıkıh anlayış ve zeka, “فقه الامر”e de “güzel idrak” anlamı vermiştir.

⁵²² Tabersî şöyle buyurmuştur: “وقيل الفقه فهم المعانى المستنبطة ولذلك لا يقال الله سبحانه فقيه” (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 5, s. 83).

⁵²³ Şeyh Tusî şöyle buyurmuştur: “والفقه فهم موجبات المعنى المضمنة بها من غير تصريح بالدلالة عليها” (*el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 322).

⁵²⁴ Şeyh Tusî ve Tabersî şöyle buyurmuşlardır: “التفقه تعلم الفقه” (*el-Tıbyan ve Mecmeu'l-Beyan*, aynı yer); Zemahşerî “لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ” (Tevbe 122) ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: “ليتكلفوا الفقه ويتجنبوا المشاق فى اخذها وتحصيلها” (*el-Keşşaf*, c. 2, s. 323); Alusî de şöyle demiştir:

“ليتفقهوا فى الدين أى ليتكلفوا الفقه فى فصیغة للتكلف وليس المراد به معناه المتبادر بل مقاسة الشدة فى طلب ذلك لصعوبته فهو لا يحصل بدون جد وجه”
Ruhu'l-Meâni, c. 11, s. 48).



anki kullanımda da fakih, dinin maârif ve ahkâmını delil ve hüccetle anlamış olan kimseye denmektedir. Nakle başvurmaksızın rasyonel ilkeye göre de denebilir ki, kavramın bugünkü anlamı rivayetin sâdır olduğu zamanda da böyleydi. Bu anlam hesaba katıldığında Kur'an üzerinde tefakkuh, Kur'an'ın manasını iyi anlamak için ve muteber dayanak, hüccet ve burhan ile onun saklı manalarına ulaşmak üzere tüm gücüyle çaba göstermektir. Bu da tefsirde içtihad olmaktadır. Elbette ki rivayet mürseldir ama *Nehcu'l-Belağa*'da geçen fasih bir hutbenin içinde yer almış mürseldir. Kaldı ki ifadenin fasihliği onun İmam Ali'den (a.s) sâdır olduğuna güven sağlamaktadır. Dolayısıyla bu rivayet-i şerifi, Kur'an tefsirinde içtihadın hoş karşılandığına, hatta lüzumlu görüldüğüne delil kabul etmek⁵²⁵ ve onu, Kur'an tefsirinde içtihad ekolünün sahihliğinin delillerinden biri saymak mümkündür.

Bu beyana göre “فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ”⁵²⁶ (O halde neden onların her grubundan bir kesim dinde tefakkuh için göç etmez?!) ayet-i kerimesinden de Kur'an'ın manasını anlama ve tefsirin hoş karşılandığı ve vacib-i kifaye olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu ayeti de Kur'an tefsirinde içtihad ekolünün sahih olduğunun delillerinden biri kabul etmek mümkündür. Çünkü hiç kuşku yok Kur'an-ı Kerim dini anlamamanın birinci ve en muteber kaynağıdır. Dini anlamak için tefakkuh ve içtihad, mecburen Kur'an-ı Kerim'in manasını anlamada da tefakkuh ve içtihadı gerektirir.

Bu ayetin sadece Kur'an'ın küçük bir kısmı olan ahkam ayetlerinin manasını anlama ve tefsirine delalet eden vacib-i kifaye olduğu, buna mukabil gücü oranında Kur'an'ın tüm ayetlerinde içtihadı olumlu karşılayıp gerekli gören içtihad ekolü taraftarlarının iddiasına delalet etmediği yanılışına düşülmemelidir. Çünkü dinin, İslâm'daki amelî hükümlerle sınırlı olmadığı, bilakis bireysel, toplumsal, ahlakî ve eğitimle ilgili inanç bilgileri ve amelî hükümlerin hepsini kapsadığında tereddüt yoktur. Dinde

⁵²⁵ *Nehcu'l-Belağa* şârihi Mirza Habibullah Hoî de “و تفقهوا فيه” ifadesini şerh ederken

و محصل المعنى: انه يجب عليكم اخذ الفهم فى القرآن كيلا”

”تحرموا من فوائده و لا تغفلوا من منافعه” (Hoî, Mirza Habibullah, *Minhacu'l-Beraa fi Şerhi Nehci'l-Belağa*, c. 8, s. 5).

⁵²⁶ Tevbe 122.

tefakkuh, mutlak manada, gücü nispetinde Kur'an-ı Kerim'in bütün ayetleri üzerinde tefakkuhu icap ettirmektedir.

e) “القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه”

(Kur'an esnektir ve birtakım yönleri vardır. Öyleyse onu en güzel yöne hamledin).

Bazıları, reyle tefsiri kötileyen ve Kur'an tefsirinin sahih bir nakil ve sarih bir nas dışında caiz olmadığı sonucu çıkartılan rivayetler karşısında, herhangi bir nakil bulunmasa da içtihad tefsirinin caiz olduğuna dair Allah Rasulü'nden (sallallahu aleyhi ve alih) ve İbn Abbas'tan nakledilmiş⁵²⁷ yukarıdaki rivayete dayanmışlar⁵²⁸ ve onu, Kur'an'da içtihad ve reyin caiz olduğunun delillerinden saymışlardır.⁵²⁹ Bu dayanağın ortaya konulmasına ilişkin denebilir ki, bu rivayet, Kur'an ayetlerine birçok mana yüklenebileceği ve Kur'an'ın müminleri ve takipçilerinin ayetler için en güzel manayı öğrenip ayetlere ona göre mana vermekle görevli olduklarına delalet etmektedir. En güzel manayı bulup çıkarma ve Kur'an'a ona göre anlam vermenin Kur'an'ın manasını anlamak için içtihad ve onu tefsir etmek olduğu gayet açıktır. Fakat bu rivayet mürsel (senedsiz) nakledilmiştir ve itibarı sabit değildir. Bu bir yana, üstelik Şia kaynaklarında da geçmemektedir.

f) Aklın tarzı. Kur'an tefsirinde içtihad ekolünün sahih olduğu konusunda insanların tarzı da dayanak oluşturabilir. Şöyle ki: İnsanların bir kitabının içeriğini anlama konusundaki metodu, sözkonusu kitabın bir

⁵²⁷ Bu rivayeti Tabersî “و قد روى عن النبي صلى الله عليه و آله” ifadesiyle nakletmi - tir. (Mecmeu'l-Beyan, c. 1, s. 13). Fakat Muttaki Hindî onu İbn Abbas'tan rivayet etmiştir. Zikredilen ibare Mecmeu'l-Beyan'dandır. Lafzı Hindî'nin Kenzu'l-Ummal'ında

şöyledir: “القرآن ذو وجوه فاحملوه على احسن وجوهه ابو نعيم ابن عباس” (Kenzu'l-Ummal, c. 1, s. 55).

⁵²⁸ Mesela Mecmeu'l-Beyan, c. 1, s. 13'te Tabersî.

⁵²⁹ Alusî -Ehl-i Sünnet'in meşhur müfessiri- reyle tefsir rivayetlerine cevap verirken şöyle demiştir: “... واما ثانيا: فلان الادلة على جواز الرأى والاجتهاد فى القرآن كثيرة وهى ... و تعارض ما يشعر بالمنع” ve istinbat ayeti ile tedebbür ayetlerini zikrettikten sonra şöyle demiştir: “اخرج ابو نعيم وغيره من حديث ابن عباس ”القرآن ذو وجوه فاحملوه على ”احسن وجوهه” (Ruhu'l-Meani, c. 1, s. 6).



bölümünün anlamının kapalı veya yazarın maksadının belirsiz olduğu yerlerde manayı ortaya çıkarmak ve yazarın muradını anlamak için uygun bilimsel çabayı göstermektir. Bu sayede, kapalılık eğer kelimelerin anlamındaki belirsizlik nedeniyle ise kullanım yerlerini araştırarak veya sözlüklere başvurarak anlamlarına ulaşılır, yok eğer sözün anlamı ve kullanımı biçimi belli ama anlam ve yazarın maksadı iki veya birkaç anlam arasında tereddütlüyse belirleyici karinelere yardım alarak yazarın kasettiği şey belirlenebilir. Eğer lafzın zâhiri, geneli ve mutlak halinin yazarın kasettiği şey olmaması ihtimali varsa ve maksadındaki anlam tereddütlüyse karine-i sârif⁵³⁰ araştırmasıyla o tereddüdün varlığı veya yokluğu bertaraf edilebilir ve nihayetinde kapalılık ve tereddüt bulunan yerde uygun yolla kapalılık ve tereddüdü ortadan kaldırmak, sözün manasını ve yazarının muradını ortaya çıkarmak için uğraşılır.

Sözün manasını anlamada içtihadın ta kendisi olan bu uygulama, bütün zamanlarda rastlanması ve Allah Teala ile Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) tarafından reddedilmemesi nedeniyle Allah ve Peygamber'in (s.a.a) onayını almış kabul edilmelidir. Kur'an-ı Kerim de, her ne kadar edebî kaide ve diyalogun rasyonel ilkeleri çerçevesinde anlaşılması mümkün olmayan bir bâtına sahipse de ve bu açıdan diğer kitaplardan farklıysa da ama aynı zamanda halkın diliyle gelmiş bir de zâhiri vardır ve anlaşılmasının metodu, diğer kitapların anlaşılması gibidir. Bu bakımdan yukarıda bahsi geçen tarz Kur'an hakkında da caridir. Bu tarza dayanarak onun manasını anlama ve tefsirde içtihad etmenin caiz oluşu ve Kur'an tefsirinde içtihad ekolünün sahlilik ve itibarı ispatlanmış olmaktadır. Hatta bir kitabın içeriğini bilmenin gerektiği yerde onu anlamak için uygun yolla çaba sarfetme ve içtihad yapmak da akıl ve insanlar açısından lazımdır. Kur'an tefsirinde içtihadın gerekliliği de bu çerçevede (bilmenin gerekli olduğu içerik konusunda) değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Kur'an tefsirinde içtihad ekolünün esas itibarıyla sahlilik ve muteber olduğunda tereddüt ve tartışmaya yer kalmamaktadır. Tartışılması gereken, Kur'an tefsirinde yapılacak içtihadın niteliğidir. Bu konuyu "İçtihad ekolünün kısımları" başlığı altında inceleyeceğiz.

⁵³⁰ Lafız mecazî anlamda kullanıldığı her yerde bir karine içermelidir. Bu karineye "karine-i sârif" denir. Bunun sebebi, karinenin lafzı hakiki manadan soyutlamasıdır. (Logatname-i Dehhoda'dan özetleyerek. / Çev.)

İçtiḥad Ekolünün Kısımları

İçtiḥad ekolünün taraftarları, Kur'an tefsirinde içtiḥadın niteliği üzerine muhtelif görüşler serdetmiş ve buna göre çeşitli tefsirleri farklı tefsir metodlarıyla ortaya koymuşlardır. İçtiḥad ekolünün kısımları derken kastedilen, Kur'an tefsirinde yaptıkları içtiḥadın niteliğine ilişkin muhtelif görüşleridir. Hiç kuşku yok, tefsirde içtiḥad ekolünün kısımlarını tanıma ve inceleme, Kur'an tefsirinde içtiḥadın en doğru ve en kâmil niteliğini tanıma üzerinde etkili ve faydalıdır. Bu bakımdan, bu kitapta içtiḥad ekolünün kısımlarını "Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtiḥad ekolü", "Rivayetle tefsirin içtiḥad ekolü", "Edebî tefsirin içtiḥad ekolü", "İlmî tefsirin içtiḥad ekolü", "Görece kapsamlı içtiḥad ekolü", Bâtunî tefsirin içtiḥad ekolü" başlıkları altında zikredeceğiz.⁵³¹ Bu ekollerin her birini inceleyip tanıdıktan sonra o ekol esasına göre telif edilmiş belli sayıda tefsiri ele alacağız.

⁵³¹ Bu başlıklardaki "içtiḥad"dan maksat, mutlak manada içtiḥaddır, mutlak içtiḥad değil. Yani bu kelimeyle, ayetlerin mana ve maksadını anlamak için bütün gücünü kullanmak ve mümkün araç ve yöntemlerin tamamından yararlanmak değil, ayetlerin mana ve muradını anlamak için gösterilen ilmî çaba kastedilmiştir. Çünkü eğer birinci anlamda içtiḥad kastedilmiş olsa, içtiḥad ekolü, kapsamlı içtiḥad okuluyla sınırlanmış olacaktır. Halbuki yukarıdaki diğer okullarda da ayetlerin mana ve muradını anlamak için bir tür ilmî çaba söz konusudur.



Dördüncü Bölüm

Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Eden İctihad Ekolü ve Tefsirleri



Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Eden İctihad Ekolü

Bu başlık, Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine dair üç teoriye de uygundur ve bunların her biri kasdedilmiş olabilir.

a) Kur'an tefsirinde icthad etmek ve ayetlerin mana ve maksatlarını anlamak için sadece Kur'an'ın kendisinden yardım almak gerekir. Çünkü tüm maârif ve ahkâm ve dinin bilinmesi gerekli her şeyi, ayetler üzerinde tedebbür ederek ve bazı ayetleri diğer bazılarının yanına koyup inceleyerek elde edilebilir ve bundan başkasına da ihtiyaç yoktur. Bu teori “Kur'an'ın yeterliliği” başlığıyla anılabilir.

b) Kur'an tefsirinde icthad etmek ve ayetlerin mana ve maksatlarını anlayabilmek için Kur'an'dan başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Çünkü her ne kadar maârifin tafsilatı ve ahkâmın detaylarını ve dinin bilinmesi gerekli herşeyini Kur'an'dan çıkarmak mümkün değilse de Kur'an'ın bütün ayetleri Kur'an'ın yardımıyla tefsir edilebilir, her ayetin kapalılık ve müteşabihliği diğer ayetlerin yardımıyla ortadan kaldırılabilir. Bu teori “tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” başlığıyla zikredilebilir.

c) Kur'an tefsirinde ayetlerin muttasıl ve munfasıl bütün karinele-rine, bunun yanı sıra genel manalara mahsus veya mutlak olanları kayıt altına alan ya da ayetlerin icmalini açıklayan rivayetlere odaklanmak gerekmektedir. Fakat ayetlerin tefsiri ve muteber olabilmesi rivayetlere



bağlı değildir. Edebî kurallar ve diyalogun rasyonel ilkeleri temelindeki karineler gözönünde bulundurulduğunda ayetlerden anlaşılan anlam ise rivayetlerin izah ve teyidine dayalı olmaksızın muteber ve güvenilirlerdir. Bu sebeple Kur'an tefsirinde asli dayanak Kur'an'ın kendisidir ve imkan olduğu ölçüde ayetleri, ayetler üzerinde tedebbürle ve diğer ayetlerden yardım alarak tefsir etmek lazımdır. Bu teori de "tefsirin muteber oluşunun rivayetlerin varlığına bağlı olmaması ve tefsirde azami ölçüde Kur'an'dan yararlanmak" başlığıyla anılabilir.

Dolayısıyla bu üç teoriden her biri, yukarıdaki ekolün kolları olarak kabul edilebilir ve her birinin sahibi de bu ekolün taraftarları arasında sayılabilir.

Üç Teorili Bu Ekolün Taraftarları

Ünlü müfessirler arasında birinci teoriye inanan kimseye rastlamıyoruz. Şafii, genel olarak haberleri reddederek Kur'an'ı dinî maârif ve ahkâmı elde etmek için yeterli gören gruptandır.⁵³² Ehl-i Sünnet'in bazı ricâl âlimlerinin sözlerinde de Haricilerin böyle bir görüşe sahip olduklarına değinilmiştir.⁵³³ Fakat onlardan hiçbiri müfessir değildi ve tefsir eseri yoktu. Zehebî'nin bildirdiğine göre Ebu Zeyd Demenhurî'nin tefsir metodu ve görüşü nedeniyle onu da birinci teori sahiplerinden saymak mümkündür. Çünkü o, tefsirdeki metodunu "ayet ve lafızlarının manasını, o mevzuda ayet gelmiş sure ve ayetler aracılığıyla keşfetme" biçiminde beyan edip "Bu yolla Kur'an'ın tüm mevzuları hakkında bilgi edinilebilir.

Allah'ın haber verdiği gibi, Kur'an kendi kendini tefsir eder ve Kur'an'ın uygun düştüğü ve teyit ettiği gerçeklik, yani Allah'ın kainattaki sünnetleri ve onun topluma yansıyan nizamı dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz"⁵³⁴ demesine ilaveten, Allah Rasulü'nün (s.a.a) buyruğuna

⁵³² Bkz: Şafii, *el-Um*, c. 4, cüz 7, s. 273, kitabı cimâ'il-ilm, babu hikayeti kavli't-taifeti e - leti reddetu'l-ahbar kulleha

⁵³³ Bkz: Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, c. 1, s. 9.

⁵³⁴ Zehebî'nin, onun telifi olan *el-Hidâye ve'l-İrfan fî Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an* kitabı - dan naklettiği cümle şöyledir:

”فهذا كله -يعني الدش و الحشو في التفسير- دعاني الى تفسيري و ان تكون طريقتي فيه الكشف الآية و الفاظها بما ورد في موضوعها من الآيات و السور فيكون من ذلك

rey ve maslahat gereğince (sırt çevirme kasdıyla değil) muhalefet etmekte beis görmemekte ve bunu şuranın hikmetine uygun kabul etmektedir.⁵³⁵ Zehebî'nin anladığına göre o, sadece Kur'an'ın tefsirinde sünnet için bir konum ve rol düşünmemekle kalmamakta, teşri ve İslâmi yasa koyuculukta da sünnetin bir yeri ve rolü olduğuna inanmamaktadır.⁵³⁶ Bu nedenle ahkâm ayetlerinin birçoğuna, rivayetlere dikkat etmeksizin ve fıkhnın apaçık hükümleri ve zaruriyat konularına aykırı olarak kendi görüşüne göre anlam vermiştir.⁵³⁷

Seyyid Ebu'l-Fazl Burkai de *-Tabeşi ez Kur'an* kitabının müellifi- birinci görüşün sahiplerinden kabul edilmektedir. Çünkü zikredilen kitabın mukaddimesinde Kur'an'ı yeterli hüccet, herkes için anlaşılabilir metin, tefsire ihtiyaç duymamış ve duymayan kitap şeklinde tavsif etmiştir.⁵³⁸ İbrahim suresinin 47-52. ayetlerini açıklarken, ayetleri tercüme ettikten ve bazı noktaları açıkladıktan sonra şöyle demiştir: "Her halükarda bu ayetten [52] birkaç sonuç çıkarılabilir: Birincisi, Kur'an'ın insanların din işlerinde ihtiyaç duyduğu herşeyin tamamına kafi olduğudur. Bunun delili **هذا ابلاغ للناس** buyurulmasıdır. İkincisi, Kur'an'ın beyanı anlaşılır ve

العلم بكل مواضع القرآن و يكون القرآن هو الذى يفسر نفسه كما اخبر الله و لا يحتاج الى شىء من الخارج غير الواقع الذى ينطبق عليه و يؤيده من سنن الله في الكون و نظامه فى الاجتماع“ (el-Tefsir ve'l-Müfessirin, c. 2, s. 533)

⁵³⁵ Ondan Nur suresi 63. ayetin;

tefsirine dair (فَلْيُخَذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) nakledilmiş cümle şöyledir:

”يفيدك ان المخالفة المحذورة هي التي تكون الاعراض عن امره و اما التي تكون للرأى و المصلحة فلا مانع منها بل هي حكمة الشورى“ (a.g.e., s. 534)

⁵³⁶ Zehebî, sünnetle ilgili olarak kendi pozisyonunu şöyle açıklamıştır:

”و يظهر لنا ان المؤلف قد ركب رأسه فراح يهدم سنة رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لا يعترف بما لها من مكانة فى تفسير القرآن الكريم فقال مقالته الياقة كما انه راح يهدم ما للسنة من المكنة فى التشريع الاسلامى“

(a.g.e., s. 533). Fakat Üstad Emid Zincaî onu, Kur'an tefsirinde sünnete ihtiyacı reddeden ve rivayetlerin tefsir değerini inkâr eden teorinin savunucularından biri olarak tanıtmıştır. (Bkz: Emid Zincaî, *Mebani ve Reveşâ-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 363).

⁵³⁷ Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 542-546.

⁵³⁸ Bkz: Burkai, *Tabeşi ez Kur'an*, c. 1, s. 15, 21 ve 25.



açıktır, tefsire muhtaç değildir.”⁵³⁹ *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesinde de *Nehcu'l-Belağa*'dan bir söz ve Kur'an'dan ayetler zikrettikten sonra şöyle demiştir: “İmam ve Kur'an'ın bu kelimelerinden anlaşılmaktadır ki beşer-in maârif ve ahkâmdan ihtiyaç duyduğu ne varsa hepsi Kur'an'da beyan edilmiştir, uğraşıp ondan çıkarmak gerekir.”⁵⁴⁰ Bu bakış açısıyla ayetlerin tefsirine koyulmuş; ayetlerin bedevi dilindeki kullanımı ve auflarına dayanarak, rivayetlere ve munfasıl karinelere önem vermeksizin, bazı rivayetleri hatalı bulmuş ve Şia'nın kimi inançlarında tereddüt belirtip onları inkâr inkâr etmiştir. Örnek vermek gerekirse, İbrahim suresinden bu ayeti tefsir ederken şöyle demiştir: “لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ”⁵⁴¹ cümlesi, Allah'tan başka hiçkimsenin, hatta İslâm Peygamberi'nin bile ümmetlerin bireylerinin ve nebilerin sayısını ve onların hallerini bilemeyeceğine delalet etmektedir. Öyleyse bu ayet, Allah Rasulü'nün (s.a.a) veya İmam Ali'nin **مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** dediğini aktaran haberlere aykındır. Çünkü peygamberlerin sayısı ve onların geçmişteki ümmetlerinin ahvali, **مَا كَانَ** dendir. Oysa Allah Rasulü bu ayete göre bunun ilmine sahip değildir.”⁵⁴²

“إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى”⁵⁴³ ayetine dayanarak Peygamber ve İmamların kabirlerine yapılan ziyaretleri kötölemiş ve mezarların üzerine yapı konmasını caiz görmemiştir.⁵⁴⁴

“إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”⁵⁴⁵ ayetini tefsir ederken, nüzul sebebi rivayetleri bakmaksızın ve diyalogun rasyonel ilkelerine riayet etmeksizin “وَهُمْ رَاكِعُونَ”u “boyun eğmiş haldeyken” şeklinde tercüme etmiş ve önceki ayetlere değinerek şöyle demiştir: “Bu ayet, tam ortada buyurmaktadır ki, sizin dostunuz, sizin iyiliğinizi isteyen ve yardımcı olan Allah, Rasulü ve müminlerdir... Bu sebeple saltanat ve liderlikle hiçbir ilişkisi yoktur. Eğer saltanat manasına alırsak önceki ayetlerle münasebeti bakımından Ebubekir'in önderliğini ispat edebilir.”⁵⁴⁶

⁵³⁹ A.g.e., c. 2, s. 37.

⁵⁴⁰ A.g.y., *Ahkamu'l-Kur'an*, s. 16.

⁵⁴¹ İbrahim 9.

⁵⁴² Burkai, *Tabesi ez Kur'an*, c. 2, s. 26.

⁵⁴³ Neml 80.

⁵⁴⁴ Bkz: Burkai, *Tabesi ez Kur'an*, c. 2, s. 329 ve 330.

⁵⁴⁵ Maide 55.

⁵⁴⁶ Burkai, *Tabesi ez Kur'an*, c. 1, s. 364.

“Tathir ayeti”nin⁵⁴⁷ manasını açıklarken, ayetin bağımsız nazil olduğunu bildiren rivayetleri hesaba katmaksızın üsluba dayanarak onu Peygamber’in (s.a.a) eşlerine genellemiş, ayetteki maksadı teşrii kabul etmiş ve Rasul’ün (s.a.a) Ehl-i Beyt’inin masumiyetine olan delaletini reddetmiştir.⁵⁴⁸

Elbette ki *Ahkâmü’l-Kur’an* kitabında ister maârif, ister ahkâm olsun birtakım meselelerde sünnet ve rivayetlere istinat edilmiş⁵⁴⁹ ve mukaddimede şöyle denilmiştir: “Masum Ehl-i Beyt’i Kur’an ehli ve Kur’an’ın âlimi kabul ediyoruz. Kur’an’ın mücmellerinin tafsilatında, anlaşılabilir olsalar bile ehl-i ismete başvurduk ve asla onların verdiği hükme aykırı bir hükmü Kur’an’dan çıkarmadık.”⁵⁵⁰ Yine şöyle demiştir: “Sahih haberi inkâr etmiyoruz. Fakat Kur’an’ı rivayetten daha açıklayıcı buluyoruz.”⁵⁵¹ Söylediklerinin özeti şudur ki, Kur’an’ı dinin maârif ve ahkâmını anlamak için yeterli görmekte ve rivayetlere ihtiyaç bulunmadığını düşünmektedir. Fakat bununla birlikte, pek çok yerde rivayetlere önem vermese de veya rivayetleri Kur’an’a aykırı farzedip reddetse de rivayetlerden de yararlanmakta ve rivayetlerin payını inkâr etmemektedir.

Yusuf Şiar (vefatı 1930) belki ikinci teorinin taraftarlarından sayılabilir. Çünkü *Tefsir-i Ayat-i Müşkile* başlıklı tefsirinin mukaddimesinde, “Zekat, hac, namaz ve diğer fûruattan mücmelleri izah ve tefsir eden haberleri kabul ediyoruz”⁵⁵² açıklamasını yapıp “Haber ve tefsirlerden çokça yararlandık”⁵⁵³ demişe de bazı cümlelerinden, tefsirde Kur’an’ın yeterli olduğuna inandığı sonucu çıkmaktadır. “Kur’an nasıl tefsir edilmeli” başlığının altında şöyle demiştir: “Ayetleri tefsir ederken öncesine ve sonrasına, ayrıca bu konuda nazil olmuş diğer ayetlere daha fazla dikkat etmek gerekmektedir.”⁵⁵⁴ Tefsir rivayetlerini ve tefsirde etkili diğer şeyleri

⁵⁴⁷ “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا” (Ahzab 33).

⁵⁴⁸ Burkai, *Tabesi ez Kur’an*, c. 2, s. 411-412.

⁵⁴⁹ Bkz: A.g.y., *Ahkamu’l-Kur’an*, s. 27, 28, 30, 35, 36, 40, 45, 50, 52, 114, 116, 117, 141-143, 202, 204, 244, 368, 379, meseleler 24, 25, 30, 43, 44, 51, 60, 70, 73, 305, 321, 325, 496, 497, 502, 499, 707, 920, 1504, 1544.

⁵⁵⁰ A.g.e., s. 18.

⁵⁵¹ A.g.e., s. 11.

⁵⁵² Şiar, *Tefsir-i Ayat-i Müşkile*, s. 6.

⁵⁵³ A.g.e., s. 8.

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 6.



hesaba katmanın lüzumundan söz etmemiş ve ayetlerin nüzul hususiyeti konusunda şöyle demiştir: "... nüzullerin hususiyetine bakmadan önce ayetlerin anlamını bağımsız olarak kavrayabiliriz. Daha sonra o konuda gelmiş nüzul sebebine müracaat ederiz. Eğer ayetin manasıyla uyum içindeyse ne âlâ. Değilse kabul edilebilir olmayacaktır..."⁵⁵⁵ Âl-i İmran suresi 7. ayeti tefsir ederken, müteşabih ayetlerin tefsir edilememeyeceğini ve onların tevilini hidayet İmamlarından öğrenmek gerektiğini söyleyen kimselere cevaben şöyle demiştir: "Ayetlerin manalarını anlamaktan aciz olduğumuza dair herhangi bir illet yoktur. Zaten Kur'an sade bir dille ve aşîkâr nazil olmamış mıydı?!"⁵⁵⁶

Pratikte de ayetleri tefsir ederken rivayetlere yeteri kadar önem vermediği ve ayetlerin tedrici ve parça parça nazil olduğunu göz önünde bulundurmaksızın siyaka haddinden fazla rol verdiği ve bunun sonucunda da fahiş hatalara düştüğü görülmektedir. Mesela 25. konuda, Gadir Hum gününde (18 Zilhicce)

”الْيَوْمَ يَتَسَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي“⁵⁵⁷

ayetinin nüzulünden bahseden rivayetlere⁵⁵⁸ dönüp bakmamış ve ayetin bu kısmının müstakil ve ayrı nazil olduğunu göz ardı ederek bu cümleleri, önceki ve sonraki ayetlere ve cümlelere bağlamış; bu ayetin Gadir Hum'la ve Hazret-i Ali'nin (a.s) imamet ve hilafete mensubiyetiyle ilişkisini inkâr etmiştir.⁵⁵⁹

22. konuda ”لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى“⁵⁶⁰ ayetinin tefsirinde de ”الْقُرْبَى“yı Ali, Fatuma, Hasan, Hüseyin (a.s) ve Peygamber'in (s.a.a) diğer yakın akrabaları olarak tefsir eden rivayetleri⁵⁶¹ dikkate al-

⁵⁵⁵ A.g.e., s. 8.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 115.

⁵⁵⁷ Maide 3.

⁵⁵⁸ Bu rivayetlerden bazıları için bkz: Bahrani, *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, c. 3, s. 328-340, otuz dokuzuncu ve kırkıncı bab; Eminî, *el-Gadir*, c. 1, s. 230-238.

⁵⁵⁹ Bkz: Şiar, *Tefsir-i Ayat-i Müşkûle*, s. 136; bu ayetin tefsirinde zikrettiklerinin zaafını anlamak için bkz: Subhani, Cafer, *Tefsir-i Sahih-i Ayat-i Müşkûle*, s. 43-56.

⁵⁶⁰ Şura 23.

⁵⁶¹ Bu rivayetlerin bir kısmın görmek için bkz: Bahrani, *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, s. 230-244 (beşinci ve altıncı bab).

mamış; ayetin mevsusunun sila-i rahim ve Müslümanların kendi akrabalarına sevgisi kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Akrabalara sevgiden kasdedilenin Peygamber’in (s.a.a) kabilesini sevmek olduğuna hiçbir karine yoktur. Bu cümle genel bir ifadedir ve kasdettiği şudur: Ey insanlar, bu risalet için sizden ücret ve ödül istemiyorum. Maksadım, bu Kur’an vesilesiyle aranızdaki kin ve düşmanlıkları kaldırmak, kabileler ve bireyler arasında birlik ve yekvücut halini gerçekleştirmektir.”⁵⁶² Halbuki hüküm ve mevsunun (risalet ve ücret) ilişkisine dikkat etseydi ya da en azından Masum İmamlar (a.s) , sahabe ve tabiinden bu ayetin tefsiriyle ilgili ulaşan rivayet ve haberlerden yardım alsaydı ayet için böyle bir anlamı zikretmezdi.⁵⁶³

Şiar, *Tefsir-i Ayat-i Müşkûle* isimli bir kitap telif etmiş, üstad Cafer Subhanî de *Tefsir-i Sahih-i Ayat-i Müşkûle* adı altında ona bir reddiye yazmıştır. Subhanî, kitabının mukaddimesinde onun tefsir metodunun zararlarını; ayetlerin tefsirine ilişkin ulaşmış sahih haberleri görmezden gelme, ayetlerin siyakında donup kalma ve bunu diğer kesin delillere önceleme, örneğe anlam vermede hata, kelimelerin nüzul aşrındaki anlamlarına dikkat etmeme şeklinde sıralamıştır.⁵⁶⁴

Bahsi geçen kişiler kimi zaman birinci teoriye, kimi zaman da ikinci teoriye inanmışlardır. Fakat ilmî mertebe ve tefsir kuvveti bakımından ekol sahibi müfessirler sayılamazlar ve görüşleri ekol olarak anılamaz.

İlmî mertebe, tefsir kuvveti, talebe ve takipçiye sahip olma bakımından hiç kuşku yok görüşlerinden ekol olarak bahsedilebilecek ünlü müfessirler arasında Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî (rahimehullah) -*el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an* müellifi- vardır. Onun tefsir metodunun Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olduğu ve ayetleri yine Kur'an'ın yardımıyla tefsir ettiği meşhurdur. Bu sebeple onun tefsir ekolünü “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü” olarak isimlendirmek mümkündür. Fakat onun tefsir ekolünün , başta bahsedilen üç teoriden hangisine uyduğunu anlamak için özel bir çalışma ve araştırmaya ihtiyaç vardır.

⁵⁶² Şiar, *Tefsir-i Ayat-i Müşkûle*, s. 344.

⁵⁶³ Bu ayetin mana ve maksadını izah ve Yusuf Şiar'ın bu ayet için zikrettiği tefsirin ya - lışlığı hakkında bkz: Babai, “Pejuheşi der Aye-i Meveddet”, *Marifet* dergisi, sayı 48, s. 63-68; Subhanî, *Tefsir-i Sahih-i Ayat-i Müşkûle*, s. 12-34.

⁵⁶⁴ Bkz: Subhanî, *Tefsir-i Sahih-i Ayat-i Müşkûle*, s. 4.



Tabatabaî'nin birinci teoriye itikadı olmadığında tereddüt yoktur. Kur'an'ı maârif, ahkâm ve dinde bilinmesi gerekli şeyleri anlamak için yeterli görmüyordu. Çünkü *el-Mizan*'da, hem ahkâmın ayrıntıları, [peygamberlere ve geçmiş ümmetlere ilişkin] kıssalar, mead ve benzeri konuların Peygamber'in (s.a.a) beyanı olmaksızın algılanması ve anlaşılmasına yol bulunamayacak şeyler olduğunu genel olarak açıklamış -nitekim Kur'an'da da "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا"⁵⁶⁵ ayeti ve benzerlerinde onları anlamak için Hazret'e yönlendirme vardır-, hem de çok sayıda yerde ayetleri tefsir ederken, ahkâmın detaylarını izah ve mevzuları tefsir etmede sünnetin tekel rolüne işaret etmiştir.⁵⁶⁶ Rivayet tartışmalarından birinde, rivayetler arasında uydurma hadislerin varlığını bahane ederek onları tamamen bir kenara atan kimseleri hatalı bularak, yaptıkları işi uydurma rivayetlerin varlığını suistimal etmekle ve rivayetlere karşı tefritle suçlar. Şöyle demektedir: "Rivayetleri mutlak olarak kabul etmek, dinde hak ve bâtulı teşhis etmek için tayin edilmiş kriterleri tekzip etmek gibi olduğu ve bâtul sözü Peygamber'e (s.a.a) nispet etmek anlamına geldiğinden rivayetleri tümünden bir kenara atmak da kriterleri tekzip etmek ve bâtulın hiçbir şekilde yaklaşamayacağı aziz Kur'an'ı bâtul sayıp lağvetmek demektir. [Zira] Allah [onda] şöyle buyurmuştur:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا⁵⁶⁷

(Peygamber -s.a.a- size ne veriyse alın, neyden nehyettiye de ondan geri durun).

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ⁵⁶⁸

(Hiçbir peygamberi Allah'ın izniyle itaat edilmesinden başka bir şey için göndermedik).

Eğer Allah Rasulü'nün (s.a.a) sözü ve Hazret'in zamanında yaşamayan bizim için nakledilenler hüccet olmazsa dinde taş taş üstünde kalmaz."⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Haşr 7.

⁵⁶⁶ Bkz: A.g.e., c. 2, s. 246 (Bakara suresi 238. ayetin tefsiri), c. 5, s. 221 (Maide suresi 6. ayetin tefsiri), s. 327 (Maide suresi 33. ayetin tefsiri).

⁵⁶⁷ Haşr 7.

⁵⁶⁸ Nisa 64.

⁵⁶⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 240.

Tabatabaî'nin ikinci teorii mi (tefsirde Kur'an'ın yeterliliği) kabul ettiği veya bunu da kabul etmeyip üçüncü teoriye mi inandığını belirleyebilmek için dikkatli bir incelemeye ihtiyaç vardır. Bazı ifadeleri görünüşte, hatta belki açıktan ikinci teoriye girmektedir. Mesela tefsirinin mukaddimesinde şöyle geçmektedir: "...Allah, kitabının ayetleri üzerinde tedebbürden başkasına davet etmemiştir. Öyleyse ayetlerden yansıyan her ihtilaf tedebbürle bertaraf edilebilir. Çünkü onu (kitap) herşey için hidayet, nur ve tıbyan kılmıştır. Şu halde bu nura ne oldu ki kendisinden başka bir nurla açıklığa kavuşsun? Bu hidayetin hususiyeti nedir ki kendisinden başkasından hidayet alsın? Her şeyi beyan eden bir kitap nasıl olur da kendisinden başkasının yardımıyla açıklanıp ortaya konabilir?!"⁵⁷⁰

- Muhaddisler, kelâmcılar, filozoflar, sufiler ve deneysel bilimlerin âlimlerinin tefsir tekniğini hatalı bulurken şöyle buyurmuştur: "... Bunun (onların tefsir tekniğinin) icabı, kendisini âlemler için hidayet, herşey için apaçık bir nur ve açıklayıcı olarak tarif eden Kur'an'a rağmen [bireylerin] ondan başkasından yardım alarak onunla hidayet bulması, [kendisi nur ve hidayet olan Kur'an'ın] kendisinden başkasından nur alması ve kendisi dışındaki bir şeyden yardımıyla açıklayıcı olmasıdır; [peki ama] o başkası nasıl bir şeydir, özelliği nedir ve ne ile Kur'an'a doğru hidayet etmektedir? Söz konusu başkası üzerinde ne zaman ihtilafa düşülse, üstelik ihtilaf şiddetli de olsa anlaşmazlığı gidermek için merci ve sığınak ne olacaktır?!"⁵⁷¹

- Kur'an'ın yüksek hakikatleri ve maksatlarını anlamak için iki boyut bulunduğunu açıkladıktan sonra birinci boyutu beğenmemiş ve ikinci boyutu anlatırken şöyle buyurmuştur: "İkinci boyut, Kur'an'ı Kur'an'la

⁵⁷⁰ "فان الله سبحانه... ولم يندب الا الى التدبر في آياته فرفع به اى اختلاف يثرائي منها وجعله هدى ونورا وتبiana لكل شىء فما بال النور يستنير بنور غيره او ما شأن الهدى يهتدى بهداية سواه او كيف يتبين ما هو بيان كل شىء بشىء دون نفسه" (a.g.e., c. 1, s. 6).

⁵⁷¹ "و لازم ذلك (كما او مانا اليه فى اوائل الكلام) ان يكون القرآن الذى يعرف نفسه بانه هدى للعالمين و نور مبين و تبiana لكل شىء مهدياً اليه بغيره و مبيناً بغيره فما هذا الغير و ما شأنه و بما ذا يهدى اليه و ما هو المرجع و الملجأ اذا اختلف فيه؟! و قد اختلف و اشتد الخلاف" (a.g.e., s. 8 ve 9).



tefsir etmemiz, ayetin manasının ortaya çıkmasını Kur'an'da davet edilmiş tedebbürle onun benzerinden çıkarmamız, örnekleri ayetlerin gösterdiği özelliklere dikkat ederek teşhis etmemiz ve tanımamız... Haşa [asla şöyle olamaz ki] Kur'an herşeyi açıklayacak ama kendisini açıklayamayacak!... Nasıl [mümkün] olur da Kur'an, insanların ihtiyaç duyduğu her şeyde hidayet, aşikâr delil, hak ve bâtlı ayıran ve insanlar için apaçık nur iken insanlar Kur'an'a ihtiyaç duyduklarında -ki en şiddetli ihtiyaçtır- yeterli olmayacaktır!..."⁵⁷²

- Reyle tefsirin rivayetlerine cevaben şöyle buyurmuştur:

"[Bu rivayetlerde] nehyedilen şey, Kur'an tefsirinde bağımsız davranmak ve müfessirin başka şeye müracaat etmeksizin kendisine güvenmesidir. Onun gereği, başkasına başvurma ve ondan yardım alma zorunluluğudur. O başka şey de ya kitap ya da sünnettir. Ama sünnet olduğunda hem Kur'an'a, hem de Kur'an'a müracaat etmeyi ve rivayetleri ona sunmayı emreden rivayetlere aykırılık söz konusu olmaktadır. Öyleyse Kur'an tefsirinde başvurmak ve yardım almak için geriye Kur'an haricinde bir şey kalmamaktadır."⁵⁷³

- Peygamber'in (s.a.a) Kur'an'a nispetle konumunu açıklarken bazı mevzuları anlattıktan sonra şöyle buyurmuştur: "Bu izahtan da ortaya çıkmaktadır ki Peygamber'in (s.a.a) bu makamdaki konumu sadece eğitmektir. Eğitim ise bilgili öğretmenin öğrencinin zihnini, eğitim olmaksızın anlamanın imkânı bulunmayan şeye değil, bilmenin ve ulaşmanın güç olduğu şeye yönlendirmesi ve onu irşad etmesidir. Eğitim yalnızca yolu kolaylaştırmak ve hedefe yaklaştırmak içindir."⁵⁷⁴

Peygamber'in (s.a.a) eğitimdeki rolünü ve eğitimin anlamını, kolaylaştırma ile sınırlamasından, onun gözünde Kur'an'ın tamamının Peygamber'den (s.a.a) yardım almaksızın da tefsir edilebileceği ama bunun güç olduğu anlaşılmaktadır.

- "هٰذَا أَمُّ الْكِتَابِ"⁵⁷⁵ ve muhkem ayetlerin ümmül-kitap olduğu konusunda tercih ettiği anlamdan, muhkem ayetlerin müteşabih ayetleri açıkladığı sonucunu çıkarmış ve şöyle demiştir:

⁵⁷² A.g.e., s. 11.

⁵⁷³ A.g.e., c. 3, s. 77.

⁵⁷⁴ A.g.e., s. 85.

⁵⁷⁵ Âl-i İmran 7.

Müteşabih ayetlerin müfessirini muhkem ayetler kabul ettiğinden, onun inancına göre bütün müteşabih ayetlerin muhkem ayetlerin yardımıyla tefsir edilebileceği ve hatta müteşabih ayetlerin tefsirinde de Kur'an'dan başkasına ihtiyaç bulunmadığı anlaşılmaktadır.

“Muhkem ve müteşabih” tartışmasında “muhkem ve müteşabih”in anlamına dair altıncı söze yönelttiği eleştirinin zeylinde şöyle demiştir:

”فما تعرضت له آية من آيات الكتاب ليس بممتنع الفهم و لا الوقوف عليه مستحيل و ما لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت قيام الساعة و سائر ما في الغيب المكنون لم يعترض لبيانه آية من الايات بلفظها حتى تسمى متشابها“

([Allah'ın] kitabının ayetlerinden bir ayetin on[un beyanın]a karşı geldiği şeyleri anlamak engellenmemiştir ve vakıf olmak da muhal değildir. Bilgi sahibi olmanın yolu bulunmayan şeyler ise gaypta [Allah'tan başkasına] gizli olan kıyametin kopma zamanı gibi olaylar ve diğer konulardır. Hiçbir ayet [açık delalet oluşturmamak bakımından] kendi lafzıyla onun beyanına karşı gelmemiştir ki müteşabih olarak adlandırılsın.”⁵⁷⁷

Kur'an der İslâm kitabında da bu görüşü ortaya atmış ve buna göre istidlalde bulunmuştur. “Kur'an nasıl tefsir kabul eder” başlığı altında şöyle buyurmuştur: “Bazı bakımlardan Kur'an-ı Mecid umumi, herkese hitap eden, tüm zamanlar için, kendi maksatlarına yönlendiren ve irşad eden bir kitaptır. Bunun yanı sıra tümüyle meydan okuma ve hüccet getirme makamında kendisini nur, herşeyi aydınlatan ve açıklayan kitap olarak tamtır. Tabii ki böyle bir şey kendini açıklarken başka şeylere ihtiyaç duymamalıdır.”

Yine Kur'an'ın beşer kelâmı olmadığına hüccet getirirken şöyle demektedir: “Kur'an, içinde hiçbir çelişki bulunmayan uyumlu bir kelâmdır. Görünen her çelişki de Kur'an üzerinde tedebbür aracılığıyla halledilebilir. Eğer Allah'ın kelâmı olmasaydı böyle olmazdı. Eğer böyle bir kelâm kendi maksatlarını açıklarken başka bir şeye veya başka birine ihtiyaç

⁵⁷⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 43.

⁵⁷⁷ A.g.e., c. 3, s. 35.



duyarsa bu hüccet tamamlanmamış sayılırdı.”⁵⁷⁸ Daha sonra sonuca varırken şöyle buyurmuştur: “Geçen bölümden çıkarılacak sonuç şudur ki, Kur’an’ın gerçek tefsiri, ayetler üzerinde tedebbürle ve bir ayette onunla ilişkili başka ayetlerden yardım alarak elde edilir.”⁵⁷⁹

“Muhkem ve müteşabih”in manasına ilişkin görüşü incelemenin sonunda da şu sonuca varmıştır:

“Bundan dolayı Kur’an-ı Mecid’de, gerçek muradına hiçbir şekilde ulaşamayacak bir ayet yoktur ve Kur’an ayetleri, ya muhkemler gibi dolaysız muhkemdirler ya da müteşabihler gibi dolaylı muhkemdirler. Surelerin açılışındaki mukattaa harflerinin ise esas itibariyle lugat ve lafız bakımından delaletleri yoktur, bu sebeple de muhkem ve müteşabih ayrımının dışındadırlar.”⁵⁸⁰

Belirtilen bazı ifadelerinden anlaşılan ve kimilerinde de gayet açık olan şudur ki, onun inancına göre Kur’an’ın mana ve maksatları Kur’an’ın kendisi üzerinde tedebbürle elde edilebilir. Hatta müteşabih ayetlerin mana ve muradı bile muhkem ayetlerden yardım alarak tefsir edilebilir, ayetlerin mana ve maksadını tefsir ve izah ederken Kur’an’dan başka bir şeye, hatta Peygamber-i Ekrem’in (s.a.a) beyanına bile ihtiyaç yoktur. Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) Kur’an’ın hata işlemez öğretmenleridir, fakat onların rolü sadece ayetlerin mana ve maksadını anlamayı kolaylaştırmaktır. Onların eğitimi ve izahı olmaksızın da tüm ayetlerin, hatta müteşabihlerin mana ve maksadına ulaşılabilir. Nihayetinde bu iş bazı durumlarda güç olabilir ve daha fazla tedebbür gerektirebilir.

Bununla birlikte pratikte ayetleri tefsir metoduna, *el-Mizan*’ın mukaddimesine, ayetlerin tefsirine ve başka bazı kitaplarında açıkça ortaya koyduğu noktalara bakıldığında zikredilen ifadelerinde görünenler ve değinilerinin onun asıl maksadı olmadığı anlaşılmaktadır. Yahut en azından onun ikinci görüşün (tefsirde Kur’an’ın yeterliliği) taraftarı olduğuna dair tereddüt oluşmaktadır.

⁵⁷⁸ Tabatabaî, *Kur’an der İslâm*, s. 59 ve 60.

⁵⁷⁹ A.g.e., s. 61.

⁵⁸⁰ A.g.e., s. 37.

Zikredilen ifadelerinde dikkati çeken ilk nokta, cümlelerin görünüşü ve genel olarak manası eğer Allame'nin muradıysa ve Kur'an'ı sadece kendisiyle tefsir etmek gerektiğine ve başka şeye ihtiyaç bulunmadığına inanıyorduyorsa neden bizzat kendisi ayetleri tefsir ederken ve girişlerinde Kur'an'dan başka şeylerden de istifade etmiştir. Hatta mukaddime de bildirdiğine göre ayetleri tefsir ederken, Arapça üslubu anlamada ihtiyaç duyulan edebî noktadan; yahut anlayışların ihtilafa düşmediği apaçık mukaddime veya ilmî mukaddimeden istifade etmiştir.⁵⁸¹ Kavramların izah ederken rivayetlere, Arap şiirine, fiili kullanıma, geniş manada lugat âlimlerinin sözlerine ve lugat kitaplarına dayanmıştır.⁵⁸² Sahih kıraati belirlerken veya bir kıraatı başka bir kıraata tercih ederken, ayetlere ilaveten, kullanım biçimi, lugat, rivayetler ve harici olaylara uygun düşmesine de istinat etmiştir. Aynı şekilde edebî kurallara da önem vermiş ve bazı yerlerde bir kelimenin tefsir noktalarını edebî kaidelere dayanarak açıklamıştır.⁵⁸³ Ayetlerin tefsiri ve manalarının zikredilmesinde nüzul zamanı, nüzul zamanındaki halkın kültürü, konuşanın ve muhatabın özellikleri, sözün mevzusunun harici özellikleri, hatta akli malumat gibi çeşitli karinelere dayanmıştır.⁵⁸⁴ Bu nokta gözönünde bulundurulduğunda onun görüşüne göre Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin, belirtilen şeylerden yararlanılmasına aykırılık oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, değindiğimiz ifadelerinde Kur'an dışında bir şeyden yararlanmayı mutlak anlamda reddetmeyi kasetmemiştir. Bilakis bunu reddederken kasettiği şey, Kur'an'ı tefsirde teorik felsefi deliller, ilmî varsayımlar ve irfânî keşiflere başvurmak, ilmî ve felsefi araştırmaların sonucunu ayetlerin delaleline yüklemek ve ayetleri irfânî kavramlara uyarlamaktır. Kur'an'ı tefsirde yine Kur'an'dan yardım almak gerektiğine dair Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin

⁵⁸¹ "و احترزنا فيها عن نضع الانكته ادبية يحتاج اليها فهم الاسلوب العربى او مقدمة بديهي

او علمية لا يختلف فيها الافهام" (Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 12)

⁵⁸² Bu durumların referansları bu kitapta ileride gösterilmiştir.

⁵⁸³ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 18-19 (Fatiha 3, الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ'in tefsiri), s. 25 (Fatiha 5, إِيَّاكَ نَعْبُدُ'nun tefsiri), c. 5, s. 177, 202, 240, 246, 248, 292, 301, 307; c. 6, s. 71 (Maide 73, وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ'nun tefsiri). Yine bu kitapta "Edebî kaidelere önem verme" bölümü.

⁵⁸⁴ İleride "Karinelere önem" bölümünde örnekler verilmiştir.



metodunu vurgularken de muhaddisler, kelâmcılar, felsefeciler, sufiler ve deneysel bilimlerin âlimlerinin tefsir tekniğini hatalı bulmuştur. Kavramsal olarak söylersek, onların sözündeki ihata, ilavelerdir.

İkinci nokta, onun hem genel olarak açıkladığı gibi ahkâmın tafsilatı, Kur'an'daki kıssalar, mead ve benzeri konuların Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) beyanına ihtiyaç duyduğu ve Hazret'in izahı olmaksızın bu konuların detayının bilinemeyeceğidir⁵⁸⁵; hem de ayetlerin tefsiri sırasında çok sayıda yerde ayetlerin mana ve maksadının özellikleri ve ayrıntılarını beyan ederken sünnetin tekeline değinmesi ve bazı durumlarda ayetlerin maksadını izah için rivayetlere dayanmasıdır. Örnek vermek gerekirse:

- ⁵⁸⁶”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى“ ayetini tefsir ederken şöyle buyurmuştur:

”و لا يظهر من كلامه تعالى ما هو المراد من الصلاة الوسطى و انما تفسره السنة“

(Allah Teala'nın kelâmındaki 'salat-ı vüsta'dan muradın ne olduğu açık değildir. Bunu ancak sünnet tefsir edebilir.)

- ⁵⁸⁷”وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ“ u tefsir ederken şöyle buyurmuştur:

”يدل على مسح بعض الرأس في الجملة و اما انه اى بعض من الرأس فمما هو خارج عن مدلول الآية و المتكلف لبيانه الستة“

(Genel olarak başın bir kısmının meshedilmesi[nin vacipliğine] delalet etmektedir. Ama başın hangi kısmı olduğu ayetin delaleti dışındadır ve sünnet onu beyan etmeyi üzerine almıştır.)

- ⁵⁸⁸”إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ“

ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

⁵⁸⁵ Bkz: Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 3, s. 84.

⁵⁸⁶ Bakara 238.

⁵⁸⁷ Maide 6.

⁵⁸⁸ Maide 33.

”و اما الترتيب او التخيير بين اطراف الترديد فانما يستفاد احدهما من قرينة خارجية
حالية او مقالية فالاية غير خالية عن الاجمال من هذه الجهة و انما تبينها السنة“⁵⁸⁹

(Ayette ihtimal olarak beyan edilmiş cezalar arasındaki sıralama veya erteleme sadece harici karine-i hâliyye veya makaliyye⁵⁹⁰ sayesinde anlaşılabilir. Ayet bu yönden mücmel olmanın dışında değildir ve onu ancak sünnet açıklayabilir.)

”الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ“⁵⁹¹ ayetini tefsir ederken şöyle buyurmuştur:

”ای زمان الحج اشهر معلومات عند القوم و قد بينته السنة و هي سؤال و
ذوالقعدة و ذوالحجة“

(Yani haccın zamanı kavim nezdinde bilinen aylardır ve sünnet onu açıklamıştır. Bunlar Şevval, Zilkade ve Zilhicce'dir.)

”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى“⁵⁹² aye-
tinin tefsirinde, ”ذِي الْقُرْبَى“dan maksadın Peygamber'in (s.a.a) akrabala-
rından özel kişiler olduğunu beyan ederken kesin haberlere (Peygamber
-s.a.a- ve Masum İmamlardan -aleyhimüsselâm- sâdır olan rivayetler)
dayanmıştır.⁵⁹³

”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
رَاكِعُونَ“⁵⁹⁴

ayetinin tefsirinde ”الَّذِينَ آمَنُوا“nın umumi olmadığını açıklarken nüzul
sebebini gösteren rivayetlere istinat etmiş ve şöyle buyurmuştur:

⁵⁸⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 328.

⁵⁹⁰ Karine-i hâliyye ve makaliyye: Lafzın mecaz manaya delalet ettiği hal bildiren kar-
neye karine-i hâliyye, lafız mecazı anlamda kullanıldığında lafzı karineyle içiçe olan
karineye de karine-i makaliyye denir. (*Logatname-i Dehhoda*'dan özetleyerek, Çev.)

⁵⁹¹ Bakara 197.

⁵⁹² Enfal 41.

⁵⁹³ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 9, s. 89.

⁵⁹⁴ Maide 55.



”ولو صح الاعراض فى تفسير آية بالاسباب الماثورة عن مثل هذه الروايات على تكاثرها و تراكمها لم يصح الركون الى شىء من اسباب النزول الماثورة فى شىء من آيات القرآن وهو ظاهر“⁵⁹⁵

(Eğer ayetin tefsirinde sebab-i nüzul rivayetlerinin yardımıyla bu benzeri rivayetlere çok sayıda olmalarını ve birikim oluşturdıklarını hesaba katarak sırt çevirmek doğru olsaydı Kur'an ayetlerinin hiçbirinin tefsirinde sebab-i nüzul rivayetlerinin hiçbirine güvenilmezdi. Bu açıktır.)

Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki tefsirde sebab-i nüzul rivayetlerinden yararlanmayı ilke olarak sahih görmekte ve tamamını reddetmeyi kabul edilemez bulmaktadır.

“Tathir ayeti”ni tefsir ederken de ayetin tek başına nazil olduğunu ve Peygamber'in eşleriyle ilgili ayetler kapsamında olmadığını ispatlamak için rivayetlere istinat etmektedir.⁵⁹⁶

Zikredilen durumlardan, ayetlerin mana ve maksadını aydınlatmanın bazı özelliklerini açıklarken rivayetler için etkili bir rol farzettiği, hatta kimi yerlerde onlar için tekel role inandığı sonucu çıkmaktadır. Bu durumları yorumladığımız ve biraraya getirdiğimizde tefsirin rivayetlere ihtiyacı olmadığına ilişkin önceki ifadelerin zâhirinden, Allame'nin, tefsir alanını, Kur'an'ın rivayetlere ihtiyaç duymaksızın anlaşılabilir ve tefsir edilebilecek manalarıyla sınırladığı; anlaşılması ve tefsirinde rivayetlere de ihtiyaç bulunan Kur'an'ın konularının ise onun görüşüne göre tefsir alanının dışında kaldığı düşünülebilir. Çünkü Allah, o meseleleri kitabı aracılığıyla kullarına açıklamak istememiştir. Bazı ifadeleri bu izahı teyit etse de, tefsiri “Kur'an ayetlerinin manalarını beyan ve onun maksat ve medlûllerini keşif” olarak tarif ettiği,⁵⁹⁷ bu durumlarda rivayetlerin yardımıyla açıklanan ya da sünnetin izah ettiğinin söylendiği özelliklerin hiç tereddütsüz ayetlerin maksatlarıyla irtibatı bulunduğu ve onların açıklaması

⁵⁹⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 8.

⁵⁹⁶ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 16, s. 311.

⁵⁹⁷ التفسير (وهو بيان معانى الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها) (a.g.e., c. 1, s. 4). Mukaddimedeki başka bazı kelimelerinden, örnekleri teşhis ve bulup çıkarılmayı da tefsir kabul ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz: A.g.e., s. 9 ve 11).

olmaksızın ayetlerin maksatlarının kâmil biçimde keşfedilemeyeceği gözönünde bulundurulursa belirtilen izah uzak ihtimal görünmektedir ve daha çok şöyle söylenebilir:

Tefsirde rivayetlerden yararlanmayı da gerekli görmektedir ve tefsirin rivayetlere muhtaç olmadığına dair bazı ifadelerinin zâhiri ve genellemeleri onun muradı değildir. Söz konusu ifadelerde maksadı, rivayet dayanağı olmaksızın hiçbir tefsiri muteber bulmayan kimselerin görüşünü reddetmektir. Diğer bir söyleyişle, amacı, Kur'an'dan dinin genel ahkâmını ve temel maârifini anlamada ve ayetlerin delaletini açıklamada bahsi geçen rivayetlere ihtiyaç bulunmadığıdır, yoksa Kur'an'ın mana ve maârifinin hiçbir mertebesini anlama ve tefsir etmede rivayetlere ihtiyaç duyulmayacağı değil. Bu anlayışı teyit eden, hatta vurgulayan şey, *Kur'an der İslâm*'da, Kur'an'ın kendisini tefsir ederken başkalarına ihtiyaç duymaması gerektiğini açıkladıktan ve gerçek tefsirin, ayetler üzerinde tedebbür ve diğer irtibatlı ayetlerden yardım almakla elde edileceğini kabul ettikten sonra, başka bir ifadeyle, tefsirin sahih metodunu, “tedebbürden yardım alarak ve ayetin manasını ilişkili ayetlerin arasında araştırarak ve imkân varsa rivayetten yararlanarak yapılan tefsir” şeklinde açıklamıştır.⁵⁹⁸

Bu cümleye dikkat edildiğinde, ona göre Kur'an'ı tefsir ederken imkan buldukça rivayete de önem vermek gerektiği, tüm ayetleri ve ayetle ilgili rivayetleri gözönünde bulundurarak ayetin manasına ulaşılacağı, rivayetin bulunmadığı yerlerde ise tefsirin rivayete bağlı olduğu bahanesiyle Kur'an'ı anlama faaliyetini tatil etmemek lazım geldiği söylenebilir.

Bazı talebeleri de Allame'nin tefsir metodunu açıklarken şöyle buyurmuşlardır: Merhum Allame (rahimehullah) Masumların (a.s) apaçık sünneti üzerinde uzun ve derinlemesine çalışmıştı. Bu nedenle ele aldığı her ayeti, eğer Masumların (a.s) sünneti arasında bir delil veya teyid mevcutsa ondan istidlal veya yardım alarak tefsir ediyordu. Yok eğer bir delil veya teyid mevcut değilse bu durumda da ayeti o mukaddes zevatın kesin sünnetiyle çatışmayacak şekilde tefsir ediyordu. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in birbirinden uzaklaşması, asla ayrılmaması gereken bu iki ilahî ve sağlam ipin birbirinden ayrılması demektir.

⁵⁹⁸ Bkz: Tabatabaî, *Kur'an der İslâm*, s. 61.



”لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ“⁵⁹⁹

Her ne kadar Allame tefsir bahislerinde rivayetlere az dayanmışsa da ayetler için açıkladığı mananın çoğunlukla rivayetlerle mutabık olması bunu teyit etmektedir.

Diğer nokta, ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“⁶⁰⁰ ayetini tefsir ederken şöyle söylemiş olmasıdır: “Bu ayet nedeniyle Peygamber’in (s.a.a) sözü ve sakaleyn hadisi nedeniyle Hazret’in Ehl-i Beyt’inin sözü Kur’an ayetlerini açıklamada hüccettir. Hüccet olmaları da ayetlerin müteşabihlerini, sırlarını ve tevilini beyanla sınırlı değildir, ayetlerin nassı ve zâhiri konusunda da hüccettir.”⁶⁰¹ Bu görüşün kaçınılmaz sonucu şudur ki, Peygamber’den (s.a.a) veya Ehl-i Beyt’ten (a.s) nakledilen bir rivayet eğer bir ayetin ıtlak veya umumunun ve zâhirinin, hatta nassının kasdedilmediğine delalet ediyorsa söz konusu rivayete dayanarak ayetin zâhiri veya nassı ve ıtlak ya da umumu gözardı edilir ve ayet, rivayete göre yorumlanır. Eğer böyle bir rivayetin varlığı ihtimal dahilindeyse gerekli araştırma yapılmalı ve böyle bir rivayetin bulunmadığına kesin kanaat oluşmadıkça ayetlerin umum ve ıtlak, nas ve zâhiri geçerli kabul edilip Allah Teâlâ’nın muradı ondan çıkarılmamalıdır.

Dolayısıyla bu sözün zorunlu sonucu da, tefsirin rivayete ihtiyacı bulunmadığına ilişkin bahsi geçen bazı ifadelerdeki zâhir ve mutlaklığın Allame’nin muradı olmadığına başka bir karinedir. Ayetlerin rivayetlerle takyid ve tahsis edileceğini ve rivayetlerin ayetlere nispetle karine olduğunu kabul etmektedir. Sarfettiği ifadelerde, bir ayeti tefsir ederken rivayet bulunmazsa ayeti tefsir etmeyi ve anlamayı iptal edecek boyutta tefsirin rivayete bağımlı ve muhtaç olduğu anlamını kasdetmesi uzak ihtimaldir.

Bu noktalar hesaba katıldığında sözkonusu ifadelere dayanarak ikinci teori (tefsirde Kur’an’ın yeterliliği) Allame ile ilişkilendirilemez. el-Mizan’da takip ettiği tefsir metoduyla kesinlikle bağdaşan, kendisiyle ilişkilendirilebilecek ve buna göre tefsir okulunu Kur’an’ı Kur’an’la tefsir eden içtihad

⁵⁹⁹ Cevad Amulî, Sire-i Tefsiri-yi Allame Tabatabaî: Şinahrname-i Allame Tabatabaî, c. 2, s. 78.

⁶⁰⁰ Nahl 44.

⁶⁰¹ Bkz: Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 12, s. 261.

ekolü olarak tavsif edebileceğimiz şey, üçüncü teoridir (tefsirin muteber oluşunun rivayetlerin varlığına bağlı olmaması ve tefsirde azami ölçüde Kur'an'dan yararlanmak). Yani tefsirde muttasıl ve munfasıl karinelere, bu çerçevede de ayetlerle ilgili rivayetlere önem vermeyi gerekli görmekle ve ayetlerin tefsirinde onları dikkate almakla birlikte ayetleri tefsir ederken doğan sorunların yine ayetler üzerinde tedebbürle ve diğer ayetlerden yardım alarak bertaraf edilebileceğine inanmaktadır. Bu sebeple her ayetin tefsirinde her şeyden fazla Kur'an'ın kendisinden yardım alınmalıdır. Bu teoriye uygun olarak ayetlerin mana ve maksadını tefsir ve izah ederken başka her şeyden çok Kur'an'dan yararlanmıştır. Mesela Hamd suresinin 6 ve 7. ayetlerinin (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) tefsirinde Kur'an'ın diğer kırk ayetine istinat etmiş ve bu ayetin manasını izah ederken onlardan yardım almıştır.⁶⁰²

Üstad Cevad Amulî'yi de bu okulun takipçilerinden sayabiliriz. Çünkü her ne kadar ayetlerin tefsirinde Kur'an dışında şeylere de istinat ediyorsa da, Masumların (a.s) sünnetini, burhana dayalı akli ve kesin ilmi kanıtları da tefsirin kaynakları sayıyorsa da⁶⁰³, bu nedenle birinci teori, hatta ikinci teori onunla ilişkilendirilemezse de, Kur'an'ı tefsirin önemli kaynağı kabul etmesi⁶⁰⁴, Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri Kur'an tefsirinin en iyi ve en işlevsel metodu olarak tanıtması⁶⁰⁵ ve ayetlerin tefsirinde bolca ve imkân ölçüsünde Kur'an'ın kendisine dayanması⁶⁰⁶ nedeniyle onu üçüncü teorinin takipçisi ve buna göre de tefsir okulunu "Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü" kabul etmek mümkündür. *Tesnim*'in önsözünde şöyle demektedir:

"Ehl-i Beyt'in de (a.s) tefsir metodu olan en iyi ve en işlevsel Kur'an'ı tefsir metodu, 'Kur'an'ı Kur'an'la tefsir' olarak adlandırılmış özel yöntemdir. Bu metodda Kur'an-ı Kerim'in her ayeti, Kur'an'ın diğer ayetleri üzerinde tedebbür ederek ve onlardan yararlanmak suretiyle açılır ve çiçeklenir.

⁶⁰² Bkz: A.g.e., c. 1, s. 28-38; tabii ki onun çıkarımının doğru olup olmadığı tartışmaya açıktır ama bu detay tartışmayı ele almanın yeri burası değildir.

⁶⁰³ Bkz: Cevad Amulî, *Tesnim*, c. 1, s. 57.

⁶⁰⁴ Bkz: Aynı yer.

⁶⁰⁵ Bkz: A.g.e., s. 61.

⁶⁰⁶ Mesela Hamd suresi 7. ayetin tefsirinde Kur'an'ın 90'dan fazla ayetine istinat etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 515-546).



Asli ve eksen ayetler aracılığıyla fer'i ayetlerin izah edilmesi ve tefsirde daha kuvvetli ayetlere dayanıp onlarla istidlal yapılması, bazı Kur'an ayetlerinin bilgiye dayalı 'bünyan-i mersus'⁶⁰⁷ inşası için gerekli bütün malzeme-i içinde barındırdığı, buna karşılık bazı ayetlerinin ise böyle bir yapının sadece bir kısım malzemelerini üstlendiği esasına göredir. İkinci grup ayetler birinci grup ayetlerden yardım alarak izah ve tefsir edilir.⁶⁰⁸ Konularına göre tefsirinde de bu açıklamanın aynısı görülmektedir.⁶⁰⁹

Muhammed Emin Şınkı Maliki de -Edvau'l-Beyan fi İzah'il-Kur'an bi'l-Kur'an müellifi- bu okulun üçüncü teori temelinde taraftarlarından bir diğeridir. Çünkü tefsirinin mukaddimesinde bu tefsiri yazmadaki en önemli hedeflerinden birini Kur'an'ı Kur'an'la açıklamak olarak belirtmiştir. Ona göre tefsirin en asil ve en üstün tefsiri, Allah'ın kitabını yine Allah'ın Kitabıyla tefsir etmektir. Allah'tan başka hiçkimse onun kelâmının manasını daha iyi bilemeyecek olmasını bu tefsir metodunun önemine delil göstermiştir.⁶¹⁰

Ayetleri açıklarken sadece Kur'an yeterliliğinden yararlanmamış, -mukaddimede işaret ettiği gibi- lugat meselelerini ve ihtiyaç duyulan sarf ve nahiv konularını tahkik, Arap şiirini delil kullanma, gerek görülen usul meselelerini inceleme ve rivayetlerin senedini araştırma ile de ilgilenmiştir.⁶¹¹ Tefsirde rivayetlerden⁶¹² ve diğer konulardan da yardım

⁶⁰⁷ Sarsılmaz bina (çev.)

⁶⁰⁸ Bkz: A.g.e., s. 61.

⁶⁰⁹ Bkz: Cevad Amulî, *Tefsir-i Mevzuu-yi Kur'an-i Kerim*, (Kur'an der Kur'an), c. 1, s. 144, 395.

⁶¹⁰ İfadesi şöyledir:

”و اعلم ان اهم المقصود يتأليفه امران: احدهما بيان القرآن بالقرآن لاجماع العلماء على ان اشرف انواع التفسير واجلها، تفسير كتاب الله بكتاب الله اذ لا أحد أعلم بمعنى كلام جلّ و علا من الله جلّ و علا“ (Şınkı, *Edvau'l-Beyan*, c. 1, s. 30)

⁶¹¹ Mukaddimede şöyle demiştir:

”وقد تضمن هذا الكتاب اموراً زائدة على ذلك كتحقيق المسائل اللغوية و ما يحتاج اليها من صرف و اعراب والاستشهاد بشعر العرب و تحقيق ما يحتاج اليه في المسائل الاصولية و الكلام على اسانيد الاحاديث“ (A.g.e., s. 31)

⁶¹² Örnek olarak, ”الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ“i tefsir eder ve aralarındaki farkı açıklarken şöyle d - miştir:

almıştır.⁶¹³ Fakat onun en çok önem verdiği şey, Kur'an'daki ayet-i kerimelerden faydalanmaktır. Mesela Hamd suresinin tefsirinde yaklaşık kırk yerde Kur'an ayetlerine başvurmuştur. Halbuki rivayetlerden sadece iki yerde yararlanmış; usul meseleleri, lugat ve anlamları beyana, herbirini açıklamaya bir kereden fazla yer vermemiştir.⁶¹⁴

Şunu eklemek gerekir: Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri en asil ve en üstün tefsir türü kabul etmesinden, diğer tefsir ekollerini da nispeten olumlu karşıladığı anlaşılmaktadır. Bu okulun diğer bazı taraftarları⁶¹⁵ gibi, öteki tefsir ekollerini önemsiz görmemektedir.

Bu okula inandıklarında şüphe bulunmayan müfessirlerden bir diğeri de *Tefsiru'l-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne* müellifi Dr. Muhammed Sadıki'dir. O da kesin olarak birinci teoriye itikat etmektedir. Çünkü Kur'an'ın ışığında hadisi takip etmeyi açıklıkla kabul etmekte; Kur'an'ın yeterliliği ve sünneti terk görüşünü reddetmektedir.⁶¹⁶ Fakat ikinci teoriye mi, yoksa üçüncü teoriye mi eğilimli olduğu tartışmalı ve tereddütlüdür. Bazı konuşmalarından ikinci teoriye (tefsirde Kur'an'ın yeterliliği) inandığı anlaşılmaktadır. *Pejuheşhâ-yi Kur'ani* dergisine verdiği röportajda şöyle geçmektedir: "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri mutlak olarak yeterlidir. Hatta Allah

”و يدل له الاثر المروى عن عيسى كما ذكره ابن كثير وغيره انه قال عليه و على نبينا

الصلاة والسلام: ”الرحمن“ رحمن الدنيا والآخرة و ”الرحيم“ رحيم الآخرة“ (a.g.e., s. 47)

”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ i açıklarken de birincisinin Yahudiler, ikincisinin ise Hristiyanlar hakkında olduğu konusunda da şöyle demiştir:

”و قد جاء الخير بذلك عن رسول الله - صلى الله عليه - من احاديث عدى بن حاتم

-رضى الله عنه-“ (A.g.e., s. 50)

⁶¹³ Bkz: A.g.e., s. 69, 148, 169, 257 ve 408.

⁶¹⁴ Bkz: A.g.e., s. 47-50.

⁶¹⁵ Mesela Dr. Muhammed Sadıki, kendi tefsirinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin i -

tihead okuluna taraftarlık ettikten ve onu delillendirdikten sonra şöyle demiştir: ”اذا“

”فمسالك كلها هباء و خواء الآ تفسير القرآن بالقرآن (Sadıki, el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 1, sb 18).

⁶¹⁶ Kâmil metodu ve sahih yolu tarif ederken şöyle demiştir:

”و انما الطريقة المثلى هو اتباع القرآن كاصل و اتباع الحديث على ضوء القرآن دون

افراط من يقول حسبنا كتاب الله و يترك السنة“ (A.g.e., s. 37).



Rasulü (s.a.a) ve İmamlar da (a.s) Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmişlerdir.”⁶¹⁷ Yine şöyle söylemiştir: “İddia ediyorum, Kur'an'da, kendisine bakarak anlaşılmayacak (tabii ki surelerin açılışındakiler ve sembolik harfler dışında) bir tek ayet dahi yoktur, nerede kaldı diğer ayetlerle anlaşılmasın. Hatta müteşabihler bile. Kur'an'daki müteşabih ayetler iki türlüdür: Bir grubun müteşabih ayetleri vardır ve muhkem ayetle anlaşılır. Bir grup ise daha derindir ve biraz dikkat edersek müteşabih ayeti kendisiyle anlayabileceğimizi görürüz.”⁶¹⁸ Tefsirinin mukaddimesinde de bu metodu vurgularken “وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ”⁶¹⁹ ayetine istinat etmiş ve şöyle bir sonuç çıkarmıştır:

“Kur'an'a sarılmayan veya Kur'an tefsirinde Kur'an'dan başkasına sarılan kimse fesat çıkararlardandır. Çünkü ihtilaf durumunda yegane merci sadece Allah'tır... [işî şu noktaya vardır: O halde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir haricindeki bütün tefsir meslekleri toz kaplıdır ve çürüktür.”⁶²⁰ Fakat kendi tefsirini “*el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*” olarak adlandırdığı ve mukaddimede sünnet ve rivayetleri Allah'ın Kitabına şerh ve haşiye olarak tarif ettiği⁶²¹, Kur'an'ın sembolleri, ince noktaları ve hakikatlerini izah için rivayetlere başvurmayı faydalı bulduğu ve bunu tavsiye ettiği⁶²², ayetleri tefsir ederken rivayetlerden⁶²³, edebî noktalardan⁶²⁴

⁶¹⁷ Sadıki, “Goftigu ba üstad doktor Muhammed Sadıki”, *Pejuheşhâ-yi Kur'ani* dergisi, sayı 9, s. 287.

⁶¹⁸ A.g.e., s. 289.

⁶¹⁹ A'raf 170.

⁶²⁰ Sadıki, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 16.

⁶²¹ Şöyle demiştir: “و موقف السنة المحمدية هو موقف الهامش الشارح لكتاب الله” (Aym yer). Yine şöyle demiştir:

“وما الاحاديث المروية الا كهوامش مختلف على متن الكتاب ما تلائم منها المتن تقبل له شارحة و ما لا تلائم تضرب الحائط” (A.g.e., s. 25)

⁶²² Şöyle demiştir:

“ثم يراجع الاحاديث الواردة في تفسيرها ناظراً اليها من زاويتين: نظرة التثبت من صدورها بموافقتها للآية ثم نظرة الاستيضاح لما استخفى منها من اشاراتها و لطائفها و حقائقها ان لم يكن هو من اهلها او يستزيد منها عن اهلها الذي هم من اهل بيت القرآن و اهل البيت ادري بما في البيت” (A.g.e., s. 26).

⁶²³ Örnek olarak bkz: A.g.e., s. 79, 80, 85-87, 114, 131-134.

⁶²⁴ Örnek olarak bkz: A.g.e., s. 77, 78, 82-84, 108.

ve başka şeylerden yardım aldığı gözönünde bulundurulursa onun ikinci teoriye inandığı varsayımı kuşkuludur ve ayetlerin tefsirinde sünnetin rolünü inkâr etmemekle üçüncü teorinin taraftarı gibi görünmektedir.

Elbette ki ifadeleri üzerinde daha dikkatli düşünüldüğünde tefsirde Kur'an'ın yeterliliği görüşüne ve tefsirin rivayetlere muhtaç olmadığına inandığı ortaya çıkmaktadır. Ona göre Kur'an'ın tamamı, hatta müteşabih ayetler bile (mukattaa harfleri hariç) Kur'an üzerinde tedebbürle, diğer ayetlerden yardım alarak ve tefsir rivayetlerine ihtiyaç duyulmaksızın tefsir edilebilir. Çünkü her ne kadar rivayetlerin faydasını reddetmese de ve hatta Allah'ın Kitabına uygun düşen rivayetleri, gizli manaları kıt anlayışlılara izah etmede⁶²⁵, Kur'an'ın sembolleri, ince noktaları ve hakikatleriyle ilgili bilgiyi arttırmada⁶²⁶, teviller ve mukattaa harflerinin sırrını açıklamada⁶²⁷ yararlı ve etkili bulsa da, tefsirin rivayetlere ihtiyacı olmadığına ilişkin açıklamasının karşısında, tefsirin bir mertebesinde rivayetlere ihtiyaç bulunduğu delalet eden bir kelime veya karine cümlelerinde görülmemektedir. Sadece Kur'an'ın hakikatlerini ve mukattaa harflerinin sırrını ayetlerin delaletinin dışında tutmuş ve onları anlamının yolunu rivayetlere mahsus kabul etmiştir.⁶²⁸

Birinci Teorinin İncelenmesi

Birinci teori (Kur'an'ın yeterliliği), Allah Rasulü'nün (s.a.a) ömrünün son günlerinde bazı kimseler tarafından “حسبنا كتاب الله” cümlesiyle Peygamber'in (s.a.a) yönlendirme ve öğütlerine karşı ortaya atıldı.⁶²⁹

⁶²⁵ Demişti ki:

”وما تفسير السنة للكتاب الا ايضاحاً لما اجمل على القاصرين لا لقصور في دلالات

الكتاب فانها بينات حتى في المتشابهات“ (A.g.e., 24)

⁶²⁶ Bkz: A.g.e., s. 26.

⁶²⁷ Bkz: “Goftigu ba üstad doktor Muhammed Sadıki”, *Pejuheşhâ-yi Kur'ani* dergisi, sayı 9, s. 288.

⁶²⁸ Aynı yer.

⁶²⁹ Ehl-i Sünnet'in güvenilir muhaddisi Muhammed b. İsmail Buhari şöyle nakletmiştir:

”حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزَّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَمَّا حَضَرَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- وَفَى الْبَيْتِ رَجُلَانِ



Fakat bu sözün bâtil olduğu net biçimde görüldüğünden İslâm âlimleri ve ünlü müfessirler arasında dikkate değer taraftar bulamadı.⁶³⁰ Bunun izahı şudur: Birincisi, Kur'an-ı Kerim'in beyanlarının niteliği ve insanlığın dinin malumat ve hükümlerine olan ilmî ihtiyaçları konusunda asgari bilgiye sahip bir kimse bile çok iyi bilir ki gerekli maârif ve ahkâmı insanlara öğretmede Kur'an tek başına yeterli değildir. İkincisi, ⁶³¹”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“⁶³² ayeti ve mütevatir sakaleyn hadisi⁶³³ (اتى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تصلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي)⁶³² söz konusu teorinin yanlışlığına kesin delildir. Zikredilen ayet, Peygamber'in (s.a.a) emir ve yasaklarını izlemenin vacipliğine, ondan gelen rivayet ve ilmî verilerin muteber olduğuna delalet etmektedir. Sakaleyn hadisi de

عمر بن الخطاب قال النبي -صلى الله عليه [و آله] و سلم- : هلم اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده فقال عمر: ان النبي -صلى الله عليه [و آله] و سلم- قد غلب عليه الوجد و عندكم القرآن حسبنا كتاب الله. فاختلف اهل البيت فاختصموا منهم من يقول قربوا يكتب لكم النبي -صلى الله عليه [و آله] و سلم- كتاباً لن تضلوا بعده و منهم من يقول ما قال عمر. فلما اكثروا اللغوى و اختلف عند النبي -صلى الله عليه [و آله] و سلم- قال رسول الله -صلى الله عليه [و آله] و سلم- : قوموا. قال عبيد الله و كان ابن عباس يقول: ان الرزية ما حال بين رسول الله -صلى الله عليه [و آله] و سلم- و بين ان يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم و لغطهم“

(Buhari, *el-Sahih*, c. 7, s. 225, kitabu'l-maradi ve't-tub, bab 357, قول المريض: قوموا عنى, hadis 574).

⁶³⁰ Daha önce geçtiği gibi, Şafii bu teoriye inanan kesim arasında zikredilmiş ve Ehl-i Sünnet'in bazı ricâl âlimleri Haricileri de bu görüşün taraftarı kabul etmiştir, fakat hiçbirinin tefsir eseri yoktur. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'ten Ebu Zeyd Demenhuri'nin de bu teoriye eğilimi vardı ve *el-Bidaye ve'l-İrfan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an* başlığı altında bir tefsir yazdı. Ama Zehebi'nin bildirdiğine göre bu tefsir, el-Ezher ulemasının şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. O kadar ki, bu tefsirin insanlar arasında bulunmasını bile uygun görmediler ve toplatıp halkın görmesini engellediler. (Bkz: *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 532). Şia arasında, Seyyid Ebu'l-Fadl Burkai'nin bazı kitaplarında bu teoriye rastlanmaktadır ama Şia, ona ve yazdıklarına sırt çevirmiştir.

⁶³¹ Haşr 7.

⁶³² Bu hadis çeşitli biçimlerde Şii ve Sünnî kaynaklarda geçmektedir. Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki 587 hadis bir kitapta biraraya getirilmiştir. (Bkz: *Lecnetu't-Tahkik fi Mes'eleti'l-İmame, Kitabullah ve Ehlil-Beyt fi Hadisi Sakaleyn*, s. 44-483).

⁶³³ Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 19, hadis 9; Burucerdî, *Camiu Ehadişi's-Şia*, c. 1, s. 200, hadis 302.

Hazret'in Ehl-i Bey'tine sarılmanın lüzumunu ve sapkınlıktan korunmak için Allah'ın Kitabına sarılmanın yeterli olmadığını ifade etmektedir. Allah Rasul'ünden (s.a.a) nakledilmiş bazı rivayetlerde, Hazret'in böyle bir görüşün ortaya çıkacağını haber verip vurgulu biçimde onu yasakladığı ve bu görüşün yanlış olduğunu buyurduğu geçmektedir.⁶³⁴ Şimdi bu görüşü ispatlamak veya teyit etmek için gösterilmiş veya gösterilmesi mümkün olan delilleri inceleyeceğiz.

a) “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ”

Bu teoriyi ispatlamak için delil gösterilebilecek ayetler arasında Nahl suresi 89. ayet vardır: “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” (Bu kitabı her şeyi açıklayıcı olması için sana indirdik). Şafii'nin, haberleri tümünden reddeden ve dinî maârif ve ahkâmı elde etmede Kur'an'ı yeterli gören bir gruptan bildirdiği değerlendirmede bu ayete istinat edildiği görülmektedir. Zehebî'nin aktardığına göre Demenhuri'nin “Allah'ın haber verdiği gibi Kur'an kendisini tefsir eder ve kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz...”⁶³⁵ sözü de bu ayeti referans almaktadır. Her halükarda bu ayetle istidlalin dile getirilmesi hakkında denebilir ki, Allah Teâlâ bu ayette Kur'an'ı herşeyin açıklayıcısı olarak tavsif etmiştir ve herşeyin umumu, hem tefsire muhtaç ayetleri, hem de beşerin açıklanmasına ihtiyaç duyduğu bilgi ve hükmü kapsamaktadır. Sonuçta da Kur'an, hem kendini tefsir, hem de beşere gerekli her türlü dinî bilgiyi elde etmek için yeterlidir ve ondan başka bir şeye ihtiyaç bulunmamaktadır. İşte bu, Kur'an'ın yeterliliği teorisi.

⁶³⁴ “... عن المقدم بن معديكر الكندي قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله- : لا أتى أوتيت الكتاب و مثله معه، الا انى أوتيت القرآن و مثله معه. لا يوشك رجل يثنى شعباناً على أريكته يقول: عليكم بالقرآن فما وجدتم فيه من حلال فاحلوه و ما وجدتم فيه من حرام فحرّموه” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 4, s. 131)

“عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: لا الفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من امرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول ما أدرى ما وجدنا فى كتاب الله أتبعناه”

(Hakim Nişaburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 1, s. 108). Aynı kitabın 109. sayfasında bu içeriğe yakın diğer iki hadise bakılabilir.

⁶³⁵ Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 533.



İnceleme ve eleştiri

Kur'an'a ve onun maârif ve ahkâmına aşına olanların tamamı, Kur'an-ı Kerim'de herşeyin, hatta bütün dinî hüküm ve ilimlerin herkes için aşikâr ve anlaşılabilir biçimde beyan edilmediğini bilir. Bu haricî karineyi gözönünde bulundurduğumuzda bu cümle-yi kerimenin ıtlak veya umumunun kasdedilmediğini, maksadın, Kur'an-ı Kerim'in bütün müfessirler için herşeyin veya tüm dinî hüküm ve ilimlerin açıklayıcısı olduğunu anlıyoruz. Bu mana murad olmadığında ayetin anlamında üç ihtimal vardır:

1. Kasdedilen şudur ki, Kur'an, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve Hazret'in kıymetli vasileri için herşeyin ve dinin tüm maârif ve ahkâmının açıklayıcısıdır. Yani bu kitap, herkesin anlayabileceği zâhir diliyle değil, bilakis sadece ilimde derinleşenlerin (Peygamber-i Ekrem ve vasileri) vakıf olduğu zâhir ve bâtın diliyle herşeyi beyan etmiştir.

2. Kur'an'ın tıbyan olmasından maksat şudur ki, her şeyi ya kendisi beyan etmiştir ya da onun gerçek açıklayıcısı olan kişiye havale etmiştir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'ın her şey için açıklayıcı olması, o şeyin kendisini veya o şeye vakıf olmanın doğru yolunu açıklaması demektir.

3. “كُلُّ شَيْءٍ”le mutlak anlamda nesneler ve hatta dinî maârif ve ahkâm kasdedilmemiştir. Bilakis maksat, dinin ilkeleri ve dinî ahkâmın genel çerçevesidir.

Bir grup müfessir⁶³⁶ ikinci ihtimali, kimileri de üçüncü ihtimali tercih

⁶³⁶ Şeyh Tusî, tefsirde şu cümleyi sarfetmiştir:

”و معنى العموم فى قوله ”كل شيء“ المراد به من امور الدين اما بالنص عليه او الاحالة على ما يوجب العلم من بيان النبى و الحجج القائمين مقامه او اجماع الامة او الاستدلال؛ لان هذه الوجوه اصول الدين و طريق موصلة الى معرفته.“

(*el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 418), Tabersî de şöyle buyurmuştur:

”و معناه ليبين كل شيء يحتاج اليه من امور الشرع فانه ما من شيء يحتاج الخلق اليه فى امر من امور دينهم الا هو مبين فى الكتاب اما بالتنصيب عليه او بالا حالة على ما يوجب العلم من بيان النبى - صلى الله عليه و آله- و الحجج القائمين مقامه او اجماع الامة فيكون حكم الجميع مستفاد من القرآن“

(*Mecmeu'l-Beyan*, c. 6, s. 380). İbn Kesir, Evzaî'nin “كُلُّ شَيْءٍ”i izah ederken şöyle dediğini nakletmiştir: “اى بالسنة” (*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 603). Alusî şöyle demiştir:

etmiştir.⁶³⁷ Fakat rivayetler birinci ihtimale delalet etmektedir. Çünkü rivayetler, geçmiş ve gelecekteki ilmin, gökteki ve yerdeki haberin, cennet ve cehennem, her türlü ihtilafın hükmünün, insanın istediği ve ihtiyaç duyduğu herşeyin Kur'an'da varolduğunu; Mutahhar İmamların (a.s) geçmiş ve geleceği içeren geniş ilminin de Kur'an-ı Kerim'den kaynaklandığı ve onun açıklayıcısı olduğunu, lakin tüm bireylerin bu kapsamlı ilimleri Kur'an'dan anlayamayacaklarını, Peygamber ve Masum İmamların bu bilgiye vakıf olduğunu ve diğerlerinin onlara müracaat etmesi gerektiğini söylemektedir. Bu rivayetler oldukça fazladır.⁶³⁸ Örnek olarak, Kuleynî (rahimehullah) sahih senedle İmam Sadık'ın (a.s) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir:

”و المراد من كل شيء على ما ذهب اليه جمع ما يتعلق بامور الدين اى بياناً بليغاً لكل شيء يتعلق بذلك... و كون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار ان فيه نصاً على البعض و احواله للبعض الآخر على السنة حيث امر باتباع النبي صلى الله عليه و آله“

(Ruhu'l-Meâni, c. 14, s. 214 ve 215). Zemahşerî şöyle demiştir:

”المعنى انه بين كل شيء من امور الدين حيث كان نصاً على بعضها و احواله على السنة حيث امر فيه باتباع رسول الله -صلى الله عليه و آله- و طاعته... فكانت السنة و الاجماع و القياس و الاجتهاد مستندة الى تبيان الكتاب فمن ثم كان تبياناً لكل شيء“ (el-Keşşâf, c. 2, s. 628).

⁶³⁷ Alusî şöyle demiştir:

”و قال بعضهم ان الامور اما دينية او دنيوية و الدنيوية لاهتمام للشارع بها اذ لم يبعث لها و النية اما اصلية او فرعية... و القرآن العظيم قد تكفل ببيان الامور الدينية الاصلية على اتم وجه فليكن المراد من كل شيء ذلك“ (Ruhu'l-Meâni, c. 14, s. 216, satır 22)

⁶³⁸ Bkz: Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 1, s. 111-113, babu'r-red ile'l-kitab ve's-sünne, hadis 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9 ve s. 283-284, bab enne'l-umme veresu ilme'n-nebi..., hadis 7 ve s. 287, bab innehu lem yecmeu'l-Kur'an külluhu illa el-eimme (aleyhimüsselâm)..., hadis 4 ve s. 319, bab enne'l-eimme (aleyhimüsselâm) ya'lemune ilm ma kane ve ma yekun..., hadis 2, s. 328, bab fi enne'l-eimme bimen yeşhebune mimmen madi..., hadis 3 ve c. 2, s. 574, kitabu fadli'l-Kur'an, hadis 3 ve s. 596, babu fadli'l-Kur'an, hadis 21; Berkî, *el-Mehasin*, s. 267-268 hadis 353-356; Saffar, *Besairu'd-Derecat*, s. 195, hadis 6; Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, c. 2, s. 266, hadis 56; Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 92, s. 82, hadis 12 ve s. 84, hadis 17 ve s. 86, hadis 20, 21 ve s. 89, hadis 33 ve s. 90, hadis 36 ve s. 96, hadis 55; Bahrânî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 380, hadis 14; Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 3, s. 76, hadis 187, s. 77, hadis 189; Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 135, hadis 20 ve s. 145, hadis 48; Bahrânî, *el-Burhan, fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 154; Suyutî, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 4, s. 240.



”کتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و فصل ما بينکم و نحن نعلمه“⁶³⁹

(Allah'ın Kitabında sizden öncekilerin haberi ve sizden sonrakilerin haberi, aranızdakilerin [ihtilafların] hükmü vardır. Biz onları biliriz.)

Güvenilir bulunmuş diğer bir rivayette, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki haberlere ilaveten Kur'an'da gök ve yerdeki haberin varlığından da bahsedilmiştir.⁶⁴⁰

Müminlerin Emiri Ali'den (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

”ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ينطق لکم، اخبرکم عنه، ان فيه علم ما مضى و علم ما یأتی الى يوم القيامة و حکم ما بینکم و بیان ما اصبحتم فيه تختلفون فلو سألتمونی عنه لعلمتکم“⁶⁴¹

(O Kur'an'dır. Ondan konuşmasını isterseniz asla sizinle konuşmaz. Ondan size haber vereyim. Hiç kuşku yok geçmiştekilerin ve kıyamete kadar geleceklerin bilgisi ve ihtilafa düştüklerinizin beyanı ondadır. Eğer bana sorsanız size kesin olarak öğretim.)

Bu rivayetler dikkate alındığında, Kur'an-ı Kerim'in İslâm'ın kıymetli Peygamberi'ne (s.a.a) herşeyi açıkladığı ve onun değerli vasilerinin de bunları bildiği, ama onların dışındakilerin Kur'an'ı anlamak için mecburen onlara başvurmak zorunda olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Kaldı ki ”وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“ cümlesi de buna işaret etmektedir. Yani “Sana kitabı, herşeyin sana açıklanması için indirdik.” Fakat ister rivayetlerin ona delalet ve ayetin siyakının ona işaret ettiği ihtimali kabul edilsin, ister bir grup müfessirin dile getirdiği ikinci ihtimal tercih edilsin, ister kimilerinin inandığı üçüncü ihtimal söz konusu olsun, her

⁶³⁹ Kuleynî, a.g.e., s. 113, babu'r-red ile'l-kitab ve's-sünne, hadis 9.

⁶⁴⁰ Bu rivayetin metni şöyledir:

”ان العزيز الجبار انزل عليك كتابه و هو الصادق البارّ، فيه خبرکم و خبر من قبلكم و خبر من بعدکم و خبر السماء و الارض و لو اتاكم من يخبرکم عن ذلك اتعجبتم“
(A.g.e., c. 2, s. 574, kitabu fadli'l-Kur'an, hadis 3)

⁶⁴¹ A.g.e., c. 1, s. 113, babu'r-red ile'l-kitab ve's-sünne, hadis 7 ve bkz: s. 111, hadis 2 ve 6. Bu rivayetin benzeri Nehcu'l-Belağa'da, hutbe 158'de de geçmektedir.

durumda bu ayet “Kur'an'ın yeterliliği” teorisine delalet etmemektedir. Çünkü bu üç ihtimalden hiçbirinde “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ”in manası, Kur'an'ın herşeyi veya gerekli tüm dinî maarif ve ahkâmı insanlara aşikâr ve anlaşılır biçimde herkese beyan ettiği anlamına gelmemektedir.

Netice itibariyle ayetin muradının böyle bir anlam olmadığına ittifak vardır. Bilakis birinci ihtimale göre Kur'an her şeyin açıklayıcısıdır, fakat bu, Peygamber'e (s.a.a) ve Hazret'in ilimde derinleşmiş ve O'nun ilim hazinedarı masum halifelerine (a.s) mahsustur. İkinci ihtimale göre Kur'an'ın açıklayıcı olması, kendisinin beyan etmediği gerekli maârif ve ahkâmda Peygamber'in (s.a.a) sünnetine ve benzerine havale edilmiştir. Üçüncü ihtimalde “كُلِّ شَيْءٍ”, “dinin ilkeleri ve hükümlerin genel hatları” ile sınırlandırılmıştır ve dinin gerekli tüm malumat ve hükümlerini kapsamamaktadır. Öyleyse bu teoriye de delalet etmemektedir.

b) “هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ”

Bu teorinin taraftarlarından sayılan Burkai,

“هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذْكُرُوا الْأَلْبَابَ”⁶⁴² ayetini bu teorinin delili kabul etmiş ve söyle demiştir: “Bu ayetten birkaç sonuç çıkartılmaktadır: Birincisi, “هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ” buyurulması nedeniyle insanların din konusunda ihtiyaç duyduğu herşeyde Kur'an'ın yeterli olmasıdır...”⁶⁴³

İnceleme ve eleştiri

Birincisi: Ayetin onun zikrettiği anlamlara delaleti, “هَذَا” edatının Kur'an'ın tamamına işaret olması, “بَلَاغٌ”un yeterli manasına gelmesi, “لِلنَّاسِ”den kasdedilenin insanların din konusunda ihtiyaç duyduğu şeyler, yani insanın ihtiyaç konusu olan bilgiler olması durumundadır. Belirtilen üç noktanın da zâhire aykırı olduğunu söyleyemesek bile en azından hiçbirinin kesin olmadığı ortadadır. “Apaçık” diyemesek de hiç olmazsa kuvvetle muhtemeldir ki “هَذَا”, Allah Teâlâ'nın bu ayetten önceki ayette geçen sözlerine işaret olabilir. Ehl-i Sünnet'in ünlü müfessiri Alusî de bu

⁶⁴² İbrahim 52.

⁶⁴³ Burkai, *Tabaşı ez Kur'an*, c. 2, s. 37.



ihtimali daha bariz görmektedir.⁶⁴⁴ “بَلَاغٌ” a “yeterlilik” manası da verilmiş⁶⁴⁵ olsa bile Ragıb İsfehâni -altıncı yüzyılın ünlü lugat âlimi- bu ayet-
teki “بَلَاغٌ” u tebliğ manasında kabul etmiş⁶⁴⁶, Ebu'l-Fütuh Razî -altıncı
yüzyılda Şia'nın Farsça yazmış müfessiri- ona “beyan” anlamı vermiş,
“tebliğ” ve “iletmek” manasını da başkalarından nakletmiştir.⁶⁴⁷ “بَلَاغٌ”
konusunda da “beyan” ve “tebliğ” anlamının net olduğunu söyleyeme-
sek de, en azından bu anlam, “yeterlilik” anlamından daha güçlü ihti-
maldir. Eğer “هَذَا” Kur'an'ın tamamına değil, bu ayetten önceki ayetlere
işaret ediyorsa, hüküm ve mevzunun uyumu, “لِلنَّاسِ” ile kastedilenin ih-
tiyaç duyulan bilgiler değil, öğüt ve nasihat olmasını gerektirir. Çünkü
önceki ayetlerin muhtevasının, insanların ihtiyaç duyduğu bilgilerin ta-
mamıyla değil, bu anlamla ilişkisi vardır. Bu cümleden sonraki “لِيُنْذِرُوا”
ve “لِيَذْكُرُوا الْأَنْبَاءَ” ifadeleri de bu anlamı teyit etmektedir. Bu durumda
eğer “بَلَاغٌ” “beyan, tebliğ, iletmek” manasına geliyorsa bu cümle-
nin anlamı, “Bu söz insanlara öğüt için beyan ve tebliğdir” olacaktır. Eğer an-
lam “yeterlilik” olursa cümle-
nin manası “Bu söz insanlara öğüt olarak
yeterlidir” olacaktır. Her iki anlam da, Burkaî'nin ayetin medlûlü kabul
ettiği mananın dışındadır.

İkincisi: “هَذَا”nın Kur'an'ın tamamına işaret etmesi, “بَلَاغٌ”un “yeter-
lilik” anlamına gelmesi ve “لِلنَّاسِ”nin ihtiyaç konusu dinî bilgilerin hepsi
olarak takdir edilmesi durumunda ayetin manası “Bu Kur'an, insanların
ihtiyaç duyduğu dinî bilgilerin tamamı için yeterlidir” olur. Fakat mun-
fasıl karineler (ihtiyaç duyulan bilgilerin tamamını Kur'an'dan anlama
imkanı bulunmaması, Peygamber'in -s.a.a- Kur'an'ın açıklayıcısı ve öğ-
retmeni olması, insanın ıtrete ihtiyacını beyan eden sakaleyn hadisi gibi

⁶⁴⁴ “هَذَا بَلَاغٌ” u tefsir ederken şöyle demiştir:

”ای ما ذکر من قوله سبحانه ”و لا تحسبن الله غافلا“ الى هنا و جوز ان يكن الاشارة

الى القرآن... و الكلام على الاول ابلغ“ (Alusî, *Ruhu'l-Meânî*, c. 7, cüz 13, s. 258)

⁶⁴⁵ Tabersi (rahimehullah) şöyle buyurmuştur:

”والبلاغ الكفاية و منه البلاغة و هو البيان الكافي“ (*Mecmeu'l-Beyân*, c. 6, s. 297).

⁶⁴⁶ Demiştir ki: ”و البلاغ، التبليغ، نحو قوله عزّ و جلّ هذا بلاغ للناس“ (Ragıb, *el-Müfredat* fi Garibi'l-Kur'an, s. 58).

⁶⁴⁷ Bkz: Ebu'l-Fütuh Razî, *Ravdatu'l-Cinan ve Ravhu'l-Cenan*, c. 11, s. 300.

rivayetler) hesaba katıldığında, Kur'an'ın insanın ihtiyaç duyduğu bilgilerin tamamını aracısız beyan ettiği ve ondan başkasına ihtiyaç olmadığının kastedilmediği anlaşılmaktadır. Tam aksine maksat şudur ki, insan Kur'an'a dönerek ihtiyaç duyacağı dinî bilgilerin hepsine ulaşabilir. Çünkü bir bölümünü Kur'an'ın kendisinden elde edebilir ve bir bölümünü de Kur'an'ın insana tanıttığı kişilerden öğrenebilir. Eminü'lislâm Tabersî de bu ayeti tefsir ederken şöyle demiştir: “Bu ayet, Kur'an'ın, insanların dinî konularda ihtiyaç duyduğu her şeyde kafi olduğuna delalet etmektedir. Çünkü geneli ve tafsilatıyla dinî konuların tamamı aracısız olarak veya aracıyla Kur'an'dan anlaşılabilir.”⁶⁴⁸ Şu halde buna göre ayet Burkaî'nin zikrettiği manaya delalet etmektedir ama birinci teorinin (Kur'an'ın yeterliliği) doğruluğunun delili değildir.

c) Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayet

Kimileri bu teoriyi ispatlamak veya teyit etmek için Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş “فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن”⁶⁴⁹ rivayetine sarılabilir ve diyebilir ki, Peygamber (s.a.a) bu hadiste ümmetini, fitneler zuhur ettiğinde hakkı tanımak için Kur'an'a yönelmeye irşad etmektedir. Burada yalnızca Kur'an'a müracaattan bahsedildiğine ve başka bir şeye başvurmadan sözedilmediğine göre hakkı tanımak için, hakkı bâtıldan ayırmanın güçleştiği fitnelerin ortaya çıktığı sırada bile Kur'an'ın tek başına yeterli olduğu anlaşılmaktadır. Eğer Kur'an'ın manasını anlamak veya hatta ihtiyaç duyulan dinî bilgiye vakıf olmak için Kur'an'dan başkasına ihtiyaç sözkonusu olsaydı ona başvurmaktan da bahsedilirdi.

İnceleme

Bu istidlal, rivayetin senedinde bulunan zaaf⁶⁵⁰ gözardı edilse dahi tamamlanmış sayılmaz. Çünkü bu hadisten çıkan sonuç, fitnelerin

⁶⁴⁸ Cümlesi şöyledir: “وفي هذه الآية دلالة على ان القرآن كافى جميع ما يحتاج الناس اليه فى امور الدين لان جميع امور الدين جملها و تفاصيلها يعلم بالقرآن اما بنفسه و اما بواسطة”

(Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 6, s. 500, İbrahim suresi son ayet)

⁶⁴⁹ Kuleynî, *Usul-i Kâfi*, c. 2, s. 573.

⁶⁵⁰ Hadisin senedinde, mevsuk görülmemiş Nevfelî ve Sekuni vardır. Bu sebeple hadisin senedini tanıtırken “meşhur kavle göre zayıf” denmiştir. (Meclisî, *Mir'atu'l-Ukul*, c. 12, s. 478). Fakat geçtiğimiz bölümde bu rivayetin senedini güçlendirecek delilleri açıklamıştık.



ortaya çıkması neticesinde hak ve bâtıl benzeştiği ve ikisini birbirinden ayırmak güçleştiğinde Kur'an'a yönelerek hakkı bâıldan ayırmının mümkün olabileceğidir. Fakat bu, insanın ihtiyaç duyduğu bütün dinî bilgilerin Kur'an'dan anlaşılabilceğı ve insanın Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duymayacağı, yahut Kur'an'ın bütün anlamlarının ondan başkasından yardım almaksızın anlaşılabilceğı anlamını gerektirmez. Kur'an'ın delalet ve manalarının basamakları bulunabilir ve bu mertebelerden biri aşikâr da olabilir. Yahut aşikâr olmasa bile Kur'an üzerinde tedebbürle aşikâr hale getirilebilir ve diğer bir mertebeyi anlayıp tefsir etmek için Peygamber'in veya onu değerli vasilerinin açıklamasına ihtiyaç duyulabilir ve insan, fitnelerin zuhuru zamanında aşikâr delaletler ve manalar yoluyla Kur'an'a müracaat ederek hakkı tanıyabilir ve onu bâıldan ayırabilir.

Bununla birlikte Kur'an'ın delalet ve manalarının diğer bir mertebesini anlamak ve ihtiyaç duyulan dinî bilgilerin bir bölümüne vakıf olmak için Kur'an'dan başkasına muhtaç da olabilir. Böyle bir durumda bu ikisi arasında, birinin diğerinin varlığını ortadan kaldırmasını gerektirecek bir çelişki söz konusu değildir. Peygamber'in (s.a.a) Kur'an dışında bir şeye müracaat ettirmemesi de bu teorinin taraftarlarının iddiasını doğrulamaz. Çünkü;

Bbirincisi: Fitneler zuhur ettiğı zaman hakkı bâıldan ayırmak için Kur'an'a başvurmak yeterli olabilir ama insanın ihtiyaç duyduğu dinî bilgilerin tümünün elde edilmesi ve hatta Kur'an'daki manaların tamamını anlamak için Kur'an yeterli olmayabilir.

İkincisi: Peygamber'in (s.a.a) Kur'an'a döndürmesi, başvurdıklarında Kur'an'ın onları Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlara (a.s) ve o yüce şahsiyetlerin aydınlatıcı beyanlarına yönlendirebileceğı ve bu yolla ihtiyaç duyulan dinî bilgiyi elde edebilecekleri için olabilir.

d) Uydurma rivayetler ve ekleme mevzuların tefsirlere girişi

Demenhuri, Zehebî'nin anlayışına ve bildirdiğine göre Kur'an'ın yeterliliğı görüşünün ta kendisi olan tefsir metodundaki yaklaşımının⁶⁵¹

⁶⁵¹ Tefsir metodundaki yaklaşımı, "Üç teorili bu okulun taraftarları" bölümünde açıklanmıştı.

sebebini, uydurma rivayetleri ve tefsirlere ilave edilen mevzuları bulmanın yolu olarak açıklamıştır.⁶⁵² Fakat açıktır ki, uydurma rivayetlerin ve tefsirlere ilave mevzuların varlığı, yalnızca tefsirlerden yararlanırken dikkatli olmayı, onlarda zikredilen her rivayet ve mevzuyu tahkik etmeksizin kabul etmemeyi ve Kur'an'a tefsir yazarken bu tür mevzulardan kaçınmayı gerektirebilir, yoksa rivayetlerin tamamen terkedilmesini ve dinî maârif ve ahkâmı anlamada Kur'an'la yetinmeyi, yahut tefsirin doğru metodunun sadece Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olmasını ve tefsirde rivayetten -südüru kesin veya senedi muteber bile olsa- yararlanmamayı ve Kur'an dışında muteber diğer şeylerin olmamasını veya onlara ihtiyaç duyulmamasını değil. Allame Tabatabaî (rahimehullah) uydurma rivayetler nedeniyle bütün rivayetleri bir kenara atmayı, uydurma rivayetlerin varlığını suistimal ve rivayetler konusunda tefrit görerek şöyle buyurmuştur: "Rivayetleri mutlak olarak kabul etmek, dinde hak ve bâtlı teşhis etmek için tayin edilmiş kriterleri tekzip etmek gibi olduğu ve bâtlı sözünü Peygamber'e (s.a.a) nispet etmek anlamına geldiğinden rivayetleri tümünden bir kenara atmak da kriterleri tekzip etmek ve bâtlı hiçbir şekilde yaklaşılamayacağı aziz Kur'an'ı bâtlı sayıp lağvetmek demektir. [Zira] Allah [onda] şöyle buyurmuştur:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا⁶⁵³

(Peygamber -s.a.a- size ne verdiyse alın, neyden nehyettiye de ondan geri durun).

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ⁶⁵⁴

(Hiçbir peygamberi Allah'ın izniyle itaat edilmesinden başka bir şey için göndermedik).

Eğer Allah Rasulü'nün (s.a.a) sözü ve Hazret'in zamanında yaşamayan bizim için nakledilenler hüccet olmazsa dinde taş taş üstünde kalmaz."⁶⁵⁵

⁶⁵² Bkz: Zehebî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 533.

⁶⁵³ Haşr 7.

⁶⁵⁴ Nisa 64.

⁶⁵⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 240.



İkinci Teorinin İncelenme

Bir ayeti tefsir ederken diğer ayetlerden yardım almak ve ayetin manasını izah edip belirsizliği gidermek için o ayetle irtibatlı diğer ayetlere dayanmak anlamındaki Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin kadim geçmişi vardır. Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) ⁶⁵⁶, Masum İmamlardan (a.s) ⁶⁵⁷, sahabe ve tabiinden ⁶⁵⁸ nakledilmiş tefsir eserlerinde ve eski tefsir kitaplarında bu tür tefsir az veya çok görülmektedir. ⁶⁵⁹

Fakat ikinci teorinin (tefsirde Kur'an'ın yeterliliği) ve Kur'an'ı tefsirde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç olmadığı, her ayetin o ayet üzerinde tedebürle ve diğer ayetlerden yardım alarak tefsir edilebileceği ve bu metodla Kur'an'ın bütün mana ve maksatlarının elde edilebileceğine inancın pek o kadar geçmişi görünmemektedir. Daha önce söylendiği gibi, bu teoriye eğilim duyarak Kur'an'a tefsir yazan kimselerden biri, bazı ayetlerin tefsirini yapmış Yusuf Şiar'dır (vefatı 1973). Diğeri ise bu yüzyılda Kur'an'ın tamamını tefsir etmek üzere *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an*'ı yazmış Dr. Muhammed Sadıkı'dır. Bu teoriyle Kur'an için tefsir yazmış başka birine de

⁶⁵⁶ Bkz: İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 2, s. 158 (En'am suresi 82. ayetin tefsiri), Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 4, s. 327 (aynı ayetin tefsiri), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 207.

⁶⁵⁷ Bkz: Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 26, babu ma'ni'l-sırat, hadis 9; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 5, cüz 10, s. 466 ve 467 (Buruc suresi 3. ayetin tefsiri); Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, s. 106, hadis 315 (Bakara suresi 219. ayetin tefsiri); Saduk, *Kitabu't-Tevhid*, s. 153, babu tefsiri kavillillah azze ve celle: ya iblis ma meneake en tescudu..., hadis 1; Kuleynî, *Fürûu'l-Kafi*, c. 5, s. 62, kitabu'l-cihad, bab 28, hadis 16; Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 1, s. 33, hadis 16, s. 121, hadis 344, s. 155, hadis 393, s. 628 ve 629, hadis 190, s. 708, hadis 37, c. 4, s. 606; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 18, s. 394, hadis 99; Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, c. 1, s. 381, hadis 1/1266.

⁶⁵⁸ Tabersî, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 145 ve 146 (Bakara 28. ayetin zeyli); c. 9, s. 20 (E - biya suresi 30. ayetin tefsiri), s. 114 (Hac suresi 9. ayetin tefsiri), c. 17, s. 143 (Hac suresi 78. ayetin tefsiri), c. 24, s. 31 (Ğafir suresi 11. ayetin tefsiri); Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, c. 3, cüz 5, s. 82 (Nisa suresi 24. ayetin tefsiri); Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 318 (Bakara suresi 221. ayetin tefsiri), c. 4, cüz 7, s. 105 (Enbiya suresi 81. ayetin tefsiri); Suyutî, *el-Dürri'l-Mensur*, c. 1, s. 59 (Bakara suresi 37. ayetin tefsiri); İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 1, s. 86 (Bakara suresi 40. ayetin tefsiri); Zeyd b. Ali b. el-Huseyn (aleyhisselâm), *Garibu'l-Kur'an*, s. 120, 126, 138.

⁶⁵⁹ Mesela bkz: Tabersî, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 201 (Bakara suresi 23. ayetin tefsiri), s. 221 (Bakara suresinin 27. ayetin tefsiri), c. 9, s. 20 (Enbiya suresi 30. ayetin zeyli); Tusî, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 174 ve c. 9, s. 110.

rastlamıyoruz.⁶⁶⁰ Her durumda bu teori yanlıştır ve yanlışlığı bazı bakımlardan delillendirilebilir:

İkinci Teorinin Yanlışlığının Delilleri

1. Kur'an'ın nitelikleri ve tefsirin kuralları

Kur'an'daki ifadelerin niteliklerine ve tefsirin kurallarına vakıf olan herkes, tüm ayetlerin tefsirinde ve Kur'an-ı Kerim'in bütün mana ve maksatlarını anlamak için Kur'an'la yetinemeyeceğini ve Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duymamayı düşünemeyeceğini iyi bilir. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da tahkik edilip açıklanmış kurallara göre ayetlerin sahih tefsirini yapabilmek ve onlardan Allah Teâlâ'nın muradını anlayabilmek için birçok bakımdan Kur'an'dan başkasına da başvurmak ve dayanmak gerekmektedir:

a) **Kelimelerin anlamları:** Ayetlerin tefsiri için kelimelerin nüzul zamanındaki anlamlarını bilmek zorunludur. Kur'an'daki bütün kelimelerin nüzul zamanındaki anlamlarının yine Kur'an'dan çıkarılamayacağı; ihtiyaç duyulan yerlerde Arap şiiiri, Peygamber'in (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) rivayetleri⁶⁶¹, sahabelerin ve tabiinin sözleri, lugat kitapları gibi

⁶⁶⁰ Şafii'nin *el-Ümm* kitabında da (c. 4, cüz 7, s. 275 ve 276) Kur'an'a dağılmış ahkâm konusunda rivayetlerin beyanını kabul etmeyen bir gruba işaret edilmiştir. Seyyid Esedullah Harkani'den (vefatı 1936) Kur'an'ın müteşabihleri hakkında yazdığı risalede şöyle nakledilmiştir: "Müteşabih ayetlerin tek örneği, surelerin açılışları veya ıstılahla söylersek, Kur'an'ın mukattaa harfleridir. Diğer yerlerde hiçbir şekilde müteşabih mevcut değildir." (Caferiyan, Resul, *Esedullah Harkani*, s. 113). Sonuç itibarıyla, tevilinin ilmi Allah'a özgü olan mukattaa harfleri dışında hiçbir ayette, tefsiri için rivayetlere ihtiyaç duyulacak müteşabih yoktur. Fakat hiçbirinin tefsir eseri bulunmamaktadır.

⁶⁶¹ Rivayetler, kelimelerin nüzul zamanındaki anlamlarını elde etmede iki açıdan nak ve merci olabilir:

Birincisi, Peygamber'in (s.a.a) ve Masum İmamların (aleyhimüsselâm) sözlerinin de nüzul çağında ve o asra yakın zamandaki insanların kültürünün parçası olması bakımındandır. Kelimelerin onların sözlerindeki kullanımına ulaşarak kelimelerin o zamanın örfündeki anlamlarından haberdar olunabilir.

İkincisi, Peygamber'in (s.a.a) ve o Hazret'in değerli vasilerinin Allah'ın seçilmiş müfessirleri olması bakımındandır. Öyleyse onlardan muteber senedle ulaşılmış rivayetlerde Kur'an'daki kelimeler için bir mana beyan edilmişse, söz konusu rivayetler kelimelerin gerçek anlamını öğrenmek için muteber kaynaktır. Bazı rivayetlerde Kur'an'daki kelimeler için örf ve lugattakinden farklı bir anlam beyan edildiği gözönünde bulundu-



diğer kaynaklara başvurulacağı açıktır. Bu sebeple tefsir kitaplarında, hatta hâkim metodları Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olan tefsirlerde bile kavramları izah ederken Kur'an dışında kaynaklara çok fazla başvurulmuştur.⁶⁶²

b) Ayetlerin nüzul atmosferi: Ayetleri tefsir ederken nüzulün sebep, ortam, zaman, mekan ve niteliği gibi nüzul atmosferine ve halkın nüzul zamanındaki kültürüne bakmak gerekir. Çünkü diyalogun rasyo- nel ilkelerine göre sözün manasını ve söyleyenin muradını anlamak için sözün sarfedildiği atmosfer ve içinde gizli karineler de gözönünde bulundurulmalıdır. Çoğu ayetin nüzul atmosferini öğrenmek için de mecburen tarihsel haberlere ve rivayetlere başvurmak gerecektir. Örnek vermek gerekirse:

- ”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“⁶⁶³

ayetinde mana ve maksadı ortaya çıkarmak onun nüzul sebebini bilmeye bağlıdır. Elbette ki ayetin nüzul sebebi, ayet zamanında hazır bulunan kişiler için aşikârdı. Fakat bizim zamanımızda bunu bilmek rivayetler ve haberlere münhasırdır. Allah Teâlâ'nın bu ayette, Allah ve Rasulü'nün (s.a.a) müminlerin velisi olduğunu beyan etmesine ilaveten bir şahsı veya diğer şahısları da onların velisi olarak onlara tanıttığına ve bu maksadın, bu ayetin nüzul zamanı ve yerinde hazır bulunan kişiler için ayetten başkasına ihtiyaç duymaksızın bizzat ayetin kendisiyle hasıl olduğuna kuşku yok-

rulduğunda tefsirde kelimelerin manalarını elde etmek için rivayetlere başvurulması gerekli olmaktadır. Çünkü rivayetlere müracaat edilmese bir kelimedede örf ve lugat-taki manadan başka bir anlamın kastedildiğinde müfessir rivayetlere başvurmaması nedeniyle o kelimenin gerçek manasını öğrenemeyebilir ve ayeti, kelimenin gerçek manası olmayan örf ve lugat manasıyla tefsir edebilir.

⁶⁶² Mesela *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*'da İbn Kesir'in *el-Nihaye*'si, Cevheri'nin *el-Sihah*'ı, İbn Manzur'un *Lisanu'l-Arab*'ı, Firuzabadi'nin *el-Kamusu'l-Muhit*'i, Feyyumi'nin *el-Misbahu'l-Münir*'i, Halil'in *el-Ayn*'i, özellikle Rağıb'ın *Müfredat*'ı gibi lugat kitaplarına istinat çok fazladır. (Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 24 ve 34; c. 3, s. 9; c. 4, s. 1 ve 3; c. 5, s. 163, 165, 166, 179, 204, 227, 238, 239, 241, 252, 290, 304 ve 314; c. 6, s. 11, 15, 27, 28, 50 ve 106; c. 7, s. 17, 20 ve 24; c. 9, s. 223; c. 10, s. 66 ve 271; c. 11, s. 50, 102 ve 191; c. 13, s. 138, 302, 309 ve 397; c. 14, s. 43; c. 17, s. 328; c. 20, s. 365 vs.) Hatta Arap şiirini de kaynak göstermiştir. (Mesela bkz: c. 8, s. 200).

⁶⁶³ Maide 55.

tur. Fakat o zamanda yaşamamış veya ayetin nüzul yerinde bulunmamış kişiler için ayetin lafzı tek başına bu maksadı iletememektedir ve ayetin nüzul sebebini açıklayacak haber ve rivayetlere bakmak lazımdır. Onları hesaba katmaksızın Allah'ın bu ayette tanıtmak istediği bir başkasının velisini tanımak mümkün olamayacaktır.

- "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا" ⁶⁶⁴

ayeti, nüzul sebebine ⁶⁶⁵ bakmaksızın Safa ve Merve arasında tavafin (sa'y) caiz olduğuna delalet etmektedir ama bu, üzerinde ittifak bulunan vacipliği ile çelişki oluşturmaktadır. Eğer ayetin nüzul sebebine bakılırsa ayet-i kerimede "لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ" ifadesinin, o zamanın Müslümanlarının zihnindeki vehmi gidermek için olduğu ve vacipliğine aykırılık oluşturmadığı anlaşılabacaktır.

- "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الذِّينَ اتَّعَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ. فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ" ⁶⁶⁶

ayetlerini tefsir ederken bu ayetlerin nüzul ortamından haberdar olmaksızın (deniz kenarında yaşayan, imtihan için Pazar günü balık avlamaları yasaklanan, bu yasağa karşı hileye başvuran ve ceza olarak maymuna dönüştürülen İsrailoğullarından bir grubun tarihsel macerası) bu ayetlerin mana ve maksadının ortaya çıkmayacağı açıktır. O macerayı öğrenmek için de tarihsel haberlere ve rivayetlere ihtiyaç vardır. Elbette A'raf suresi 162. ayette de aynı maceranın diğer detaylarına değinilmiştir, ama bu ayetin muhtevasını dikkate almak da sözkonusu ayetlerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturmak için yeterli değildir. Hatta o ayetin manasının ortaya konması da yine bu macerayı bilmeye bağlıdır. Fil suresinin tefsirinde de ayetin mana ve içeriğini açıklarken nüzul olayının (Ebrehe

⁶⁶⁴ Bakara 158.

⁶⁶⁵ İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) muteber bir rivayette bu ayetin nüzul sebebi şöyle nakledilmiştir:

"وإن المسلمين كانوا يظنون أن السعي بين الصفا والمروة شيء صنعه المشركون فانزل

الله عز وجل : إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ" (Kuleynî, *Füruu'l-Kafî*, c. 4, s. 445)

⁶⁶⁶ Bakara 65 ve 66.



kıssası) rolü açıkça görülmektedir ve nüzul sebebinden haberdar olmak için Kur'an'dan başkasına ihtiyaç vardır.

- “يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ”⁶⁶⁷ ayetinde müfessirler

“مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ” cümlesini tefsir ederken ve Allah Rasulü'nün (s.a.a) bu ayette tebliğ görevine memur edilmesini açıklarken çeşitli görüş ve yaklaşımları zikretmiştir, fakat bunlardan hiçbirinde, kastedilenin o olduğuna herhangi bir delil yoktur. Bu ayetin mana ve maksadını, ayetin Gadir Hum mevkiinde ve Gadir bayramı olarak adlandırılmış günde indiğini bildiren ve Allah Rasulü'nün (s.a.a) ayetin nüzulünden sonra insanlara Ali'nin (a.s) onların mevlası olduğunu duyurduğu rivayetler ortaya koymaktadır. Bu rivayetlere bakılmazsa ayetin mana ve maksadı gizlidir ve ortaya çıkması için hiçbir yol yoktur.

- “إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا”⁶⁶⁸ (Ertelemek, sadece küfürde arttırmak içindir...) ayetinin mana ve maksadı, nüzul zamanındaki Arapların kültürünü ve onların haram aylara mualeme tarzını bilmeksizin anlaşılamaz. Manayı ortaya çıkarmak, tarihsel haberlerden ve onu açıklayan rivayetlerden yardım alarak mümkün olabilir. Tabii ki ayetin nüzul zamanındaki Araplar için ayetin mana ve maksadı Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duymaksızın ortadaydı. Fakat onların dışındakilerin, nüzul zamanındaki insanların kültürünü açıklayan rivayet ve haberlere bakması gerekecektir.

c) **Siyakı karine yapmak:** Sözün karinelerinden biri de siyaktır. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, Kur'an-ı Kerim'deki ayet ve cümlelerde muteber siyakın tahakkukunun şartı, ayet ve cümlelerin nüzulündeki sâdır olma ve kesintisizlik ilişkisidir.⁶⁶⁹ Tedricen nazil olmuş Kur'an-ı Kerim gibi bir kitapta bu şart, tefsirde her cümle ve ayetin incelenmesini gerektirmektedir; acaba filan ayet veya filan cümle, önceki ve sonraki ayetler ve cümlelerle birlikte mi nazil olmuştur ve nüzulde kesintisizlik var mıdır, yahut cümle tek başına mı nazil olmuştur? Eğer nüzulde kesintisizlik varsa cümleler ve ayetlerin birbirini izlemesinden hasıl olan siyaka

⁶⁶⁷ Maide 67.

⁶⁶⁸ Tevbe 37.

⁶⁶⁹ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 128-133.

sıralama etki edecektir. Yok eğer nüzulde kesintisizlik yoksa söz konusu ayet veya cümlelerin tefsirinde siyaka istinat edilmez. Bu inceleme için birçok yerde ayetlerin nasıl nazil olduğunu açıklayan haber ve rivayetlere müracaat etmeye ihtiyaç vardır. Çünkü her yerde ayetlerin muhtevassından nüzulde kesintisizlik olup olmadığını belirlemek mümkün olmayabilir. Mesela ⁶⁷⁰”نَمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“ cümlesi önceki ve sonraki ayetlerin siyakında değerlendirilirse “أَهْلَ الْبَيْتِ”ten maksadın Peygamber’in (s.a.a) eşleri olduğu ve “يُرِيدُ”nun, önceki ayetlerde onlar için beyan edilmiş ödevle ilişkili bulunduğu anlaşılacaktır. Halbuki “يُرِيدُ”nun ilintisi Peygamber’in (s.a.a) eşlerine yönelik ödevlerle olsaydı irade teşrii olur ve Ehl-i Beyt’in ismetine delalet etmezdi. Bu nedenle “أَهْلَ الْبَيْتِ” kelimesinin eşleri ifade etmesini veya onların da kapsama girmesini önlemekte ve “أَهْلَ الْبَيْتِ”ten maksadın Peygamber’in akrabalarından masum bireyler olduğuna, kesinlikle Hazret’in eşlerini kapsamadığına karine oluşturmaktadır. Fakat bu cümle tek başına, önceki ve sonraki ayetlerin siyaki hesabı katılmaksızın değerlendirilirse “يُرِيدُ”nun ilintisi zorunlu biçimde “kirin giderilmesi” ve “temizleme”, sonuç itibarıyla irade de tekvini olacaktır. Çünkü teşrii iradenin Allah’ın fiili olan kiri giderme ve temizleme ile ilintisi anlam taşımamaktadır. Buna göre ayetin Ehl-i Beyt’e (a.s) delaleti aşıkârdır ve “أَهْلَ الْبَيْتِ” ile Peygamber’in (s.a.a) eşlerinin kasededilmemiş olduğu kesindir. Bu cümleyi önceki ve sonraki ayetlerin siyakında değerlendirmek gerektiği veya kesin olarak nüzulün niteliğini bilme koşuluna gelince; eğer önceki ve sonraki ayetlerle birlikte nazil olmuş olsa onların siyakında değerlendirilmelidir. Yok eğer tek başına nazil olmuşsa siyaka bakmaksızın ele alınmalı ve tefsir edilmelidir. Bu durumda nüzul zamanında orada bulunmayan kişiler için nüzulün nasıl gerçekleştiği ancak haberler ve rivayetler yoluyla bilinebilecektir.

d) **Mücmellerin detaylandırılması:** Kur’an ayetlerinden bir bölümünde hükümler ve meseleler genel hatlarıyla ve kapalı biçimde zikredilmiştir. Onları tafsilatlandırmak ne ayetlerin kendisinden, ne de başka ayetlerden temin edilebilir, hatta çokça tedebbürle dahi mümkün olamayabilir. Mesela ayetlerde namaz ve zekattan pek çok kere bahsedilmiş,

⁶⁷⁰ Ahzab 33.



namaz ve zekatı ikame etmek emredilmiş⁶⁷¹, bu ikisi iyilerin sıfatları olarak zikredilmiştir⁶⁷². Aynı şekilde bunları yerine getirenlere ödül vadedilmiş⁶⁷³, namazları korumak gerektiği vurgulanmış⁶⁷⁴ ve onlardan yardım aranması tavsiye edilmiştir.⁶⁷⁵ Namazı yerine getirmeme cehennem ehlinin niteliklerinden⁶⁷⁶ ve zekat vermemek müşriklerin sıfatlarından sayılmıştır.⁶⁷⁷ Fakat hiçbir ayette bu ikisinin ahkâm ve altbaşlıkları detaylı olarak açıklanmamıştır. Hatta Kur'an'daki ayetlerin tamamı incelenildiğinde bile bu iki farızanın nitelik ve özellikleri bulunamamaktadır ve Allah Teâlâ'nın Kur'an'da emredilmiş namazdan neyi kastedtiğinin açıklığa kavuşturulabilmesi için mecburen rivayetlere başvurmak gerekmektedir. Hac, oruç ve Kur'an'daki diğer farızalar konusunda da durum böyledir. İbadetler dışındaki hükümler konusunda, hatta hükümler dışındaki konularda da buna benzer ayetler vardır. İbadetler dışındaki hükümler konusunda hırsızlık cezası⁶⁷⁸ zikredilebilir: Hırsızın elini kesmek gerekir. Ama hangi şartlarda hırsızlığın cezasının el kesme olduğu, elin hangi bölümünü kesmek gerektiği ve bu işi kimin yapacağı ayetlerde beyan edilmemiştir ve bu konudaki detayları rivayetlerden başka yolla elde etmenin imkanı yoktur.

Ahkâm dışındaki durumlara “وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ”⁶⁷⁹ ayeti örnek olarak zikredilebilir. Çünkü ister bu ayet, ister başka ayetler olsun Kur'an üzerinde tedebbürle “دَابَّةٌ”nin ne olduğu ve onun yerden çıkmasıyla neyin kastedildiği anlaşılamaz. Bu grup ayetlerin Kur'an-ı Kerim'de bulunmayan detaylarını öğrenmek için sünnete başvurmak gerekmektedir. Bu nedenle Kur'an'ı tefsir ederken Kur'an'ın dışındaki şeylere de ihtiyaç bulunduğu tereddüt yoktur. Hatırlatmak gerekir ki, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin içtihad okuluna taraftar olan Allame Tabatabaî gibi seçkin bir müfessir de ahkâmın tafsilatını, [geçmiş ümmetlere ait] kıssaları

⁶⁷¹ Bakara 110.

⁶⁷² Bakara 177.

⁶⁷³ Bakara 277.

⁶⁷⁴ Bakara 237.

⁶⁷⁵ Bakara 153.

⁶⁷⁶ Müddessir 42 ve 43.

⁶⁷⁷ Fussilet 6 ve 7.

⁶⁷⁸ “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا” (Maied 38).

⁶⁷⁹ Neml 82.

ve ahireti anlamının yolunu Peygamber'in (s.a.a) beyanı görmektedir.⁶⁸⁰ Bu kabil ayetleri tefsir ederken bazen rivayetlere dayanmakta ve kimi zaman şöyle buyurmaktadır: "Bunu sadece sünnet tefsir eder." Mesela hums ayetinin⁶⁸¹ tefsirinde "الذی القربى"yı açıklarken şöyle buyurmuştur:

"ذو القربى القريب و المراد به قرابة النبی صلی الله علیه و آله او خصوص اشخاص منهم علی ما یفسره الآثار القطعية"⁶⁸²

(Zi'l-kurba, akrabadır ve bundan murad [bu ayette], kesin rivayetlerin tefsirine göre Peygamber'in (s.a.a) akrabaları veya onların arasından özel bazı kimselerdir."

"حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى"⁶⁸³ ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ'nın kelâmından الصَّلَاةِ الْوُسْطَى kavramının ne olduğu anlaşılmamaktadır ve sadece sünnet onu tefsir edebilir."⁶⁸⁴

e) Umumları tahsis, mutlakları takyid, bazı ayetlerin zâhirinin kasdedilmemesi: Kur'an-ı Kerim'de, rivayetler, dinin zaruriyatı ve fık- hın apaçık hükümleri göz önünde bulundurulduğunda umum, mutlak ve zâhirinin Allah Teâlâ'nın muradı olmadığı anlaşılan ama dış görünüm- lerine ait tahsis, takyid ve karine-i sârif'e'nin Kur'an'ın kendisinden, hatta üzerinde çokça tedebbürle bile elde edilemediği, sonuç itibariyle de Allah Teâlâ'nın muradını anlamak için mecburen rivayetlere, dinin zaruriya- tına ve Allah Rasulü'nün (s.a.a) açıklamasından keşfedilmiş icmalara baş- vurmaya gerektiren genel, mutlak ve zâhir ayetler vardır. Allah Teâlâ'nın muradının ayetlerden belirlenmesi tefsirin aşamalarından biri olduğuna göre bu tür ayetlerin varlığı, Kur'an'ın tefsirinde Kur'an'dan başkasına da ihtiyaç olduğunun bir başka kanıtıdır. Mesela:

⁶⁸⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 84.

⁶⁸¹ Enfal 41.

⁶⁸² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 9, s. 89, "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُومَاتٌ" (Bakara 197) ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

"اشهر معلومات عند القوم وقد بينه السنة و هي شوال و ذوالقعدة و ذوالحجة" (a.g.e., c. 2, s. 78).

⁶⁸³ Bakara 238.

⁶⁸⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 244; diğer örnekleri görmek için bkz: A.g.e., c. 5, s. 221 Maide suresi 6. ayetin tefsiri, s. 327 Maide suresi 33. ayetin tefsiri.



685 ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“ - ister kâfir, ister Müslüman olsun çocukların anne ve babalarından miras alacaklarını, hatta anne veya babasını kasden öldürmüş olsa bile onlardan miras alabileceklerini belirtmektedir. Fakat rivayetler⁶⁸⁶ dikkate alındığında görüyoruz ki Allah Teâlâ'nın ”أَوْلَادٍ“ dan muradı genel olarak çocuklar değildir. Bilakis anne ve babasının kasden katili olmayan Müslüman çocuklardır. Böyle bir kaydın ne ayetten, ne de diğer ayetlerden anlaşılamadığı ortadadır.

687 ”الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً“ - mutlakdır ve ister muhsin (evli erkek ve kadın), ister gayri muhsin olsun zinakâr her kadın ve erkeği kapsamaktadır. Fakat muteber rivayetlere⁶⁸⁸ bakıldığında muhsin olan zinakâra uygulanacak had, birtakım özel şartlarda recmdir (taşlama) ve bu ayetin hükmü gayri muhsin zinakâr hakkındadır. Bu farklılık ve kaydı ne bu ayetten, ne de diğer ayetlerden anlayabiliyoruz. Allah Teâlâ'nın bu ayetteki muradını bilebilmek için rivayetlere müracaat etmek lazımdır.

- ”إِنَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا“⁶⁸⁹

ayetin zeyli tek başına, cünüp kişinin, yoldan geçme veya yolculuk halinde namazı eda etmek istemesi durumu hariç, gusledene kadar namaza yaklaşmasının caiz olmadığını ortaya koymaktadır. Fakat ayetin tefsirine dair ulaşılmış muteber rivayet⁶⁹⁰ gözönünde bulundurulduğunda, atıf

⁶⁸⁵ Nisa 11.

⁶⁸⁶ Bu rivayetler hakkında bilgi sahibi olmak için bkz: Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 17, s. 374, kitabul-feraid ve'l-mevaris, ebvabu mevanii'l-irs, bab 1, bab enne'l-kâfir la yerisu'l-muslim... ve s. 388, bab 7, babu enne'l-katil zulmen la yerisu'l-maktul.

⁶⁸⁷ Nur 2.

⁶⁸⁸ Bkz: A.g.e., c. 18, s. 346-351, babu aksami hududi'z-zina, hadisler 1, 2, 3, 6, 12, 16.

⁶⁸⁹ Nisa 43.

⁶⁹⁰ Şeyh Saduk muteber senedle İmam Bakır'ın (aleyhisselâm) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir:

”الحائض و الجنب لا يدخلون المسجد الا مجتازين؛ ان الله تبارك و تعالى يقول وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا“

(Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 231, Nisa suresi 43. ayetin zeyli, hadis 8).

cümlesindeki “الصَّلَاةَ” tan, namaz kılınan yer olarak mescidin kastedildiği⁶⁹¹ anlaşılmaktadır. Bu durumda ayette maksat, yol olarak mescidden geçme durumu hariç cenabetken mescide girilmemesidir. Rivayete başvurmaksızın ayetten bu mananın anlaşılamayacağı gayet açıktır.

Bu ayetlerin benzeri çoktur ve bunların varlığı, tefsirde Kur'an'la yetinilemeyeceği ve rivayetlere de başvurmak gerektiğinin bir başka delilidir.

f) Örneklerin açıklanması: Bazı ayetlerin örnekleri belli değildir. Her ne kadar ayetler üzerinde düşünerek birtakım özellikler anlaşılabilecekse de onları net olarak bilebilmek ve anlamını belirleyebilmek için rivayetlere ihtiyaç vardır. Mesela:

- “أُولِي الْأَمْرِ”⁶⁹² ayetinde “أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ” in örneklerini bilmek için Peygamber’in (s.a.a) açıklamasına ihtiyaç vardır. Kimilerinin, ayette “أُولِي الْأَمْرِ” e mutlak itaatin tıpkı Allah Rasulü’ne (s.a.a) itaat gibi emredilmesi, ama öte yandan da günah ve hatadan masun olmayan kişilere mutlak itaate emredilmenin Allah’ın hikmetiyle bağdaşmayacağı karinesinden hareketle, “أُولِي الْأَمْرِ” den kastedilenin, Allah’ın kendilerine hakimiyet hakkı verdiği masum rehberler olabileceği sonucunu çıkarması mümkündür.⁶⁹³ Fakat bununla birlikte o masum rehberlerin belirlenmesi ve bilinebilmesi için Peygamber’in açıklamasına ve Hazret’ten ulaşmış rivayetlere ihtiyaç vardır. Bu yüzden bu ayetin tefsirinde şöyle nakledilmiştir: Ayet nazil olduğunda Cabir, Allah Rasulü’ne (s.a.a) sordu: “Allah’ın itaat etmeyi sana itaatle birlikte zikrettiği أُولِي الْأَمْرِ kimdir?” Hazret onları tanıttı.”⁶⁹⁴

- “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”⁶⁹⁵ ayetinin tefsirinde de her ne kadar iradenin tekvini olması ve ayetin ismete delalet

⁶⁹¹ Sahib Cevâhir de bu ayet hakkında şöyle buyurmuştur:

“...قد يكون المراد من الصلاة نفسها بالنسبة الى السكران و الى الجنب مواضعها على

طريق الاستخدام أو غيره” (Necefi, Cevâhiru'l-Kelâm, c. 3, s. 50)

⁶⁹² Nisa 59.

⁶⁹³ Bkz: Tabatabaî, el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 4, s. 388-393.

⁶⁹⁴ Bkz: Bahranî, el-Burhan fî Tefsiri'l-Kur'an, Darulhadi, c. 1, s. 381, Nisa suresi 59. ay - tin zeyli, hadis 1.

⁶⁹⁵ Ahzab 33.



etmesinden bu ayetteki “أَهْلَ الْبَيْتِ” in Peygamber’in eşleri ve genel olarak akrabaları olmadığı, aksine Hazret’in akrabalarından masum olan bireylerin kasdedildiği sonucu çıkarılmışsa da o bireylerin kimler olduklarını belirleyebilmek için Peygamber’in (s.a.a) açıklamasına ve onları tanıtmalarına ihtiyaç vardır. Bu nedenle Şia ve Ehl-i Sünnet’in kitaplarındaki mütevâtir rivayetlere göre Peygamber (s.a.a) ayetteki “أَهْلَ الْبَيْتِ” i tanıtmıştır.⁶⁹⁶ Dolayısıyla bu grup ayetlerin tefsirinde de Kur’an’la yetinilemez.

g) Ayetlerin derin bâtınî anlamlarını, işaret ve sembollerini beyan: Kur’an ayetlerinin zâhir manalarına, yani edebî kurallar ve rasyonel ilkelere çerçevesinde anlaşılabilir anlamlarına ilaveten, sözün örfî delaletlerinin ve herkes için anlaşılabilir olanın ötesinde derin bâtınî anlamları, işaret ve sembolleri de bulunduğu tereddüt ve ihtilaf yoktur. Mesela Abdullah b. Sinan’ın sahihinde “ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ”⁶⁹⁷ cümlesi için bir zâhir anlam (bıyık ve tırnakları kısaltmak), bir de bâtınî anlam (İmamı ziyaret) beyan edilmiştir.⁶⁹⁸ “ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ” cümlesinden İmamı ziyaret manasını anlamanın sözün örfî delaletlerinin ötesinde ve sıradan insanlar için anlaşılması imkansız olduğu çok açıktır.

Aynı şekilde “إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ”⁶⁹⁹ ayetindeki “مَاءٍ مَعِينٍ” e Gaip İmam ve İmamın ilmi manası verilmesi⁷⁰⁰, “مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا”⁷⁰¹ ayetindeki “bir kişiyi öldürme” ve “onu diriltme”nin bireyleri saptırmak ve hidayet etmek olarak tevil edilmesi, “بِسْمِ اللَّهِ” taki “باء”nın “بهاء الله” a, “س” in “سناء الله” a, “م” in “مجد الله” veya “ملك الله” a işaret olduğu⁷⁰² ve

⁶⁹⁶ Bkz: Tabersî, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, cüz 22, s. 5-7; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 3, s. 492-494; Suyutî, *el-Dürü'l-Mensur*, c. 5, s. 376-378; Hakim Haskani, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 18-139; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Müessesesi-i A'lami, 1998, c. 6, s. 252-285; Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 4, s. 270-277; Bahrani, *Gayetu'l-Meram ve Hucetü'l-Hisam*, c. 3, s. 173-211; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 35, s. 206-230.

⁶⁹⁷ Hac 29.

⁶⁹⁸ Bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Darulhadi 1991, c. 3, s. 88, Hac suresi 29. ayetin zeyli, hadis 13, 14.

⁶⁹⁹ Mülk 30.

⁷⁰⁰ Bkz: Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 386 ve 387, hadis 37-41.

⁷⁰¹ Maide 32.

⁷⁰² Bkz: A.g.e., s. 12, hadis 46 ve 47.

“وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ”⁷⁰⁴ ve “وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا”⁷⁰³ şeklindeki iki ayetten, rivayetlerde geçtiği üzere hamilelik döneminin asgari altı ay olduğu⁷⁰⁵ sonucunun çıkarılması sıradan insanların anlayışını aşmaktadır. Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) açıklamalarından ve Hazret'in vasilerinin tefsir rivayetlerinden yardım almaksızın ayetlerin bu anlam mertebelerine erişilemez. Şu halde bu açıdan da Kur'an'ın manalarını anlamak için Kur'an'dan başkasına da ihtiyaç vardır ve Kur'an'ı anlamak ve tefsir etmek için Kur'an'ın kendisiyle yetinilemez.

Bu meseleyi izah ederken zikredilenlerden, Kur'an tefsirinde çeşitli bakımlardan Kur'an'dan başkasına da başvurmak lazım geldiği net biçimde anlaşılmaktadır. Eğer ayetleri tefsir ederken Kur'an'ın kendisiyle yetinilirse birçok yerde ayetlerin gerçek anlamı bilinemez ve ayetlerden yanlış anlamlar çıkartılır. Nitekim “Kur'an'ın yeterliliği” veya “tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorisine inananların tefsirlerinde bu türden yanlış anlayışlar gözlenmektedir.⁷⁰⁶ Geçtiğimiz bölümlerde bunların bazılarına değinilmişti.

2. Kur'an ayetlerinden bazıları

Kur'an ayetlerinden bazılarıyla da “tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorisinin yanlışlığı sonucuna varılabilir. Âl-i İmran suresi 164. ayette şöyle denmektedir:

“لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ”

(Gerçek şu ki Allah onlara ayetlerini okuyan, onları tezkiye eden, kitap (Kur'an) ve hikmeti öğreten kendilerinden bir elçi göndererek müminleri nimetlendirmiştir.)

⁷⁰³ Ahkaf 15.

⁷⁰⁴ Bakara 233.

⁷⁰⁵ Bkz: Huveyzi, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 14, hadis 19.

⁷⁰⁶ Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 542-546; Burkai, *Tabesi ez Kur'an*, c. 1, s. 346, c. 2, s. 26, 329, 330, 411, 412; Şiar, *Tefsir-i Ayat-i Müşkile*, s. 136, 344; Hatib, Abdulkarim, *el-Tefsiru'l-Kur'ani li'l-Kur'ani*, c. 3, s. 1032, 1123-1125, c. 11, s. 706-707; Sadıki, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, c. 3, s. 99.

Bu ayette siyak karinesiyle “رَسُولًا” den maksadın Hazret-i Muhammed (s.a.a) olduğu ve “كِتَابٌ” la Kur’an-ı Kerim’in kasdedildiği anlaşılmaktadır. “آيَاتِهِ” den maksat da “يَتْلُو” karinesiyle Kur’an ayetleridir. Çünkü “tilavet” kelimesi tekvinî ayetlerin açıklanması için kullanılmamaktadır. Bu ayette Hazret’in işlerinden birinin ayetleri okumak, diğerinin ise Kur’an kitabını öğretmek olarak açıklandığı dikkate alınırsa kitabın öğretilmesinden maksat, ayetlerin kıraatını öğretmek değildir. Çünkü ayetlerin kıraatının öğretilmesi, ayetlerin onlara tilavet edilmesiyle hasıl olacaktır. Aksine, kasdedilen, Kur’an-ı Kerim’in mana ve maârifinin öğretilmesidir ve “الْكِتَابِ” ın “الْحِكْمَةِ” ile ardarda gelmesi de bu anlamı teyit etmektedir. Çünkü hikmeti öğretmeye uygun düşen, Kur’an’ın mana ve muhtevasını öğretmektir, kıraatını değil.⁷⁰⁷ Bu işin, Hazret’in risaletle gönderildiğinin ve Allah tarafından gönderilmiş elçinin vasfı olarak beyan edilmesinden sonra Hazret için zikredildiği dikkate alınırsa, bu işin Hazret’in peygamberlik görevlerinden biri olduğu ve onu yerine getirmeye Allah tarafından memur edildiği anlaşılmaktadır. Sonuç itibariyle denebilir ki, Peygamber, Kur’an’ı tefsirden başka bir şey olmayan Kur’an’ın mana ve maârifini öğretmeye Allah Teala tarafından memur edilmiştir.⁷⁰⁸

Nahl suresi 44. ayette de şöyle geçmektedir:

“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”

(Bu zikri [Kur’an] sana, insanlara kendilerine nazil olanı açıklayasın diye indirdik.)

“الذِّكْرَ” kelimesi Kur’an-ı Kerim’de, önceki peygamberlere nazil olanlar, Allah’ı anma ve başka şeyler hakkında da kullanılmıştır. Fakat pek çok ayette ondan murad Kur’an’dır. Bu ayette de siyak (أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ) karinesiyle kasdedilen Kur’an’dır. Çünkü Allah’ın Peygamber-i Hatem’e (s.a.a) indirdiği şey Kur’an’dır, ne başka semâvî kitaplar, ne Allah’ı anma, ne

⁷⁰⁷ Müfessirler de kitabın öğretilmesinden, mananın tefsiri ve açıklanmasını anlamışlardır. (Bkz: Tabersî, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 1, s. 394, Bakara suresi 129. ayetin zeyli; Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, c. 1, s. 626, aynı ayetin zeyli; Alusî, *Ruhu’l-Meâni*, c. 1, s. 387 (aynı ayetin zeyli); Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’an*, c. 19, s. 265 (Cuma suresi 2. ayetin zeyli); Tayyib, *Etibu’l-Beyan*, c. 13, s. 5).

⁷⁰⁸ Bakara suresi 129 ve 151. ayetler ve Cuma suresi 2. ayet de aynı açıklamayla yukarıdaki meseleye delil oluşturabilir.

de başka bir şey. Elbette ki kimileri onu Peygamber'e (s.a.a) nazil olmuş sünnetle de tefsir etmişlerdir⁷⁰⁹ ama bu anlam her ne kadar kendiliğinden mahzurlu değilse bile Kur'an'daki kullanımlarda “الذِّكْرُ” kelimesi ve “أَنْزَلْنَا” ifadesinin Kur'an hakkında çokça geçtiği ve hiçbir ayette bu iki kelimenin sünnet konusunda kullanılmadığı hesaba katıldığında o yorumu kabul etmek mümkün değildir. Buna ilaveten, İmam Sadık'tan (a.s) nakledilen bir rivayette “Allah, Kur'an'ı zikir olarak isimlendirmiştir.”⁷¹⁰ bu-yurulduğu gözönünde bulundurulduğunda bu ayetteki “الذِّكْرُ”den muradın Kur'an-ı Kerim olduğuna tereddüt kalmamaktadır.

“مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ”den kasıt da, siyak karinesiyle Kur'an'dır. Çünkü bir yandan “لَيْسَ”nin, ilintili bulunduğu şeyin kitap olmasıyla ilişkisi, diğer yandan “نَزَّلَ” kelimesinin semâvî kitapla ilintili olarak ifade edilmesi⁷¹¹ “مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ”in semâvî kitapla ilgili dile getirilmesinin kaynağıdır. “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ” cümlesinin ona ilişitirildiği ve Peygamber-i Hatem (s.a.a) zamanında Hazret'in açıkladığı kitabın Kur'an olduğu ve insanların onu izlemeye emrolunduğu bilgisi dikkate alındığında “مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ”den maksadın, vasıtaıyla insanlara indirilmiş Kur'an olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim “لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ”⁷¹² ve “أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا”⁷¹³ ayetlerinde de onun vasıtaıyla insanlara nüzulünden bahsedilmiştir. Bu izaha göre ayetin, Peygamber'in (s.a.a) Allah tarafından Kur'an'ın açıklayıcısı olduğuna delaleti aşikârdır.

Bu beyana göre bu iki ayetten ve benzerlerinden⁷¹⁴ Kur'an tefsirinde genel olarak (az veya çok) Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) öğretim ve izahına da ihtiyaç duyulduğu ve insanların, Hazret'in öğretim ve izahı olmaksızın onun tüm anlamlarına ulaşamayacağı sonucu çıkmaktadır.

⁷⁰⁹ Meybedî, *Keşfu'l-Esrar*, c. 5, s. 389.

⁷¹⁰ Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 3, s. 57.

⁷¹¹ Bu ifade biçimi onun Kur'an ve diğer semâvî kitaplar hakkındaki kullanım çokl -ğundan kaynaklanmaktadır. Kur'an'da “نَزَّلَ” kelimesi yedi kez kullanılmıştır ve altı tanesi Kur'an'la ilintilidir. (Bkz: En'am 37, Hicr 6, Nahl 44, Furkan 32, Zuhuruf 31 ve Muhammed 2).

⁷¹² Nisa 174.

⁷¹³ Enbiya 10.

⁷¹⁴ Bakara 129, 151, Cuma 2, Nisa 59, 61, 65.



Çünkü Kur'an ayetlerinden hiçbirinin tefsirinde ve anlam mertebelerinin hiçbir basamağında İslâm'ın kıymetli Peygamberinin (s.a.a) öğretim ve izahına ihtiyaç duyulmasaydı Allah Teâlâ, Hazret'i Kur'an'ın muallimi ve mübeyyini yapmazdı.⁷¹⁵ Dolayısıyla "tefsirde Kur'an'ın yeterliliği" teorisini bu grup ayetlere de aykındır.

3. Rivayetler

İki meselenin net biçimde anlaşıldığı pek çok rivayet vardır. Birincisi, Kur'an, içindeki maârifin bazı bölümlerini anlamının muallim ve mübeyyine, bazı rivayetlerdeki ifadeyle "kayyum" a ihtiyaç duyurduğu bir kitaptır. İkincisi, Mutahhar İmamlar, yani Peygamber'den (s.a.a) sonra Hazret-i Ali ve onun masum çocukları (a.s) Kur'an'ın muallim, mübeyyin ve kayyumudurlar. Bu rivayetler, sayısının çok olması bakımından manevi tevatür derecesine ulaştığından⁷¹⁶ senedlerini incelemeye ihtiyaç yoktur. Gerçi bu rivayetler arasında senedi muteber rivayetler de vardır. Muteber bir rivayette Mansur b. Hazım'dan şöyle gelmiştir:

İmam Sadık'a (a.s) sordum: Bir grupla münazara yaptım. Onlara dedim ki, "Allah Rasulü'nün (s.a.a) Allah tarafından insanlara hüccet olduğu bilmiyor musunuz? O halde Allah Rasulü (s.a.a) [ümmetin arasından] gittiğinde ondan sonra kim hüccettir?" Dediler ki, "Kur'an". Bunun üzerine Kur'an'a baktım ama Mürcii, Haruri ve imansız Zındıkî'nin, her birinin [onu kendi iddiasının tutamağı yaparak] hasmına karşı galip gelmek için onun hakkında tartışmaya giriştiklerini gördüm (Allah'ın ondan neyi kasdettiği ve manasının en olduğu üzerine münakaşa etmekteydiler). Bu durumda anladım ki Kur'an, onun hakkında her söylediği hak olacak bir kayyum bulunmaksızın hüccet değildir. [Bunun üzerine] dedim ki: "Kur'an'ın kayyumu kimdir?" Cevap verdi: "Abdullah b. Mesud, filan, filan ve filan [onun manasını] bilir." Dedim ki: "Hepsini mi?" Cevap verdi: "Hayır. Ne zaman insanlar

⁷¹⁵ Bu çıkarım, Kur'an'ı beyan, tıbyan, kitab, mübin, öğüt almak için apaçık Arapça ve kolay tanıtan ayetlere aykırı değildir. Zira bu ayetler yukarıdaki iki ayetle ve benzerleriyle birlikte değerlendirildiğinde Kur'an'da anlam mertebeleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Buradaki ayetler, Kur'an'da aşikâr olan ve tefsire ihtiyaç duyurmayan anlam mertebelerine veya bir kısım ayetlere; yukarıdaki ayetler ise anlamak için Peygamber'in (s.a.a) izahına ihtiyaç duyulan diğer anlam mertebelerine veya öteki kısım ayetlere atıftır. (Daha fazla açıklama için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 34 ve 35).

⁷¹⁶ Şeyh Hürr Amulî, ebvabu sıfatı kâdî'nin 13. babında bu rivayetlerden 82 tanesini b - raraya getirmiştir. Bkz: *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 129-152.

arasında bir mesele ortaya çıksa ve bu 'bilmiyorum' dese, şu 'bilmiyorum' dese, o 'bilmiyorum' dese ve işaret edilen fertlerin diğer hepsi de 'bilmiyorum' dese şahitlik ederim ki Ali b. Ebi Talib (a.s) Kur'an'ın kayyumudur, ona itaat vaciptir, Allah Rasulü'nden (s.a.a) sonra bütün insanlara hüccettir ve Kur'an hakkında [onun manasını tefsir ve beyan olarak] ne söylese haklıdır." İmam (a.s) buyurdu ki: "Allah sana rahmet etsin." Sonra onun başını öptüm ve dedim ki: "Ali b. Ebi Talib de (a.s) kendisinden sonra bir hüccet bırakmadan dünyadan gitmedi. Tıpkı Allah Rasulü'nün kendisinden sonra bir hüccet bırakması gibi. Hiç kuşku yok ki Ali'den (a.s) sonra hüccet Hasan b. Ali'dir (a.s) . Hasan b. Ali'nin (a.s) hüccet ve ona itaatin vacip olduğuna şahadet ederim." Hazret şöyle buyurdu: "Allah sana rahmet etsin..."⁷¹⁷

Hadisin devamında Mansur b. Hazım diğer Eimme-i Atharı (a.s) İmam Sadık'a (a.s) kadar zikretmiş, İmam da onu tasdik etmiştir. Bu rivayetten, en azından Kur'an'ın bir kısmının herkesin, ister hak, ister bätül

⁷¹⁷ Bu rivayetin senedi muteberdir. Çünkü bu rivayeti Şeyh Saduk babasından, o Saad b. Abdullah Eş'ari'den, o Yakub b. Yezid Enbari'den, o Safvan b. Yahya'dan, o da Mansur b. Hazım'dan rivayet etmiştir. Hepsisi de sikadır. (Bkz: Tecilil, *Mu'cemu's-Sikat*, s. 58, madde 378, s. 65, madde 425, s. 82, madde 548, s. 124, madde 843, s. 133, madde 905, s. 354, madde 823).

Rivayetin metni şöyledir:

قلت لابی عبدالله عليه السلام اتى ناظرت قوماً فقلت: الستم تعلمون ان رسول الله هو الحجة من الله على الخلق؟ فحين ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة من بعده؟ فقالوا: القرآن. فنظرت القرآن فاذا هو يخاصم فيه المرجئ والحرورى والزندق الذى لا يؤمن حتى يغلب الرجل خصمه فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم، ما قال فيه من شيء كان حقاً قلت فمن قيم القرآن؟ قالوا: قد كان عبدالله بن مسعود و فلان و فلان يعلم. قلت كلّه؟ قالوا لا. فلام اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا على بن ابي طالب عليه السلام و اذا كان الشيء بين القوم و قال هذا لا ادرى و قال هذا لا ادرى و قال هذا لا ادرى فاشهد ان على بن ابي طالب عليه السلام كان قيم القرآن و كانت طاعته مفروضة و كان حجة بعد رسول الله على الناس كلهم و انه عليه السلام ما قال فى القرآن فهو حق. فقال: رحمك الله، فقبلت رأسه و قلت على بن ابي طالب عليه السلام لم يذهب حتى ترك حجة من بعده كما ترك رسول الله حجة من بعده و ان الحجة من بعد على عليه السلام الحسن بن على عليه السلام و اشهد على الحسن بن على عليه السلام انه كان الحجة و ان طاعته مفترضة فقال رحمك الله (Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, c. 23, s. 17, hadis 13).

olsun, kendi iddiasını ispatlamak üzere ondan yararlanmasına müsait olduğu ve bu nedenle kayyuma ihtiyaç bulunduğu; Peygamber (s.a.a) zamanında Kur'an'ın kayyumunun Peygamber (s.a.a) ve ondan sonra da Masum İmamlar (a.s) olduğu sonucu net biçimde çıkmaktadır. Tabii ki maksat, -rivayetin zâhirinden anlaşıldığı gibi- Kur'an'ın kayyum ve muallimi olmaksızın ayetlerden hiçbir meselenin çıkarılamayacağı değildir. Çünkü “ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم” cümlesi siyak bir yana bırakıldığında mutlak olarak ifade edilmişse de Mansur b. Hazım'ın, bu meseleyi çeşitli grupların Kur'an'la delil getirmesinden anladığı dikkate alınırsa, bu cümleyle, toplumdaki gruplar arasında ihtilaflı ayetleri kasdettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, herkesin kendi iddiasına uygun anlamı çıkarabildiği ayetler Kur'an'ın müteşabih ayetleridir. Ama delaleti çeşitli anlamlara hamledilemeyecek kadar aşikâr olan ve hasım grupların kendine tutamak yapamayacağı Kur'an'ın nasları ve muhkemlerinin kayyuma ihtiyacı yoktur ve “ما قال فيه من شيء كان حقاً” cümlesi bu noktayı teyit etmektedir. Zira hakkının manası belli olmayan Kur'an'ın bu kısmı böyle bir kayyuma muhtaçtır. Fakat hakkın manasının aşikâr olduğu ve çeşitli yorumlara açık olmayan naslar ve muhkemlerde kayyuma ihtiyaç yoktur. Çünkü her ne kadar bu grup ayetlerin bâtinî manalarını anlamada kayyuma ihtiyaç bulunsun bile onların aşikâr anlamları birden fazla değildir ve bu anlamı kim beyan ederse etsin haktır. Dolayısıyla denebilir ki, “ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم” cümlesinde kasdedilen, Kur'an'ın tamamının kayyum olmaksızın hüccet sayılamayacağıdır, yoksa hiçbir ayetin kayyumsuz hüccet olmayacağı ve hiçbir meselenin kayyumsuz anlaşılamayacağı değil. Ali'nin (a.s) bütün Kur'an'ı bildiği ama başkalarının Kur'an'ın hepsini bilmediğinin vurgulanması da belirtilen iddiaya kesin ve açık bir delalettir.

- Yunus b. Yakub'tan da şöyle söylediği rivayet edilmiştir:

Hişam b. Hakem, Şamlı bir adamla İmam Sadık'ın (a.s) huzurunda yaptığı tartışmada Şamlıya sordu: “Allah Rasulü'nden (s.a.a) sonra hüccet kimdir?” Cevap verdi: “Kitap ve Sünnet”. Hişam dedi ki: “Kitap ve Sünnet aramızdaki ihtilaflı gidermede yeterli midir?” Şamlı cevap verdi: “Evet”. Hişam devam etti: “Öyleyse sen ve ben neden ihtilaf ediyoruz? Sen [tartışmak için] ihtilaf konumuzla ilgili Şam'dan yanımıza geldin?” Şamlı adam sessiz kaldı. İmam Sadık (a.s) şöyle buyurdu: “Neden konuşmuyorsun?” Cevap verdi:

“İhtilafımız olmadığını söylesem yalan söylemiş olurum. Kitap ve Sünnetin ihtilafımızı ortadan kaldırdığını söylesem hatalı konuşmuş olurum. Çünkü bu ikisi farklı yorumlar [ve çeşitli anlamlar] taşımaktadır...”⁷¹⁸

Bu hadis de, Kur'an'ın (ve Peygamber'in -s.a.a- hadislerinin), pek çok anlam taşıyabileceğinden ihtilafı gideremeyeceğine ve onun gerçek anlamını açıklayacak ve manada mevcut bulunan ihtilafı bertaraf edecek bir açıklayıcı ve hüccete muhtaç olduğuna delalet etmektedir. Rivayetin devamında İmam Sadık'ın (a.s) hüccet ve mübeyyin olduğu ispatlanmıştır. Bu rivayetten de müteşabih ve ihtilaf konusu ayetlerin bir açıklayıcı ve hüccete ihtiyaç duyduğu sonucu çıkmakta; rivayet, Kur'an'ın tamamının müteşabih olduğuna veya tamamının hüccete ihtiyaç duyduğuna delalet etmemektedir.

Şu ana kadar “tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorisinin yanlışlığına üç izahla delil getirilmiş oldu. Şimdi bu teorisinin ispatı veya teyidi için gösterilmiş ve gösterilmesi mümkün delilleri inceleyeceğiz.

İkinci Teorinin Taraftarlarının Delilleri

Bu teorisinin taraftarlarının bazı dayanakları, birinci teoriye delil gösterirken beyan edilmiş ve incelenmiş kanıtların aynısıdır. O inceleme ve açıklamalardan bu delillerin de ikinci teoriye delalet oluşturmadığı ortaya çıkabileceğinden⁷¹⁹ sözü uzatmamak bakımından onların ikinci teoriye ilgili olarak tekrar incelenmesinden kaçınacak ve ikinci teoriye özgü delilleri üç başlık altında ele almakla yetineceğiz: 1) Kur'an'dan deliller, 2) Rivayet delilleri, 3) Masumların (a.s) tefsir medodu.

1. Kur'an'dan deliller

a) Kur'an'a sarılmak: Kimileri bu teoriye destek olsun diye

“وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ”⁷²⁰ ayetine

⁷¹⁸ Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 130, bab 13, hadis 2.

⁷¹⁹ Mesela o delillerden biri Nahl suresi 89. ayettir: “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ”.

Ayet incelendiğinde, manasının, Kur'an'ın herşeyi herkese açıklaması olmadığı anlaşılmaktadır. O halde ayetten, bütün ayetlerin tefsirini Kur'an'dan çıkarabileceğimiz sonucuna varılamaz.

⁷²⁰ A'raf 170.



dayanmış ve ondan, Kur'an tefsirinde Kur'an'dan başkasına sarılan kimselerin ifsad edici oldukları sonucunu çıkarmıştır.⁷²¹

Fakat bu istinadın ve çıkarılan sonucun yanlışlığı ortadadır. Çünkü, birincisi, önceki ayette İsrailoğullarından bir grubun Tevrat'a sarılmayı bırakıp dünya malına yönelmeleri nedeniyle kınandıkları⁷²² gözönünde bulundurulursa bu ayetteki “الْكِتَابِ”tan maksadın Kur'an olduğu belli değildir. Burada muhtemelen Tevrat kastedilmiştir ve ayette, o grubun aksine Tevrat'a sarılan, namaza önem veren, dünya metainin Tevrat'a sarılmaktan ve namaza yaklaşımdan alıkoymadığı İsrailoğullarının diğer grubu ise övülmüştür.⁷²³

İkincisi, siyaki gözardı ettiğimizi ve “الْكِتَابِ”la mahsusen Kur'an'ı veya içlerinden bir tanesi de Kur'an olan genel manada semâvî kitapları kastettiğimizi varsaysak bile ayet Kur'an'a sarılmayı teşvik etmektedir. Kur'an'a sarılan ve namazı kılan kimseler ıslah ediciler olarak anılmışlardır ve ıslah edicilerin ecir ve mükafatı onlara vadedilmektedir. Kur'an'a sarılmanın anlamı, onun maârif ve ahkâmına kalpten ve pratikte bağlılık ve riayet⁷²⁴, Kur'an'ı tefsir metoduyla ve ayetlerin manasının hangi metolla

⁷²¹ Sadıkî, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, c. 1, s. 16.

⁷²² Ayet şöyledir: فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالْأَوَّلُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (A'raf 169).

⁷²³ Bazı müfessirler “الْكِتَابِ”la kastedilenin Tevrat olduğunu kabul etmişlerdir. (Bkz: Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, cüz 4, s. 763, A'raf suresi 170. ayetin zeyli; Alusî, *Ruhu'l-Meâni*, c. 9, s. 98, aynı ayetin zeyli).

⁷²⁴ “Temessuk” ve “temsik” tutmak, muhafaza etmek, bırakmamak, bir şeyden ayrılma - mak manasına gelir. İbn Faris şöyle demiştir:

ممسك، الميم و السين و الكاف اصل واحد صحيح يدل على حبس الشيء أو تحبسهو
البخيل ممسك (Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, c. 5, s. 320); Enis İbrahim ve diğerleri şöyle

yazmışlardır: “ممسك بالشيء: اخذ به و تعلق واعتصم... مسك بالشيء مسك” (el-Mu'cemu'l-Vasit, s. 869) ve bu anlam dikkate alındığında Kur'an'a temessuk ve temsik, Kur'an'ın maârif ve ahkâmına kalpten ve pratikte bağlılık ve riayet olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'ı tutmak ve muhafaza etmek ve ondan ayrılmamak,

(sadece Kur'an'a dayanarak mı, yoksa Kur'an'la birlikte başka şeylere de dayanarak mı) anlaşılıp tefsir edileceğiyle ilişkisi yoktur.

Üçüncüsü, Kur'an'a sarılmanın ayetleri tefsir ederken ona dayanmayı da kapsadığını farzetsek bile nihayetinde tefsir metodu konusunda ayetin delaleti, tefsirde Kur'an'a istinat edilmesinin güzel bir metod olduğudur. Fakat tefsirin sahih metodunun sadece Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olduğu ve Kur'an tefsirinde Kur'an'dan başkasına dayanılmasının fesad anlamına geldiğine delalet etmemektedir. Çünkü Kur'an'dan başkasına sarılmanın fesad olması ne ayetin ifade ve lafzında geçmektedir, ne de ayetin ona mana bakımından delaleti vardır.⁷²⁵ Acaba bir kimse, dinî maârif ve ahkâmı anlamak için sakaleyn hadisine ve benzerlerine dayansa veya ayetleri tefsir ederken Peygamber'in itretine de sarılsa bu ayete muhalefet etmiş ve fesad çıkarmış mı olacaktır?!

b) Muhkem ayetlerin “ümmü'l-kitap” olması: Allah Teâlâ **هُوَ الَّذِي “أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ”**⁷²⁶ ayetinde Kur'an ayetlerini muhkem ve müteşabih ayetler şeklinde ikiye ayırarak muhkem ayetleri “ümmü'l-kitap” olarak tanıtmıştır. “Tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorisinin doğruluğu için muhkem ayetlerin “ümmü'l-kitap” olması delil gösterilmiş ve izah getirilirken de şöyle denmiştir: **“أم”** asli manası itibariyle başka bir şeyin ona döndüğü şeydir ve **“أم”**’ün **“الكتاب”**’a izafe edilmesi, **“من”** takdir edilerek **“نساء القوم”** tamlaması gibidir. Bu iki nokta dikkate alındığında muhkem ayetlerin **“أُمُّ الْكِتَابِ”** olmasıyla kasdedilen şey, müteşabih ayetlerin muhkem ayetlere döndürülmesi ve muhkem ayetlerin yardımıyla onlara mana verilmesidir.⁷²⁷ Tefsir açısından en müşkül ayetler olan müteşabih ayetler Kur'an'ın yardımıyla tefsir edildiği ve tefsir sırasında Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duyulmadığında evleviyetle

Kur'an'ın cildi, kağıdı ve yazısını tutmak ve muhafaza etmek demek değildir. Bilakis Kur'an'ın muhtevasını öğrenmek ve ona bağlılık, riayet anlamına gelir.

⁷²⁵ Çünkü şart ve gaye gibi anlam delaleti taşıyan bir kelime ve ifade ayette mevcut değildir. Eğer bir mefhum taşıyacaksa bu lakab mefhumu (ad/başlık mefhumu, Çev.) olur ama usûl ilminde onun mefhum taşımadığı incelenmiş ve üzerinde ittifak edilmiştir. (Bkz: Ahund Horasani, *Kifayetu'l-Usûl*, s. 250).

⁷²⁶ Âl-i İmran 7.

⁷²⁷ Bazı müfessirler de **“هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ”** için yukarıdakine benzer bir anlam beyan etmişlerdir. (Bkz: : *el-Mizan*, c. 3, s. 210 ve 21; Sadîkî, *el-Furkan fî Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, c. 5, s. 23, 30, 32).



diğer ayetleri de Kur'an'ın yardımıyla tefsir etmek mümkündür ve hiçbir ayetin tefsirinde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç yoktur.

Eleştiri

“**ام**”e lugatta “asıl” anlamı da verilmiştir.⁷²⁸ Bu anlam gözönünde bulundurulduğunda muhkem ayetlerin “**أُمُّ الْكِتَابِ**” olmasından, muhkem ayetlerin, Kur'an'ın sabit ve kavi kısmını oluşturduğunun kastedilmesi mümkündür. Çünkü “**أَصْلُ اصَالَةٍ**”e lugatta “**ثَبَّتَ وَ قَوَّى**” manası verilmiştir.⁷²⁹ Öyleyse insanlar bu kitaptan hidayet alabilmek için onun sabit ve muhkem kısmı olan bu grup ayetlere başvurmalıdır. Müteşabih ayetleri izlemeyi kötüleyen ayetin devamı **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ** - kalplerinde eğrilik ve sapkınlık bulunanlar bu kitabın müteşabihlerini izlerler) ve “Kur'an'ın muhkemlerine bakın ve onun müteşabihlerini izlemeyin. Allah'a yemin olsun ki, onun [müteşabihin] tefsirini sadece elini tuttuğum kişi [İmam Ali -aleyhisselâm-] size açıklayabilir.”⁷³⁰ buyuran rivayet de bu anlamı teyit etmektedir. Hatta eğer “**ام**” merci ve bir şeyin kendisine atfedildiği şey anlamına geliyorsa ve “**ام**”ün “**الكتاب**”a izafe edilmesi, “**هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**”tan, muhkem ayetlerin bu kitabın başvuru kısmı olduğu ve bireylerin hidayet almak için bu grup ayetlere müracaat etmesi gerektiği manasını çıkarmak mümkündür. Eğer muhkem ayetlerin müteşabih ayetler için başvuru mercii olduğu kastedilseydi muhkem ve müteşabih ayetlerin zikredilmesinden sonra “**والمحكمات أم المتشابهات**” buyurulması uygun olurdu.

Dolayısıyla ne “**هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**”ın lafzının iddiaya konu olan delillendirilmiş anlama uygun olduğu, ne de siyakın onu teyit ettiği hesaba katılırsa o

⁷²⁸ Feyyumi şöyle demiştir: “**أم الشيء أصله**” (el-Misbahu'l-Münir, s. 31); İbn Faris şöyle demiştir: “**وأما الهمزة والميم فاصل واحد يتفرع منه أربعة ابواب وهي الأصل و المرجع والجماعة والدين**” (Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, c. 1, s. 21); Tabersî (rahim -hullah) lugata dair şöyle buyurmuştur: “**أم الكتاب أصله**”. Tefsirde de şöyle buyurmuştur: “**أم الكتاب أي أصل الكتاب**” (Mu'cemu'l-Beyan, c. 2, s. 408).

⁷²⁹ Bkz: Enis İbrahim ve diğerleri, el-Mu'cemu'l-Vasit, s. 20.

⁷³⁰ Bkz: Hürri Amulî, Vesailu's-Şia, c. 18, s. 142, hadis 43.

anlamın zayıf ihtimal olduğunu ve ayetin zâhirinin zikredilen manayı desteklediğini söyleyemesek bile, en azından, belirtilen anlamın kasdedilmiş olma ihtimali, delillendirilmiş iddiadaki manadan daha az muhtemel değildir. Sonuç itibariyle bu cümlede, delillendirilmiş istidlali tamamlayacak biçimde muhkem ayetlerin müteşabih ayetler için başvuru mercii olduğunun kastedildiği kesin değildir. Tabii ki “هٰذَا أَمُّ الْكِتَابِ”⁷³¹’ın anlamının bu kitabın başvuru kısmı olduğu esas alınır, bu kez mutlak ifade biçiminden, müteşabih ayetlerin manasını anlamak için de muhkem ayetlerin müfessirin başvuru mercii olduğu ve ona atfedildiğinde bazı müteşabih ayetlerin manasının açıklık kazanacağı sonucu çıkartılabilir. Fakat her müteşabih ayetin anlamının muhkem ayetlere döndürerek elde edilebileceğine delalet etmemektedir; bu nedenle de bu okulun doğruluğunun ve müteşabihlerin tefsirinde rivayetlere ihtiyaç bulunmadığının delili olamaz. O halde bu teorinin taraftarları bu ayeti delil göstererek Kur’an tefsirinde Kur’an’dan başkasına, hatta rivayetlere bile ihtiyaç olmadığını ispatlamak isterse çıkarımları eksik olacaktır.

“Allah, kelâmını üç kısım halinde indirmiştir: Bir kısmını Allah, melekler ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez.”⁷³¹ buyuran rivayet ve insanların müteşabih ayetlerde helak olma sebebini, müteşabih ayetleri anlamada kendilerini vasilelere muhtaç görmemeleri olarak beyan eden rivayet⁷³² bu iddiayı teyit etmektedir.

c) **Tedebbür ayetleri:** Tedebbür ayetlerinden maksat, Kur’an üzerinde tedebbürü teşvik eden ve tedebbür etmemeyi kınayan ayetlerdir:

”كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ“⁷³³

(Bereketli bir kitaptır; onu sana ayetleri üzerinde tedebbür etmeleri ve akli olanların öğüt alması için indirdik.);

”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا“⁷³⁴

(Kur’an üzerinde hiç tedebbür etmiyorlar mı, yoksa kalplerinde kilit mi var?);

⁷³¹ Bkz: A.g.e., hadis 44.

⁷³² Bkz: A.g.e., s. 148, hadis 62.

⁷³³ Sad 29.

⁷³⁴ Muhammed 24.



“أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”⁷³⁵

(Kur'an üzerinde hiç düşünmüyorlar mı? Allah'tan başkasından olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı.);

“أَفَلَمْ يَذَّبَرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ”⁷³⁶

(Bu söz [Kur'an] üzerinde hiç tedebbür etmediler mi, yoksa onlara ilk babalarına gelmeyen bir şey mi geldi?).

Bu teoriye inananlardan biri, tefsirinin mukaddimesinde, kendi tefsir metodu ve görüşünü teyit ederken veya vurgularken birkaç kez tedebbür ayetlerine⁷³⁷ dayanmıştır.⁷³⁸

Allame Tababataî (rahimehullah), tefsirinin mukaddimesinde bu ayetlerin delaletini açıklarken şöyle demiştir: “Allah, kitabının ayetleri üzerinde tedebbürden başka bir şeye davet etmemiştir. Öyleyse ayetlerde görünen her ihtilaf, tedebbürle bertaraf edilebilir.”⁷³⁹ Âl-i İmran suresi 7. ayetin tefsirinden sonra ikinci rivayet bahsinin içinde şöyle demiştir: “İster kâfir, ister mümin, ister nüzul asrına şahit olmuş, ister ondan sonra gelmiş kimseler olsun tüm insanları Kur'an'ı akletmeye ve onun üzerinde teemmül ve tedebbür etmeye çağıran ayetler, özellikle ‘أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا’ ayeti, araştırma ve tedebbürle Kur'an'ın maârifinin elde edilebileceğine ve ayetler arasında görünen ihtilafın giderilebileceğine apaçık biçimde delalet etmektedir.”⁷⁴⁰

Nisa suresi 82. ayetin tefsirinde de şu ifadelere yer vermiştir: “Murad, onları Kur'an ayetleri üzerinde tedebbür etmeye; her hüküm veya hikmet ya da kıssa veya nasihatta onunla ilgili bütün ayetlere başvurmaya, ayetler arasında ihtilaf olmadığı onlara aşikâr olsun diye bazılarını

⁷³⁵ Nisa 82.

⁷³⁶ Mu'minun 68.

⁷³⁷ Nisa 82, Muhammed 24.

⁷³⁸ Bkz: Sadhki, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, c. 1, s. 17, 25, 38.

⁷³⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 6.

⁷⁴⁰ A.g.e., c. 3, s. 84.

diğer bazılarına ilave etmeye teşviktir.”⁷⁴¹ Ayeti tefsirinin sonunda şöyle buyurmuştur: “Bu ayetten anlaşılan odur ki, birincisi, Kur’an, sıradan anlayışın da erişebileceği bir kitaptır. İkincisi, Kur’an ayetlerinin bazıları diğer bazısını tefsir eder.”⁷⁴²

Daha önce geçtiği gibi, Allame’nin diğer açıklamalarına dikkat edildiğinde bu beyanın zâhiren onun kastettiği şey olup olmadığı belli değildir. Bu ifadeye bakarak, tefsirde Kur’an’ın yeterli olduğunu ispatlamayı amaçladığı söylenemez. Fakat bu teorinin taraftarları, Allame’nin, zikredilen ayetlerin delaletine ilişkin beyanından bu teorinin doğru olduğu sonucuna varabilir ve bu ayetlerden, Kur’an ayetleri üzerinde tedebbürle tüm manalarına ulaşılabilceği, her ayetin benzeşmesi ve kapalılığının onun ve diğer ayetlerin üzerinde düşünerek bertaraf edilebileceği, hiçbir ayetin tefsirinde ve Kur’an’daki manaların hiçbir mertebesinde Kur’an’dan başka bir şeye ihtiyaç bulunmadığı sonucunu çıkarabilir. Bu sebeple bu çıkarımı incelemek gerekmektedir.

İnceleme

Bu ayetlerin bütününden elde edilen şey şudur ki, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) haricindekiler de Kur’an üzerinde tedebbürle yükümlüdür ve onun üzerinde düşünmemek kınanmıştır. İnsanların geneli, hatta kâfirler ve müşrikler bile gerekli temel eğitimi aldıktan sonra Kur’an üzerinde düşünerek maârifinin bir kısmına erişebilir, içinde çelişki olmadığı ve Allah Teala katından indiğini anlayabilir, öğüt ve tavsiyelerinden yararlanabilir. Ama ayetler üzerinde tedebbürle Kur’an’ın tamamının tefsir edilebileceği, her ayetin benzeşme ve kapalılığının onun üzerinde ve onunla ilgili diğer ayetler üzerinde tedebbürle giderilebileceği, hiçbir ayetin tefsirinde Kur’an’dan başkasına, hatta Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) açıklamasına ihtiyaç bulunmadığı sonucu zikredilen ayetlerin hiçbirinden çıkartılamaz ve hatta Allame Tabataba’î’nin de açıklamalarında böyle bir manayı kasettiği belli değildir. Birinci ayette şöyle buyrulmaktadır:

⁷⁴¹ A.g.e., c. 5, s. 19.

⁷⁴² A.g.e., s. 20.



“Bu bereketli kitap, ayetleri üzerinde tedebbür etmeleri ve aklı olanların öğüt alması için indirilmiştir.”

Fakat onun üzerinde tedebbür edilmesinin maârifinden ne kadarını elde etmeye yarayacağı konusunda ayet suskun kalmaktadır. Hiç kuşku yok, tedebbür edilmesi sayesinde, hidayet bulmaları ve öğüt almaları hususunda etkili olacak mevzular anlaşılabilir. Çünkü böyle olmasaydı tedebbür boşuna yapılmış olacaktı. Allah ise beyhude bir işi teşvik etmez. Yok eğer Kur'an'ın bütün mana ve maârifi tedebbürle elde edilebilecekse bu ayet-i kerime delaletlerin hiçbir kısmıyla delalet etmemektedir; ne mutabakat delaletiyle, ne iltizam delaletiyle, ne iktiza delaletiyle, ne de ima ve tenbihle. Hatta onunla aklî zorunluluk ilişkisi de yoktur. İkinci ayette de birinci cümle, münafıkları Kur'an üzerinde tedebbür etmemeleri nedeniyle kınamakta, ikinci cümlede ise (أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) - yoksa kalplerinde kilit mi var) Kur'an üzerinde tedebbür sayesinde onun malumat ve öğütlerinden bir şeyin kalplere girmesinin beklendiğine işaret vardır. Bu nedenle ayet onu, tersinden, Kur'an üzerinde tedebbür etmemek olarak dile getirmiştir. Yani acaba tedebbür mü etmiyorlar, yoksa ediyorlar ama kalpleri mi kapalı da hiçbir şey anlamıyorlar ve öğüt almıyorlar. Fakat ayette, Kur'an üzerinde tedebbürle tüm ayetleri tefsir edebileceklerine ve hiçbir ayeti tefsir ederken ve Kur'an'daki anlamlardan hiçbir mertebede Kur'an'dan başkasına muhtaç olmadıklarına dair herhangi bir delalet yoktur. Siyak gözönünde bulundurulduğunda üçüncü ayetin delaleti de şudur ki, Peygamber (s.a.a) muhalifleri de Kur'an üzerinde tedebbür ederek Kur'an ayetleri arasında çelişki olmadığını anlayabilir ve bu yoldan Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğunu ve başka yerden gelme imkânı bulunmadığını kavrayabilirler.

Eğer çelişki bulunmamasından murad, fasih ve belîğ olma mertebesinde çelişkili olmaması ise -nitekim bazıları öyle anlamışlardır⁷⁴³- bu ayette teşvik edilen veya terkedilmesinin kınandığı “Kur'an üzerinde te-

⁷⁴³ Ebu Müslim İsfahani'nin, bu ayetteki çelişkiyi fesahet mertebesinde çelişki kabul ettiği ve Kur'an'da çelişki görülmemesini Kur'an'daki fasilhîğin başından sonuna kadar aynı şekilde ve bir tek derecede olması şeklinde tefsir ettiği nakledilmiştir. (Bkz: Fâhru Râzî, *el-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 10, s. 197). Üstad Misbah da Kur'an'da çelişki bulunmamasını, Kur'an'ın belâğat bakımından tek tip olduğu manasını vermiştir. (Bkz: Misbah, *Rah ve Rahnumaşınası*, s. 127-128).

debbür”, Kur'an'ın fesahet ve belâğat mertebesinde çelişkili olmadığını idrak etmek içindir. Onu kavramak, anlamın tefsire ihtiyaç duyurmayan mertebesini bilmekle de gerçekleşebilir ve tedebbür, ayetlerin manasını anlamak ve onların kapalılık ve benzeşmesini gidermek için değildir. Öyleyse bu okulun doğruluğuna delil gösterilemez. Fakat ayetlerin manasında çelişki ve farklılık bulunmaması veya ister manalarda, ister fasihlik ve belâğat mertebesinde ayetlerin mutlak olarak çelişkisiz olması kastedilmişse, bu ayet, Kur'an ayetlerinin manasının Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) dışındakiler için, hatta Peygamber (s.a.a) muhalifleri için bile anlaşılabilir olduğuna delalet eder. Çünkü ayetlerin manasında çelişki bulunmaması, ayetlerin en azından bir anlam mertebesinin onlara aşikâr ve anlaşılabilir olmasını gerektirir. Lakin bu, hiçbir ayetin tefsirinde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç bulunmadığını kanıtlamaz.

Kur'an'daki anlamların bir bölümünün açık ve herkes için anlaşılabilir olduğu, diğer bölümünü anlamak içinse bir öğretmen ve açıklayıcıya ihtiyaç bulunduğu varsayımında da Kur'an'ın bu istidlali tamdır. Zira ayetlerin anlaşılabilir manaları arasında çelişki bulunmamasından, bu Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğu ve Allah'tan başkasından gelme ihtimalinin söz konusu olmadığı sonucu çıkmaktadır. Yirmi üç sene boyunca ve çeşitli şartlarda aşamalı olarak beşerin fikir ve kaleminden çıkacak bir kitapta, insanın tedrici kemâli ve çeşitli şartlardan etkilenebileceği dikkate alınırsa hiç kuşku yok, çeşitli bölümlerdeki açık anlamlar arasında çok sayıda çelişki bulunabilecektir. O halde yirmi üç sene boyunca beşere sunulan ve açık anlamları arasında hiçbir çelişki görülmeyen bir kitabı bir insanın yazmadığı ve Allah katından olduğu ortadadır. Her ne kadar derin anlamlarının bir kısmı herkes için anlaşılabilir değilse de ve anlamak için öğretmen ve açıklayıcıya ihtiyaç varsa da, bu ayet-i kerime sözün muhatabının müşrikler ve nübüvvetin muhalifleri olduğu hesaba katılırsa bu izahın doğru olduğu daha açık hale gelir ve ona inanmak daha da kolaylaşır. Çünkü bir kimsenin, hatta bizzat delil göstere-nin bile, müşriklerin ve Peygamber'e (s.a.a) muhaliflerin ayetler üzerinde tedebbürle Kur'an'ın tüm maârif ve manalarına erişebileceklerine inanası uzak ihtimaldir.



Bu ayet-i kerimede ki çelişkiden maksadın fasihlik ve belâğat mertebesinde çelişki olduğu karine kabul edilmelidir. Çünkü bu ayette söze muhatap edilen Peygamber (s.a.a) zamanındaki müşrikler, kelâmın fasihlik ve belâğat mertebesini teşhis etmede tam maharet sahibiydiler ve Kur'an ayetlerinin baştan sonra fesahet ve belâğatta tek tip oluşunu gayet iyi idrak ediyorlardı. Kur'an'ın istidlali de onların bunu çok iyi anladıklarına dayanmaktadır. Fakat tüm ayetlerin manasında çelişki bulunmadığını idrak edebildikleri belli olmadığından ayetin istidlalinin buna dayandığını söylemek zordur. Çelişkiyle kastedilenin özellikle fasihlik ve belâğat mertebesindeki çelişki olması ihtimali, ayetin, Kur'an'ın tamamını tefsir etmenin Kur'an'dan başkasına ihtiyaç bulunmaksızın herkes için mümkün olduğu istidlalini geçersiz kılmaya yetmektedir. Sonuç itibarıyla, delili gösterenin iddiasına bu ayetle istidlal iki nedenle çürüktür:

Birincisi, bu ayette, ayetlerin manalarında çelişki bulunmadığı göz önünde bulundurulmuştur.

İkincisi, ayetin, ayetlerin manalarında çelişki bulunmadığına dönük olduğu varsayımına göre de onun içeriği, Kur'an'ın tümünü ondan başkasına ihtiyaç duymaksızın tefsir etmenin mümkün olmasını gerektirmez. Çünkü ayetlerin manalarından bir mertebeyi anlamakla da anlamlar arasında çelişki bulunmadığı kesinleşir.

“أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ” ayetinde de “الْقَوْلَ” kelimesinden maksat hiç tereddütsüz Kur'an-ı Kerim'dir. Fakat bu ayette sözün muhatabı peygamberliği inkâr edenler ve Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) muhalifleridir. Allah Teâlâ onları kınayarak ve Peygamber'e (s.a.a) muhalefette bahaneleri olmadığını belirterek şöyle buyurmaktadır:

“Acaba bu söz [Kur'an] üzerinde tedebbür etmediler mi?”; çünkü öyle olsaydı onun ilahi mucize ve alametlerini anlar ve Peygamber'in (s.a.a) nübüvvetini tasdik ederlerdi...⁷⁴⁴ Kur'an'ın mucizevî olduğunu anlamak ve ilahî olduğunu kavramak için tedebbürün Kur'an'ın tümünü bilmek anlamına gelmediği gayet açık olduğuna göre, ayet, tedebbürle ve başka

⁷⁴⁴ Tabersî bu cümleyi tefsir ederken şöyle buyurmuştur:

“الم يتدبَّروا القرآن فيعرفوا ما فيه من العبر والدلالات على صدق نبينا صلى الله عليه وآله

(Mecmeu'l-Beyan, c. 7, s. 112); Allame Tabatabaî de bu cümleyi tefsir ederken şöyle buyurmuştur:

şeye ihtiyaç duymayarak Kur'an'ın tüm manalarını anlamamanın herkes için mümkün olduğuna işaretlerle delalet etmez. Bilakis Kur'an'ın insan gücünü aşan fasihlik ve belâğatı ve tek tipliği üzerinde tedebbürle de Kur'an'ın mucizevi oluşu bilinebilir ve Peygamber'in (s.a.a) nübüvvetinin doğruluğu ortaya çıkar. Öyleyse tedebbür ayetlerinden hiçbirisi, Kur'an'ı tefsirde ve manalarının tüm mertebelerini anlamada Kur'an'dan başkasına, hatta Peygamber'in (s.a.a) açıklamalarına bile ihtiyaç bulunmadığına delalet etmez. Bu durumda tefsirde Kur'an'ın yeterliliği teorisinin doğruluğuna bu ayetlerden sonuç çıkartılamaz.

Allame'nin "Allah, kitabının ayetleri üzerinde tedebbürden başka bir şeye davet etmemiştir. Öyleyse ayetlerde görünen her ihtilaf, tedebbürle bertaraf edilebilir." dediği diğer sözü hakkında iki nokta dikkat çekmektedir:

1. Allah Teâlâ, zikredilen ayetlerde Kur'an'dan öğüt almak ve Kur'an'ın Allah katından olduğunu anlamak için ayetler üzerinde tedebbüre ve onlar arasında çelişki olmadığını görmeye davet etmektedir. Ama Kur'an'ın mana ve muhtevasını anlamak için başka bir şeye davet edilmediği bu ayetlerden çıkmamakta, bir diğer ifadeyle bu ayetler böyle bir sınırlandırmaya delalet etmemektedir. Bilakis Peygamber'i (s.a.a) Kur'an'ın öğretmeni ve açıklayıcısı olarak tanıtan⁷⁴⁵ ve müminlere bilgiyi ondan alma emri veren⁷⁴⁶ ayetlerden, Kur'an'ın bir kısım mana ve maârifini anlamak için Hazret'in açıklama ve öğretmesine ve ondan öğrenmeye ihtiyaç vardır. Nitekim pek çok rivayet⁷⁴⁷ iki meseleye delalet etmektedir: Birin-

”وَالْكَلَامُ مَتَفَرِّعٌ عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ كَوْنِهِمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْهُ وَشُغْلِهِمْ بِشُغْلِهِمْ عَنْهُ وَالْمَعْنَى هَلْ إِذَا كَانُوا عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَمْ يَتَدَبَّرُوا هَذَا الْقَوْلَ الْمَتْلُوقَ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَعْلَمُوا أَنَّهُ حَقٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَيُؤْمِنُوا بِهِ“ (el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 15, s. 45)

⁷⁴⁵ Mesela ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ (Nahl 44),

”هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ (Cuma 2) gibi ayetler.

⁷⁴⁶ Mesela ”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“ (Haşr 7) ayeti.

⁷⁴⁷ Bkz: Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 129-151, ebvabu sıfatı kadı, bab 13, bu b - bın 82 rivayetinden 57 rivayeti zikredilen iddiaya bir şekilde delalet etmektedir. Bu rivayetlerin bazılarının delaleti hakkında daha fazla bilgi için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 209-213.



cisi, Kur'an'ın bir kısım mana ve maârifini anlamak için Kur'an'ın tüm anlamlarına vakıf, hatadan korunmuş öğretmen ve açıklayıcıya, bazı rivayetlerin ifadesiyle, Kur'an hakkında ne söyleirse hak olan kayyuma ihtiyaç bulunmaktadır.⁷⁴⁸ İkincisi, İmam Ali (a.s) ve ondan sonraki on bir masum imam, hatadan korunmuş ve Kur'an'daki manaların tamamına vakıf öğretmen ve açıklayıcılarıdır. Kur'an'ın bir bölümünü anlamak için onlara başvurmak gerekmektedir.

2. “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” ayetinden, Kur'an üzerinde tedebbürle onda çelişki bulunmadığının anlaşılacağı ve ayetlerde görünen her çelişkinin tedebbürle ortadan kaldırılacağı sonucu çıkmaktadır. Fakat Kur'an'daki malumatın herkes için anlaşılabilir olan mertebesinde ihtilaf bulunmadığını anlamak bir şey, Kur'an'ın tamamını ondan başkasından yardım almaksızın tefsir etmek başka bir şeydir ve bu ikisi arasında zorunluluk ilişkisi yoktur. Kur'an'daki anlamların bir mertebesi herkes için anlaşılabilir olabilir ve o mertebede çelişki görünse bile tedebbürle giderilebilir. Ama Kur'an'daki bir kısım mana ve maârifi anlamak ve tefsir etmek için, pek çok rivayette delalet edildiği gibi, Peygamber'in (s.a.a) ve o Hazret'in halifelerinin beyan ve tefsirine ihtiyaç vardır. Bu iki nokta hesaba katıldığında açıktır ki Allame'nin bu sözünün de bu teoriyi doğrulamadığı sonucu çıkmaktadır.

d) Hidayet ve nur ayetleri: “Hidayet ayetleri”nden maksat, Kur'an-ı Kerim'i tüm insanlar için hidayet olarak tanıtan ayetlerdir. Mesela;

“شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ”⁷⁴⁹

(İnsanlar için hidayet ve [hakki bătıldan] ayırmanın ve hidayetin açık alameti olan Kur'an'ın nazil olduğu Ramazan ayı) ayeti gibi.

“Nur ayetleri” ise Kur'an'dan nur vasfıyla bahsedilen ayetlerdir. Mesela;

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا”⁷⁵⁰

⁷⁴⁸ Mansur b. Hazım rivayeti gibi (bkz: Meclisî, Bihâru'l-Envâr, c. 32, s. 17, hadis 13). Bu hadisin senedi de sahihtir. Daha fazla bilgi için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 210.

⁷⁴⁹ Bakara 185.

⁷⁵⁰ Nisa 174. Yine Maide 15, A'raf 157, Teğabün 8, Şura 52 ayetlerinde de Kur'an-ı Kerim'den “nur” vasfıyla söz edilmiştir.

(Ey insanlar, size Rabbinizin katından bir burhan geldi ve size açık bir nur gönderdik.)

Allame Tabatabai (rahimehullah), Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeyi ve her ayetin manasını, o ayetin benzerini gözönünde bulundurarak bizzat Kur'an'da davet edilen tedebbürle ortaya çıkarmayı Kur'an'ın beğenilen tefsiri olarak açıklarken işte bu ayetlere dayanmış ve şöyle demiştir:

“... Kur'an, nasıl olur da insanlar için ihtiyaç duydukları herşeyde apaçık hidayet, beyyine, furkan ve nur olup da en kuvvetli ihtiyaç olan Kur'an tefsirine ihtiyaçlarında kafi gelmez?”⁷⁵¹ Ondan önce muhaddislerin Kur'an tefsirinde rivayetle yetinme metodunu hatalı bularak şöyle buyurmuştur: “... Allah, Kur'an'ı herşey için hidayet, nur, tıbyan yapmıştır. Kendisinden başka bir nur tarafından aydınlatılırsa bu nasıl nur olur? Kendi hidayetinden başkasından hidayet bulmak, bu hidayetin şanından olabilir mi?”⁷⁵² Kur'an'ı Kur'an'la tefsirden başka tefsir metodlarının eksikliğini anlattıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Bunların mecburi sonucu, kendisini âlemler için hidayet, apaçık nur ve herşeyin açıklayıcısı olarak tanıtmış Kur'an'a rağmen [bireylerin] ondan başkasının yardımıyla hidayet bulmaları, kendisinden başkasıyla aydınlanması ve kendisinden başkası aracılığıyla açıklanmasıdır.”⁷⁵³

Daha önce geçtiği gibi, Allame'nin bu açıklamayla tefsirde Kur'an'ın yeterliliğini ispatlamayı kastetmiş olduğu açık değildir. Fakat bu teori-nin taraftarları kendi görüşlerini kanıtlamak için bu ifadenin zâhirini delil gösterebileceklerinden onu inceleyeceğiz.

⁷⁵¹ Sözünün metni şöyledir:

و قال تعالى: “هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ” و قال تعالى: “أَنزَلْنَا إِلَيْكُم نُورًا مُّبِينًا” و كيف يكون القرآن هدى و بينة و فرقاناً و نوراً مبيناً للناس في ما يحتاجون و لا يكفيهم في احتياجهم اليه و هو اشد الاحتياج

(Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 1, s. 11).

⁷⁵² “فاما المحدثون فاقترضوا على التفسير بالرواية عن سلف... و قد اخطأوا ذلك فان الله سبحانه لم يطل حجة العقل في كتابه... و لم يندب الا الى التدبر في آياته فرفع به اى اختلاف يترائى منها و جعله هدى و نوراً و تبيناً لكل شىء فما بال النور يستنير بنور غيره و ما شأن الهدى يهتدى بهداية سواه” (a.g.e., s. 5 ve 6)

⁷⁵³ A.g.e., s. 8-9.



İnceleme

Hidayet ve nur ayetlerinin hiçbirinde, Kur'an ayetlerinin tamamının yine onun üzerinde tedebbürle tefsir edilebileceği ve hiçbir ayetin tefsirinde ondan başkasına ihtiyaç bulunmadığı net değildir. Hidayet ayeti şöyle buyurmaktadır: “Kur'an insanlara yol gösterir.” Onun yol göstermesi, gerekli ahkâm ve maârifin tümünü vasıtasız ve anlaşılabilir beyanla herkese açıkladığını; Kur'an ayetlerinin yine onun üzerinde tedebbürle tefsir edilebileceği ve tefsir ederken ondan başkasına ihtiyaç bulunmadığını doğrulamaz. Bilakis beşer için gerekli maârif ve ahkâmın bir bölümünü sadece Peygamber (s.a.a) ve o Hazret'in vasileri için anlaşılabilir olacak biçimde açıklayarak insanları, Peygamber'in (s.a.a) Kur'an'ın öğretmeni ve açıklayıcısı olduğu ve Kur'an'ın bir kısım maârif ve ahkâmını anlamada o Hazret'e muhtaç bulunduklarından haberdar edip onu ve kıymetli vasilerini takip etmeyi mecbur tutarak da insanlara yol göstermeyi gerçekleştirmektedir.

Kur'an'ın insanlara yol göstermesi, mutluluk, kemâl, cennet ve Allah'a yaklaşma yolunu insanlara göstermesi; insanın kemâle ulaşması ve Allah'a yaklaşması için gerekli maârif ve ahkâmı açıklamasıyla da olur. İster bizzat kendisi doğrudan ve aracısız gerekli tüm maârif ve ahkâmı Peygamber'in (s.a.a) açıklamasına ihtiyaç olmaksızın beyan etsin, ister bir kısmını aracısız, bir kısmını da Peygamber'in (s.a.a) izah ve eğitimine ihtiyaç bulunacak biçimde beyan ederek insanları Peygamber (s.a.a) ve vasilerinin izahına mecbur tutsun. Sonuç itibariyle bu ayetin, Kur'an'ın tüm ayetlerini ondan başkasına ihtiyaç duymaksızın tefsir etmenin herkes için mümkün olduğuna dair hiçbir delalet, hatta mecburiyet veya işaret ya da bunun benzeri bir şey yoktur. Allame de bu ayetin tefsirinde, Kur'an hidayetinin mertebeleri bulunduğu ve hidayet bazılarında mertebelerinde vasıta olduğunu bir diğer biçimde kabul etmiş ve şöyle buyurmuştur: “**ناس**, ortalama anlayış seviyesi en alt düzeyde olan insanların aşağı tabakasında yer almaktadır... Onlar, hidayet edecek bir yol gösteren ve açıklayıcının yardımı olmaksızın manevî durumları beyine ve burhanla ayırt edemeyen, hak ve batılı hüccet ve delille birbirinden ayıramayan taklit insanlarıdır. Fakat ilim ve amel açısından kâmil ve ilahî hidayet nurlarını almak için kabiliyetli olan özel bireyler bakımından Kur'an apaçık deliller, hidayet şahitleri, hak ve batılın arasını

ayırandır. Bu beyana göre hidayet (هُدًى لِّلنَّاسِ) ile hidayetın apaçık delilleri (يِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى) arasındaki karşılıklılığın, avam ve havasın karşılıklılığı olduğu ortaya çıkmaktadır; bazıları için hidayet ve başka bazıları içinse hidayetın apaçık alametleridir.”⁷⁵⁴

O halde insanların bir kesimi için manevî durumları beyyine ve burhanla ayırt etmek; hidayet eden bir yol gösterici ve açıklayıcının yardım dışında hüccetle hak ve bâtlı birbirinden ayırmak mümkün olamıyorsa ve bu, Kur'an'ın insanlar için hidayet olmasıyla aykırılık oluşturmuyorsa Kur'an'da, anlaşılması tefsire ihtiyaç duyuran ve Peygamber'den (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) yardım almaksızın anlaşılması ve tefsiri mümkün olmayan mana ve maârifin mevcut bulunmasının da Kur'an'ın insanlar için hidayet olmasıyla herhangi bir aykırılığı söz konusu olmayacaktır.

Birçok ayette Kur'an hakkında “نور” ifadesinin kullanılması da, Kur'an-ı Kerim'in insanların kemâle ulaşma ve Allah'a yaklaşma yolunu aydınlattığı, insanı cahillik ve şaşkınlığın karanlığından kurtardığından fazlasına delalet etmemektedir. Bu anlam, Kur'an'ın insanı Allah'la ve onun ahkâmının bütünüyle ve beşerin tüm ihtiyaçlarını beyan eden peygamberle tanıştırdığı farzedilerek de tahakkuk eder. Bunun, Kur'an ayetlerinden bir bölümünün tefsirinin veya Kur'an'daki manaların bir mertebelerini anlamının, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) izahından yardım almaksızın mümkün olamayacağı teorisine aykırı bir yanı yoktur. Allame de şöyle buyurmuştur: Ahkâmın tafsilatını, ahiret konusunu ve önceki ümmetlerin kıssalarını rivayetlerden elde etmek zorundayız. Şu halde bu tür meseleleri anlamada rivayetlere olan ihtiyaç Kur'an'ın nur olmasına nasıl aykırılık oluşturmuyorsa bazı ayetleri tefsir ederken veya bu konular dışında Kur'an'daki manalardan bir mertebeyi anlarken rivayetlere ihtiyaç duymak da Kur'an'ın nur olmasına aykırılık oluşturmamaktadır. Çünkü Kur'an, Peygamber'in (s.a.a) Kur'an'ın öğretmeni ve açıklayıcısı olduğunu beyan ederek manalarının o bölümünü anlama yolunu da aydınlatmış olmakta ve Kur'an-ı Kerim'in bu kısım anlamlarla ilgili olarak nur olması bu şekilde tahakkuk etmektedir.

⁷⁵⁴ A.g.e., c. 2, s. 23.



Eğer birisi hidayet ve nur ayetlerinin, Kur'an'ın vasıtasız hidayet ve nur olduğunu, gerekli maârif ve ahkâmla ilgili olarak kılavuz ve aydınlatıcı rol oynadığını gösterdiğini söylerse bu varsayımda da bu ayetlerin, onları delil gösterenin iddiasına delaletinin eksik olduğu cevabı verilecektir. Çünkü ifadeler dikkatlice incelendiğinde anlaşılacaktır ki bu ayetlerin delil gösterilmesi, Kur'an'ın hidayet ve nur olmasının iki yönden genellenmesi (tüm konularla ilgili olarak herkes için kılavuz ve aydınlatıcı olması) durumunda geçerlidir. Fakat bir yandan Kur'an'ın beyanlarının, onun diline aşına tüm bireylerin beşer için gerekli bütün ahkâm ve maârif Kur'an'dan anlayabileceği şekilde olmadığı bilinmektedir ve bu kesindir. Öte yandan da Kur'an'ın kendisi, Kur'an'ı açıklama ve öğretmeyi Peygamber'in (s.a.a) iş ve görevleri arasında saymış, onun öğretim ve iza-hını insanların Kur'an'dan nasiplenebilmesi için gerekli görmüştü.

Bu iki nokta dikkate alındığında Kur'an'ın hidayet ve nur olmasının bütün cihetlerden genellenemeyeceğine tereddüt kalmaz. Yahut hidayet ve nur olması tüm maârif ve ahkâmla ilgili değildir. Bilakis maârif ve ahkâmın ilkeleri hususunda geneldir. Ya da bütün bireyler için hidayet ve nur olması aracısız değildir, bilakis bir kısım maârif ve ahkâmla ilgili olarak aracısız, bir kısım ile ilgili olarak da aracılıdır. Veyahut Kur'an'ın hidayet ve nur olması kâmil, müteâl ve ilimde derinleşmiş bireyleri içindir. Her durumda bu ayetler, Kur'an'ın tamamını tefsir etmenin ayetler üzerinde tedebbürle herkes için mümkün olabileceği ve Kur'an ayetlerinin hiçbir bölümünde Peygamber'e (s.a.a) ve Masum İmamlara (a.s) ihtiyaç bulunmadığı görüşüne delalet etmemektedir. Çünkü birinci durumdaki delil göstermeye cevaben söylersek, Kur'an için zikredilmiş vasıflar bütün konularla ilgili değildir. Hal böyle olunca da bazı ayetlerin tefsirinde rivayetlere ihtiyaç bulunması ve Kur'an'ın gerekli maârif ve ahkâmının bir kısmını anlamada Peygamber'in (s.a.a) ve o Hazret'in vasilerinin izahına dayanılması ile bağdaşmaktadır. İkinci duruma cevaben de şöyle söylebilir: Kur'an'ın bir kısım ahkâmla ilgili olarak nur, hidayet ve tıbyan kabul edilmesi, insanları o maârif ve ahkâma vakıf ve hatadan korunmuş bir şahsa yönlendirmesi anlamına gelir. Nitekim Allame'nin bu durumu ahkâmın tafsilatı, mead mevzuu ve geçmiş ümmetlerin kıssalarında kabul etmesi ve bunun Kur'an'ın nur, hidayet ve tıbyan olmasına aykırılık oluşturmadığını belirtmesi gibi, ayetlerin diğer kısım manalarıyla ilgili olarak

da Kur'an'ın hidayet, nur ve ıbyan olmasına herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır. Üçüncü duruma cevaben denebilir ki, bu vasıflar tüm bireylerle ilgili değildir. Hal böyle olunca da Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) dışındakilerin Kur'an'ın bütün manalarına ulaşma gücü bulunmadığı sözüne herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır. Elbette ki herkesin hidayeti için Kur'an'ın tamamını tefsir etmenin gerekli olduğu söylenmedikçe üçüncü durum “هَدَىٰ لِلنَّاسِ” ayetinin zâhiriyle bağdaşmamaktadır ve bu ayetle ilgili olarak üçüncü ihtimal düşünülemez.

e) Allah yolunda cihad eden kişiye hidayet vaadi: Bu teoriyi ispatlamak için delil gösterilen ayetler arasında “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا”⁷⁵⁵ ayeti vardır.

Bu istidlal şöyle ifade edilebilir: Allah bu ayette, onun yolunda mücahede eden kişilere kendi yollarını göstereceğini vurgulu biçimde vademiştir. Allah'ın Kitabındaki maârif ve ahkâmı ve Kur'an üzerinde tedebbürle onun ayetlerinin manasını anlamak üzere tüm gücünü kullanmak hiç tereddütsüz Allah yolunda en büyük cihaddır ve bu ayette zikredilmiş mücahedelerin en bariz örneğidir. Kur'an'ı anlamak için onun üzerinde tedebbür ederek var gücünü kullanan kimseler kuşkusuz bu ilahî vadin kapsamındadırlar ve Allah onlara kendi yolları için hidayet verecektir. Hiç kuşku yok ki Kur'an'ın manalarını anlamak, Allah'a giden en önemli yollardandır. Öyleyse Allah, Kur'an'ın üzerinde tedebbür ederek onun manalarını anlamak için çaba gösteren herkesi onun en önemli yollarından olan Kur'an'ın tüm anlamlarına kesinlikle yönlendirecektir.

İnceleme ve eleştiri

Bu teorinin taraftarları, bu ayeti delil göstererek Kur'an tefsirinin Kur'an'dan başka bir şeye muhtaç olmadığını mutlak biçimde ispatlamak istemektedir ama aşağıdaki iki noktaya bakıldığında bu istidlalin de zayıflığı anlaşılabacaktır:

1. Var gücünü Allah'ın kitabını anlamaya sarfetmek ve ayetlerin mana ve maksadını elde etmek için mücahede, bu ayet-i kerimede söz konusu edilmiş cihadın açılımıdır. Fakat bu ayet, gücü kullanma ve mücahede

⁷⁵⁵ Ankebut 69.



etmenin niteliğini açıklamamaktadır. Acaba Kur'an ayetleri üzerinde tedebbürle yetinilmeli midir, yoksa Kur'an'ı anlamada etkili herşeyden yardım mı alınmalıdır? Ayet bunu açıklama konusunda sessizdir. Bunu başka yerden almak gerekecektir. Burada incelediğimiz ve bu teoriye delalet etmedikleri açık olan ayet ve rivayetler hariç, Kur'an'ı anlamak için mücadele ederken Kur'an'la yetinmek gerektiğine delalet edecek hiçbir delil mevcut değildir. Bilakis tefsirde bütün karinelere ve bu cümleden olarak ayetlerin karinesi olan rivayetlere de bakmak gerektiği daha önce ispatlanmıştı.⁷⁵⁶

Kur'an'ın manasını anlamak için güç sarfetmek ve mücadele diyalogun rasyonel ilkelerine göre olmalıdır. Hiç kuşku yok ki akıl, metinleri anlama ve yorumlamada metnin sözlü ve sözsüz muttasıl ve munfasıl bütün karinelerini göz önünde bulundurur; metin sahibinin kastettiğini, özellikle de Kur'an gibi -bir mevzunun etrafındaki meseleleri dağınık ve birden fazla yerde genel ve kapalı biçimde beyan etmiş, konuları detaylandırmayı ve hükümlerin ayrıntılarını açıklamayı başka birine bırakmış bir metindeki maksadı anlamak için metnin lafızlarından karineleri hesaba katmaksızın anlaşılanlarla yetinmez, metnin diğer bölümlerindeki karineler ile, meseleleri detaylandırma ve ayrıntıları beyan etme işi kendisine bırakılmış kimsenin sözündeki munfasıl karineleri araştırmayı gerekli görür. Dolayısıyla her ayetin tefsirinde siyaktan ve imkan nispetinde diğer ayetlerden yardım almaya ilaveten, nüzul ortamı, tarihsel haberler, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) beyanları gibi diğer unsurlardan da yardım alınmalı, bunlar da araştırılmalı, ayetlerin mana ve muradı sözkonusu unsurlar gözönünde bulundurulurak elde edilmelidir.⁷⁵⁷

2. Allah Teâlâ bu ayet-i kerimede kendi yolundaki mücahitlere, Kur'an'ın bütün mana ve maârifini öğreteceği vaadinde bulunmamıştır. Öyleyse burada, Kur'an'ın manasını anlama ve tefsir için mücadele eden herkesin Kur'an'dan başkasına başvurmaksızın onun tüm manalarını anlayabileceği söylenmiş değildir. Bilakis şöyle buyrulmuştur: "Yollarımızı ona göstermekteyiz." Allah'ın yollarından maksat, Allah'a yaklaşma yollarıdır. Yani insanı Allah'a yakınlığa ve Allah nezdinde mukarreb

⁷⁵⁶ Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 110-215, özellikle s. 196-213.

⁷⁵⁷ Bkz: A.g.e., s. 144-162 ve 196-213.

yapan ameller.⁷⁵⁸ Allah'a yaklaşma yollarına vakıf olmak, Kur'an'ın tüm manalarını yine Kur'an'dan bilmeyi gerektirmez. Çünkü Allah, Kur'an'ı anlamak için mücadele eden herkese kendisine yaklaşma yollarını Kur'an ayetleri aracılığıyla ve vasıtasız olarak göstereceğini vadetmemektedir. Yaklaşma yollarını göstermek, Kur'an'ı anlamada mücadele eden kişinin bu yollardan bir bölümünü doğrudan ayetlerden elde etmesi, bir bölümünü de Peygamber-i Ekrem'i (s.a.a) tanıyarak ve o Hazret'in ayetleri beyan etme ve hükümleri tafsilatlandırma görevini kavrayarak ondan öğrenme biçiminde olabilir. Sonuç itibarıyla, zikredilen ayet de bu teorinin doğruluğuna delalet etmemektedir.

f) Kur'an'ın “mesani” vasfı: Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim için zikrettiği vasıflardan biri de “mesani”dir.

Çünkü “**كَتَابٌ**”⁷⁵⁹ **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي**” ayetinde “**مَثَانِي**” kelimesinden kastetilenin Kur'an ve “**مَثَانِي**”nin de onun vasfı olduğuna te reddüt yoktur. Bu teoriye inananlardan biri şöyle demiştir: “**مَثْنِيَّة**”nin çoğulu olan **مَثَانِي**, atfedilen anlamına gelmektedir, [ve bu vasfın Kur'an için zikredilmesi] ayetlerin, özellikle de bir mevzu hakkında gelen ayetlerin birbirine atfedilmiş olması nedeniyle. Bu bakımdan bazı ayetler diğer bazılarını tefsir eder ve bazı ayetler diğer bazılarına göre konuşurlar.”⁷⁶⁰

Bu tefsire göre Kur'an'ın bu vasfı (mesani), tefsirin Kur'an'dan başkasına ihtiyacı olmadığına delil gösterilmektedir. Şöyle ki: “**مَثَانِي**” Kur'an'ın

⁷⁵⁸ Allame Tabatabaî de “**سُبُلَنَا**” kelimesini tefsir ederken şöyle buyurmuştur:

”اثبت لنفسه سبلاً و هي إيا ما كانت تنتهي إليه تعالى فانما السبيل سبيل لتأديته الى ذى السبيل وهو غايتها فسيبله هي الطرق المقربة منه والهادية اليه تعالى“

(el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 16, s. 151).

⁷⁵⁹ Zümer 23.

⁷⁶⁰ “فالمثنائى جمع المثنئية، تعنى المعطوف لانعطافها كلها مع بعض و لاسيما التى تحدث عن موضوع واحد فهى تفسر بعضها و تنطق بعضها على بعض“

(Sadıki, el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 23, s. 326). Allame Tabatabaî de şöyle buyurmuştur:

”مثنائى جمع مثنية بمعنى المعطوفة لانعطاف بعض آياته على بعض و رجوعه اليه تبين بعضها ببعض وتفسير بعضها لبعض من غير اختلاف فيها بحيث يدفع بعضه ويناقضه“

(el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 17, s. 256).



tüm ayetlerinin vasfıdır, ayetlerin tamamının mana ve maksadının birbirinin yardımıyla anlaşılabilirliğine ve hiçbir ayetin tefsirinde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç olmadığına delalet etmektedir.

İnceleme

Birincisi: “مثنى”nin, atfedilen anlamında “مثنیة”nin çoğulu olduğu belli değildir. Ekseriya -bazı müfessirlerin söylediği gibi- tekrar ve iade anlamında “مثنى”nin çoğuludur.⁷⁶¹ Kur'an için bu vasfın belirtilmesi kısımların, haberlerin, ahkâmın, emir ve yasakların, vaatlerin, tehditlerin ve nasihatlerin tekrarlanmış olması bakımındandır. Yahut tilavetinin tekrarlanması nedeniyledir.⁷⁶² Morfolojide⁷⁶³ kırık çoğulların⁷⁶⁴ vezinleri konusunda, “م”in fetha ve kesreyle, “ع”in fetha, kesre ve zammeyle “مفعّل” ve “مفعلة” ölçülerinden aynı vezinli kelimelerin “مفاعل” veznine göre⁷⁶⁵ çoğul yapıldığının söylendiği dikkate alınırsa “مثنى”nin “مثنى”nin çoğulu olmasının edebî açıdan mahzuru yoktur. Çünkü “مفاعل” vezninden olan “مثنى” eğer “مثنى”nin çoğulu ise (مفعّل vezninden) morfolojide söylenelere uygundur.

İkincisi: “مثنى”nin çoğulunun “مثنیة” veya “مثنیة” olduğunu farzetsek bile “مثنیة” veya “مثنیة”nin kesin olarak “atıfta bulunulan şey” anlamına

⁷⁶¹ Zemahşerî şöyle söylemiştir: “مثنى” مفعّل من الثنية بمعنى “و يجوز ان يكون جمع مثنى” (el-Keşşaf, c. 4, s. 123). Alusî de aynı sözü biraz daha izahat vererek tekrarlamıştır (bkz: Ruḥu'l-Meani, c. 23, s. 258).

⁷⁶² Şeyh Tusî şöyle söylemektedir: “المثنى اى يثنى فيه الحكم والوعد والوعيد بتصرفها فى ضروب البيان و يثنى ايضا فى التلاوة فلا يمل لحسن مسموعه فى القرآن” (el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 9, s. 21). Tabersî de bu sözün benzerini tekrarlamıştır (Mecmeu'l-Beyan, c. 8, s. 495). Ragıb da şöyle demiştir:

”سميت سور القرآن مثنى لأنها تثنى على مرور الاوقات وتكرر فلا تدرس ولا تنقطع دروس سائر الاشياء التى تضمحل و تبطل على مرور الايام“

(el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, s. 83).

⁷⁶³ Metinde “ilm-i sarf” (çev.)

⁷⁶⁴ Metinde “cem-i mükesser” (çev.)

⁷⁶⁵ ”مفعّل و مفعلة بفتح الميم و كسره تثليث العين فيها مفاعل نحو مصدر. مشرق مشارق، مسألة مسائل، منبر منابر“

(Tabatabaî, Muhammed Rıza, Sarf-i Sade, s. 23).

geldiğinin delili nedir? Belki de “مُثْنِيَّة” veya “مُثْنِيَّة” -kimilerinin söylediği gibi- “ثَنَان”⁷⁶⁶ “مُثْنَانِي” “övlmüşler” manasına gelmektedir ve bu vasfın Kur'an için zikredilmesi, ayetlerinin, Arap edebiyatçıları ve belagat ustalarının övgüsünü almış mucizevî ve belagatli olması nedeniyledir.

Kelimenin anlamı hakkında, konuyu uzatmamak için zikretmediğimiz başka izahlar da yapılmıştır.⁷⁶⁷ Dolayısıyla bu ayetin delil gösterilmesinin bina edildiği anlam reddedilmiş veya tercih edilmemişse bile en azından kesinliğine ve tercih edilirliğine hiçbir delil mevcut değildir. Bu mananın bariz kesin veya tercihe şayan oluşunu ispatlamaksızın ayetin delil gösterilmesi eksik çıkarımdır.

Üçüncüsü: “مُثْنِيَّة”nin “aıfta bulunulan şey” anlamına geldiği farzedilse bile nihayetinde bunun delaleti, Kur'an ayetlerinin birbiriyle irtibatlı olduğu ve birbirini reddedip çelişmediğidir. Fakat Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) dışındakilerin de ayetlerin bilinmeyen manasını ayetlerin birbiriyle ilişkisinden çıkarabilecekleri ve Kur'an'daki manaların hepsini yine Kur'an'dan yardım alarak elde edebilecekleri konusu bu vasfın delaletinin kapsamı dışındadır. Ayetlerin birbiriyle irtibatlı ve çelişmiyor olması bir mesele, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) dışındakilerin Kur'an'dan başkasından yardım almaksızın Kur'an-ı Kerim'in tüm mana ve maksatlarını anlama ve tefsir etmesi başka bir meseledir ve bu ikisi arasında hiçbir zorunluluk ilişkisi yoktur.

Şu ana dek bu teoriye doğrulamak için istinat edilmiş ayetler incelendi ve bu ayetlerden hiçbirinin (ister delil gösterilmiş ayetler olsun, ister delil gösterilebilecek ayetler olsun) Kur'an tefsirinde başka bir şeye ihtiyaç bulunmadığı, Kur'an ayetlerinin tamamının yine Kur'an'dan yardım alarak tefsir edilebileceği, ayetlerin manasındaki kapalılık ve benzeşmenin diğer ayetlerin yardımıyla giderilebileceğine delalet etmediği sonucuna varıldı. Sonuç itibariyle bu ayetlerin hiçbirisi tefsirde Kur'an'ın yeterliliğini doğrulayan delil olmamaktadır.

⁷⁶⁶ Bkz: Alusî, *Ruhu'l-Meani*, c. 7, cüz 14, s. 79, Hicr suresi 87. ayetin zeyli ve c. 12, cüz 24, s. 259.

⁷⁶⁷ Bkz: Recebî, *Kur'anşinasi* (dershâ-yi üstad Muhammed Taki Misbah Yazdi), c. 1, s. 66-67.



2. Rivayet delilleri

Bu teoriyi doğrulamak için istinat edilebilecek rivayetlerden biri, birinci teoriyi incelerken manasını izah sırasındaki açıklamalar dik-kate alındığında ikinci teoriye (tefsirde Kur'an'ın yeterliliği) delalet etmediği de açık olan ve yeni bir incelemeye ihtiyaç duyurmayan “فاذا التبت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن” rivayetidir. Diğer rivayetlere gelince:

a) Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) Kur'an'ı vasfeden sözü: Bu teori-nin taraftarlarından biri, tefsirinin mukaddimesinde;

“القرآن يفسر بعضه بعضا و ينطق بعضه على بعض” cümlesiyle kendi tefsir metodunu desteklemiş ve bu ifadenin kaynağı olarak *Nehcu'l-Belağ'a* yı zikretmiştir.⁷⁶⁸ Oysa *Nehcu'l-Belağ'a* da böyle bir cümle yok-tur. Fakat bir hutbenin içinde o ifadeye benzeyen ve Kur'an'ı vasfeden “و ينطق بعضه بعض و يشهد بعضه على بعض” cümlesi geçmektedir.⁷⁶⁹ Allame Tabatabaî de kendi tefsir metodunu desteklemek için zikrettiği rivayet-ler arasında “قال على عليه السلام يصف القرآن على ما فى النهج” cümlesiyle, *Nehcu'l-Belağ'a* dan naklettiğim aynı ifadeye yer vermiştir.⁷⁷⁰

Gerçi Allame Tabatabaî'nin tefsirde Kur'an'ın yeterliliğine inanıp inan-madığı belli değildir. Fakat bu teorinin taraftarlarından birinin bu cüm-lenin benzerine dayanması, kuvvetli ihtimal kastettiğinin de bu cümle olması ve kalem sürdüğü için veya mana olarak nakletmesi sonucunda ifadeyi değiştirmesi nedeniyle ve kimilerinin bu teoriyi ispatlamak için onu delil göstermesi mümkün olduğundan bu teoriye delaletini ele alıp inceleyeceğiz.

İzah ve inceleme

Bu sözün bu teorinin doğruluğuna delaletini izah ederken, Kur'an'ın bir kısmının diğer kısmı aracılığıyla konuşması ve bir kısmının diğer kıs-mına şahitlik etmesinin anlamının, kimi ayetlerin mana ve maksadının diğer bazıları yardımıyla tefsir edilip ortaya çıkarılmasından başka bir şey olmadığı söylenmiş olabilir. Yani bir ayeti tek başına ele aldığımızda

⁷⁶⁸ Bkz: Sadıkî, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 11.

⁷⁶⁹ Seyyid Radiyy, *Nehcu'l-Belağ'a* (Feyzulislâm), s. 414, hutbe 133, mesele 12.

⁷⁷⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 12.

mana ve maksadı net biçimde açıklığa kavuşmayabilir ve bununla ilgili olarak ayet yeterince konuşamayabilir. Fakat onun yanına başka bir ayeti koyar ve iki ayeti birlikte hesaba katarsak ayetin mana ve maksadı ortaya çıkacak ve ayet onunla ilgili kâmil anlamda konuşacaktır. Bazen de tek başına ele aldığımız ayette bize görünen mananın murad edilmiş olmasında tereddüt bulunabilir. Fakat başka bir ayeti de hesaba katarsak tereddüt ortadan kalkar ve murad edilen mana ortaya çıkar. Bu durumda diğer ayet, birinci ayetin manasında murad edilen şeye şahitlik etmiş olmaktadır. Şu halde bu iki cümle, Kur'an'ın yine Kur'an aracılığıyla tefsir edileceğini, bazı ayetlerin mana ve maksatlarının diğer ayetlerin yardımıyla ortaya çıkarılacağını ve tefsirde ondan başkasına ihtiyaç bulunmadığını beyan etmektedir.

Birinci cümle için belirtilen anlam doğrudur ve hiç düşünmeden kabul edilebilir. Ama ikinci cümle için açıklanan anlamın üzerinde durmak gerekir. Çünkü bazı ayetlerin diğer bazılarına şahitlik etmesinden maksat, bir ayetin bir meseleyi delilsiz beyan etmesi ve başka bir ayetin o meseleye delil getirmesi biçiminde olabilir. Örneğin bir ayet ⁷⁷¹“إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ” demektedir, diğer bir ayet ise şöyle buyurmaktadır: ⁷⁷²“لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا” Bu mana ikinci cümlede daha açık olmasa bile hiç değilse istidlali izah ederken onun için beyan edilen anlamın sınırları içindedir. Dolayısıyla mana, birinci ayeti tefsir eden ikinci ayet olmamaktadır. Çünkü birinci ayetin (إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ) anlamı gayet açıktır ve tefsire ihtiyaç duyurmamaktadır. İkinci ayet ise birinci ayetteki mevzuyu tamamlamaktadır. Her halükarda, ikinci cümle Kur'an'ı Kur'an'la tefsire delalet etse de, etmese de bu rivayetin bu teorinin doğruluğuna delaleti yoktur. Çünkü:

Birincisi: Bu rivayet Kur'an'ı tavsif ederken şöyle demektedir: “Bazısı onun [diğer] bazısını tefsir eder.” Bu tavsif, Kur'an'daki bir kısım anlamların diğer ayetler yardımıyla ortaya çıkması durumu için de geçerlidir. O halde rivayetin delalet sınırları bundan fazla değildir ve sonuçta ondan Kur'an'ın tüm anlamlarının Kur'an'ın kendisi aracılığıyla açıklanabileceği ve Kur'an'dan başkasının izahına ihtiyaç bulunmadığı neticesi

⁷⁷¹ Saffat 4.

⁷⁷² Enbiya 22.



çıkartılamaz. Çünkü en azından bu sözle, bütün delalet mertebelerinde Kur'an ayetlerinin tamamının betimlenmesinin kastedildiği kesin değildir ve Kur'an'ın genel olarak tavsifi bakımından da böyle bir anlamı gerektirmemektedir. Ayetlerin çoğunda böyle bir vasfın delaletinin bir mertebesini anlamak için de bu vasfın zikredilmesi uygundur.

İkincisi: Bu sözün, Kur'an'ın bütün mana ve maârifinin yine Kur'an aracılığıyla açıklanabilir olduğuna delalet ettiği farzedilse bile Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) dışındakilerin de Kur'an üzerinde tedebbürle ve onun beyanlarından yararlanarak Kur'an'ın tüm mana ve maârifine ulaşılabilmesine delalet etmemektedir. Çünkü Kur'an'ın bütün mana ve maârifini Kur'an'ın açıklamaları yoluyla elde edebilmek için Kur'an konusunda, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) dışında hiçkimsenin sahip olamayacağı bir ilmî yeterlilik ve özel kuşatıcılık lazımdır. Bu yüzden sadece Peygamber ve Masum İmamlar (a.s) Kur'an'ın beyanlarıyla onun tüm mana ve maârifine erişebilir, onların haricindekiler ise Kur'an'ın bir kısım manalarını anlamak için Peygamber'in (s.a.a) öğretim ve izahına muhtaçtırlar. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim Peygamber'in (s.a.a) görevlerinden biri olarak Kur'an'ı öğretme ve açıklamayı beyan etmiştir.⁷⁷³

Bu sözün siyakı ve insanlara hitap oluşu da, Kur'an'dan yardım alarak bir kısım ayetleri tefsir edebilecek olmalarından fazlasını gerektirmez. Çünkü siyakı ve insanlara hitap oluşu hesaba katıldığında bu cümleden anlaşılacak olan şey, bu sözün, bireyleri Kur'an'dan istifade etmeye teşvik için onun özelliklerini açıkladığıdır. Bu teşvikin zorunlu sonucu ise kişilerin, Kur'an'ın yardımıyla Kur'an'daki bütün manaları anlama ve tefsir etme gücüne sahip oldukları değildir. Kur'an'daki manaların bir kısmını Kur'an'ın yardımıyla anlayabilecek olmakla bağdaşmasına ve bu yaklaşım makul olmasına rağmen, bu anlamdan fazlasını kastetmiş olduğu en azından kesin değildir. Bilakis Kur'an hakkındaki diğer ifadeleri he-

⁷⁷³ “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” (İnsanlara, onlara indirileni açıklaman için sana zikri nazil ettik. / Nahl 44),

“هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ”

(Ümmî insanlar arasında, onlara ayetlerini tilavet etmek, arındırmak, kitap ve hikmeti öğretmek üzere kendilerinden bir rasûl gönderen O'dur. / Cuma 2).

saba katıldığında bu manadan fazlasını murad etmediğine tereddüt kalmamaktadır. *Nehcu'l-Belağ'a*'daki başka bir hutbede şöyle denmiştir:

“هذا القرآن انما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بدّل من ترجمان”⁷⁷⁴

(Bu Kur'an, herhangi bir lisanla konuşmayan ve maksadını anlamak için bir açıklayıcıya ihtiyaç duyuran iki cildin arasında saklı bir yazıdır.)

Diğer bir cümlede şöyle geçmektedir:

“ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق و لكن اخبركم عنه”⁷⁷⁵

(O [nur] Kur'an'dır. Öyleyse onu konuşturun, asla sizinle konuşmayacaktır. Fakat [ben] size ondan haberler vereceğim.)

b) Hadisleri Kur'an'a sunmaya ilişkin rivayetler: “Tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorisinin doğruluğu için delil gösterilebilecek rivayetler arasında “Hadisleri Kur'an'a arzedin ve onunla ölçün. Kur'an'a uygun olanı kabul edin, ona aykırı olanı bırakın”⁷⁷⁶ buyuran rivayetler de vardır. Sadıki, tefsirinin mukaddimesinde bu rivayetlere de istinat etmiştir.⁷⁷⁷ Al-lame Tabatabai'nin, reyle tefsirin rivayetlere dayalı tartışmasında⁷⁷⁸ bu

⁷⁷⁴ Seyyid Radiyy, *Nehcu'l-Belağ'a* (Feyzulİslâm), s. 386, hutbe 125.

⁷⁷⁵ A.g.e., s. 499, hutbe 157.

⁷⁷⁶ Bu rivayetlere örnek, Allah Rasulü'nün (s.a.a) veda haccında buyurduğu sözden na - ledilmiş cümledir:

“قد كثر على الكذابة و ستكثر، فمن كذب على متعمّد فليتبوء مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله و سنتي، فما وافق كتاب الله و سنتي فخذوا به و ما خالف كتاب الله و سنتي فلا تأخذوا به” (Meclisi, *Bihârul-Envâr*, c. 2, s. 225, hadis 2)

⁷⁷⁷ Bkz: Sadıki, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 17, 21-25.

⁷⁷⁸ Rivayetlerde yasaklanan reyle tefsiri açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur:

“و المحصل ان النهي عنه انما هو الاستقلال فى تفسير القرآن و اعتماد المفسر على نفسه من غير رجوع الى غيره و لازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع اليه و هذا الغير لامحالة اما هو الكتاب او السنة و كونه هى السنة ينافى القرآن و نفس السنة الآمرة بالرجوع اليه و عرض الاخبار عليه فلا يبقى للرجوع اليه و الاستمداد منه فى تفسير القرآن الا نفس القرآن”

(Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 77). Birkaç sayfa sonra bahsin devamında şöyle demektedir:



rivayetler çevresindeki açıklamalarından bu teorinin doğru olduğu sonucu çıkarılabilir.

Her halükarda, bu rivayetlerin delil gösterilmesinin bahsederken şöyle denebilir: Bu rivayetler, Peygamber'den (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) nakledilmiş hadislerin muteber olma şartını Kur'an'a uygunluk olarak belirlemiştir. Öyleyse Kur'an tefsirinde ve onun mana ve muradını anlamada hadislere ihtiyaç varsa döngü gerekecektir. Çünkü ancak bu durumda Kur'an'ın manasının belli olmasında hadislere itibar ve hadislerin Kur'an'a uygunluğunun kesinlik kazanması mümkün olabilecektir. Kur'an'ın tefsiri ve manasının belirlenmesi hadislerin muteber olmasına bağlıdır. Sonuç itibariyle bu rivayetlerin medlulü, tefsirin hadislere dayandırılması ve ayetlerin tefsirinde rivayetlerden yardım alınmasıyla bağdaşmamaktadır. Bu yüzden denebilir ki, bu rivayetler, tefsirde hadislere ihtiyaç bulunmadığına zorunlu olarak delalet etmektedir. Yahut hiç değilse bu yönde aklı gereklilik sözkonusudur. Allame Tabatabaî de şöyle buyurmuştur: "Peygamber'den (s.a.a) Kur'an'a sarılmaya ve kendisinden nakledilmiş rivayetleri Allah'ın Kitabına arzitmeye dair gelmiş mütevatir haberler, Peygamber'e (s.a.a) ait tüm rivayetlerin manasının Kur'an'dan çıkarılabileceğini farzetme dışında sahih olmayacaktır. Dolayısıyla Kur'an'la ilgili o rivayetlerin muhtevasını anlama eğer Peygamber'in (s.a.a) beyanına bağlı olursa döngü bätıl sayılacaktır."⁷⁷⁹

İnceleme

Kur'an'a arzedilecek rivayetler iki gruptur. Bir grubu, haberlerle çatışanlardır. Yani ne zaman iki haber birbiriyle çatışsa ve ikisi arasındaki çelişki örf bakımından giderilemez boyuttaysa onları Kur'an'a arzetmek ve Kur'an'daki mevzularla değerlendirmek gerekir. Hangisi Kur'an'a uygunsa

”على ان الاخبار المتواترة عنه -صلى الله عليه وآله وسلم- المتضمنة لوصيته بالتمسك بالقرآن والأخذ به و عرض الروايات المنقولة عنه -صلى الله عليه وآله وسلم- على كتاب الله لا يستقيم معناها الا مع كون جميع ما نقل عن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- مما يمكن استفادته من الكتاب ولو توقف ذلك على بيان النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- كان من الدور الباطل وهو ظاهر“ (A.g.e., s. 85)

⁷⁷⁹ Bu sözün metni ve referansı bir önceki dipnotta gösterilmiştir.

o tercih edilir, Kur'an'a aykırı olan ise bırakılır. Bu grup rivayetlerden biri, *Uyunu Ahbari'r-Rıza'da* İmam Rıza'dan nakledilmiş Meysemi'nin⁷⁸⁰ uzun rivayetidir. Şöyle geçmektedir:

”فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله“⁷⁸¹

(Ne zaman size çelişkili iki haber gelirse onları Allah'ın Kitabına arzedin. Eğer [o iki haberden birinin hükmü] Allah'ın Kitabında helal veya haram [şeklinde] mevcutsa Kitaba uygun olan haberi izleyin. [O iki haberden hiçbirinin hükmü] Kitapta bulunmuyorsa Allah Rasulu'nün sünnetine arzedin...)“

Bu rivayetlere diğer örnek, Amr b. Hanzala'nın makbulesidir.⁷⁸² Şöyle rivayet edilmiştir:

”قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: يُنظر فما وافق حكمه الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة“⁷⁸³

(Dedim ki: “Eğer sizden iki haber şöret bulsa ve onları sika ve güvenilir kişiler sizden rivayet etmişse [ne yapmak gerekir?]” Buyurdu ki: Bakarsınız, hükmü Kitap ve Sünnet'e uygun ve âmmeye (Ehl-i Sünnet) [görüş ve rivayetlerine] aykırı olan haberle amel edersiniz. Hükmü Kitap ve Sünnet'e aykırı ve âmmeye uygun olanı bırakırsınız.”⁷⁸⁴

⁷⁸⁰ Ahmed b. Hasan Meysemi, İmam Rıza'ya (aleyhisselâm) soru soran ravidir.

⁷⁸¹ Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 82, bab 9, sıfatı kadı, hadis 21; Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 2, s. 234.

⁷⁸² Bu hadisin senedinde geçen Muhammed b. İsa, Davud b. Husayn ve Amr. Hanzala gibi bazı ravilerin güvenilirliği tartışma ve ihtilaf konusudur. Fakat fakihlerin çoğu bu hadisi kabul etmiş ve manasıyla amel etmişlerdir. Bu sebeple onu “makbule” olarak adlandırmaktadırlar. (Bkz: Şehid-i Sani, *el-Diraye fi İlmi Mustalih el-Hadis*, s. 44)

⁷⁸³ Kuleynî, *Usulü'l-Kafi*, c. 1, s. 119, kitabı fadli'l-ilm, babu ihtilafî'l-hadis, hadis 10. Bkz: Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 2, s. 221; Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 76 (bab 9, ebvabu sıfatı kadı, hadis 1).

⁷⁸⁴ Bu rivayetlerin diğer örnekleri için şu kaynaklara bakılabilir: Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 2, s. 235, hadis 20, s. 224, s. 245, hadis 52; Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 80, hadis 19, s. 84, hadis 29, s. 89, hadis 48; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Darulhadi basımı), c. 1, s. 29, mukaddime, bab 14, hadis 13.



Diğer grup, mutlak olarak “Kur’an’a uygun olmayan ve Allah’ın Kitabını tasdik etmeyen her hadis bâtıldır”⁷⁸⁵ buyuran rivayetlerdir. “Allah’ın Kitabına uygun olanı kabul edin, Allah’ın Kitabına aykırı olanı bırakın.”⁷⁸⁶ Allah’ın Rasulü’den (s.a.a) şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

“...Allah’ın Kitabına uyan her sözü söylemişimdir. Allah’ın Kitabına aykırı olanları ise söylememişimdir.”

Yine şöyle buyurmaktadır.⁷⁸⁷

“... Elinize geçen her hadisi Allah’ın Kitabına ve Sünnetime arzedin. Allah’ın Kitabı ve Sünnetime uygun olanı kabul edin, Allah’ın Kitabı ve Sünnetime aykırı olanı ise terkedin.”⁷⁸⁸

İmamlardan (a.s) şöyle rivayet edilmiştir:

“Allah’ın Kitabı ve Peygamberinin sünnetine uygun olan hadis dışındakilerin bize nispeti tasdik edilemez.”⁷⁸⁹ “Bizden size ulaşan ve Allah’ın Kita-

⁷⁸⁵ Kuleynî, İmam Sadık’tan (aleyhisselâm) bir rivayet nakletmiştir:

“ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف” (Usulü’l-Kafi, c. 1, s. 121, 122, babu’l-ahz bi’s-sunne ve şevahidi’l-kitab, hadis 4).

“كل شيء مردود الى الكتاب و السنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف” (a.g.e., hadis 3). Ayyaşi de Hazret’ten şöyle nakletmiştir:

“ما اتاكم عنّا حديث لا يصدق كتاب الله فهو باطل” (Tefsiru’l-Ayyaşi, c. 1, s. 9, hadis 5).

⁷⁸⁶ “عن ابي عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ان عليكم حق حقيقة و على كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه” (Kuleynî, Usulü’l-Kafi, c. 1, s. 121, 122, hadis 1).

⁷⁸⁷ Kuleynî, kendi senediyle Allah Rasulü’nün (s.a.a) Mina hutbesinde şöyle buyurdu - ğunu rivayet etmiştir:

“ايها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله” (a.g.e., hadis 5).

⁷⁸⁸ Allah Rasulü’nün (s.a.a) veda haccında şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“قد كثرت على الكذابة و ستكثر فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله و سنتى فما وافق كتاب الله و سنتى فخذوا به و ما

خالف كتاب الله و سنتى فلا تأخذوا به” (Meclisî, Bihârü’l-Envâr, c. 2, s. 225, hadis 2)

⁷⁸⁹ İmam Bakır (aleyhisselâm) ve İmam Sadık’tan (aleyhisselâm) şöyle rivayet edilmiştir: “لا يصدق علينا الا بما يوافق كتاب الله و سنة نبيه” (Tefsiru’l-Ayyaşi, c. 1, s. 9, hadis 6).

*bından bir veya iki şahit bulduğunuz her hadisle amel edin. Bunun dışındaki-lerde ise durun ve size aşikâr olabilmesi için onu bize döndürün.*⁷⁹⁰ “Kur’an ve Sünnete uygun olan veya önceki rivayetlerimizden bir şahit bulduğunuz hadis dışındakileri kabul etmeyin”⁷⁹¹ ...⁷⁹²

Bu iki grup rivayetlerin hiçbirisi tefsirde Kur’an’ın yeterliliğine delalet etmemektedir. Çünkü:

Bir: Bu iki grup rivayetin hiçbirisi sünnetin mutlak itibarını Kur’an’dan onay almaya bağlamamaktadır. Birinci grup, Kur’an’a uygunluğu çelişkili rivayetler arasında tercihte bulunmak için kullanmakta ve çelişkiye düşmüş rivayetlerin muteber olabilmesinin Kur’an’a uygunluk sayesinde mümkün olacağı sonucuna varmaktadır. Fakat çelişkili olmayan rivayetlerin muteber sayılabilmesi için Kur’an’a uygunluğun aranması gerekli değildir.

İkinci grup da her ne kadar sadece çelişkili rivayetlerle sınırlı değilse de, hiç tereddütsüz, her rivayetin sahlilik ve kabul şartını Kur’an ayetlerine uygunluk ve manasını Kur’an’dan anlama imkanı olarak kararlaştırmamaktadır. Çünkü böyle olsaydı rivayetlerin varlığı geçersiz ve etkisiz olacaktı. Zira mana ve muhtevasını Kur’an’dan anlamanın mümkün olduğu bir rivayete ihtiyaç yoktur ve Kur’an yeterlidir. Mana ve muhtevasını Kur’an’dan anlamanın mümkün olmadığı her rivayet bu esasa göre

⁷⁹⁰ İmam Bakır’dan şöyle rivayet edilmiştir:

”اذا جائكم عتّا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به و آلا فقفوا

عنده ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم“ (Hürr Amulî, *Vesailu’s-Şia*, c. 18, s. 80, hadis 18)

⁷⁹¹ Keşşî kendi senediyle İmam Sadık’tan (aleyhisselâm) şöyle rivayet etmiştir:

”لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن و السنة او تجدون معه شاهداً من احاديث المتقدّمة“

فان المغيرة بن سعيد -لعنه الله- دسّ في كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدّث بها ابى

فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى و سنّة نبينا محمد صلى الله عليه و آله

(Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, c. 2, s. 250, hadis 62).

⁷⁹² Bu gruptaki diğer rivayetler hakkındaki bilgi için bkz: Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 28, mukaddime, hadis 1-5 ve 7-12; Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, c. 2, s. 227, hadis 4 ve 5, s. 235, hadis 21, s. 24, hadis 37-40, s. 243, hadis 43-44, s. 244, hadis 49-51; Hürr Amulî, *Vesailu’s-Şia*, c. 18, s. 78, hadis 10-12, s. 79, hadis 14 ve 15, s. 80, hadis 18, s. 86, hadis35 ve 37; *Tefsiru’l-Ayyaşı*, c. 1, s. 8-9, babu terki’r-rivaye elleti bi-hilafî’l-Kur’an.



reddedilecektir. Bu varsayımda, rivayetlerden, Kur'an'dan anlaşılana ilaveten herhangi bir şey elde edilemez. Halbuki Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) dışındakiler için Kur'an'dan anlaşılabilir olan, dinî maârif ve ahkâmla ilgili beşere gerekli malumat ve bilgiyi temin etmek için yeterli değildir.

Sonuç itibariyle, ya bu grup rivayetlerin rivayetlerde sahihlik ve kabul için beyan ettiği şartın, Kur'an-ı Kerim'deki naslara yüzde yüz aykırı ve uzak olmaması anlamına geldiği -nitekim kimileri böyle anlamıştır⁷⁹³- ya da bu grup rivayetlerin Kur'an'a uygunluk ve aynı anlamda olma şartının mutlak rivayetler için kullanılmadığı; bu şartın, Peygamber'den (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) sâdır olduğu belli olan rivayetleri ve kesin sünneti kapsamadığı söylenmelidir. Çünkü -Allah Rasulü'nün (s.a.a) buyurduğundan emin olduğumuz bir rivayetin eğer Kur'an'a uygun değilse, mana ve muhtevası Kur'an'dan anlaşılmıyorsa bâtul olduğunu ve Peygamber'in (s.a.a) onu buyurmadığını söylememizin makul olmamasına ilaveten- bu rivayetlerde Peygamber'in (s.a.a) sünnetine uygunluk ve Masum İmamların (a.s) önceki hadislerinden şahit bulmak da rivayetlerin sahihlik ve kabul kriteri olarak sayılmıştır. Bu da göstermektedir ki Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) bu rivayetlerin mevzusunun dışında kalan sünnet ve rivayetler vardır. Bu rivayetler de tıpkı Kur'an gibi rivayetlerin sıhhat ve kabul kriteridir. Bunlar, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) sâdır olduğu bilinen rivayetler ve kesin sünnettir. İmam Hâdî'den (a.s) gelmiş bir rivayette şöyle denmiştir: “Bizden geldiğini bildiğiniz söze sarılın ve ondan ayrılmayın.”⁷⁹⁴ Bu rivayet, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) sâdır olduğu bilinen rivayetler ve kesin sünneti kabul ederken Kur'an'a arzetmenin gerekli olmadığına net biçimde delalet etmektedir. Aynı şekilde, sika haber-i

⁷⁹³ Ahund Horasanî'nin, bu grup rivayetleri haber-i vahidin hüccet oluşunu menetmek üzere delil gösteren kimselerin istidlaline verdiği cevaptan anlaşılan şudur ki, o, bu grup rivayetlerin mana ve muhtevasının, Kur'an ve Sünnete yüzde yüz aykırı ve uzak bir rivayetin hüccet sayılmasını reddettiğini düşünmektedir. Cevabın metni sonraki sayfada görülebilir.

⁷⁹⁴ İbn İdris;

”ما استطرفناه من كتاب مسائل الرجال و مكاتباتهم مولانا اباالحسن على بن محمد بن

على بن موسى ... عليه السلام و الاجوبة عن ذلك“

başlığı altında Muhammed b. Ali b. İsa'nın meseleleri içinde şöyle nakletmiştir:

vahidi hüccet kabul eden bütün fakihlerin ve bilginlerin görüşüne göre ravileri güvenilir ve senedi muteber olan ve Kur'an nassıyla çelişmeyen rivayetler bu grup rivayetler kapsamında değildir. Onlara göre Kur'an'ın geneline veya mutlak anlamına aykırı rivayetler bile hüccettir ve güvenilirdir. Sadece bir açıdan Kur'an ayetlerine genel olarak veya mutlak biçimde uzak olan ayetler muteber değildir.⁷⁹⁵ Bu grup rivayetleri haber-i vahidin hüccet olup olmaması tartışmasında haber-i vahidin hüccet olmasını reddetmenin delilleri olarak gündeme getirmiş ve buna cevap vermişlerdir.⁷⁹⁶ Allame Tabatabaî de *Haşiye-i Kifaye*'de, söylendiğinden

”قال و سألته عن العلم المنقول الينا عن ابائك و اجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه او الرد اليك في ما اختلف فيه؟ فكتب [عليه السلام] ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه الينا“

(*Kitabu's-Serair*, c. 3, s. 581, 583 ve 584). Yine bkz: Hürri Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 18, s. 86, hadis 36; Meclîşî, *Bihârul-Envâr*, c. 2, s. 245, hadis 55.

⁷⁹⁵ Ahund Horasanî şöyle buyurmuştur:

”الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص... لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل باخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة عليهم السلام و احتمال ان يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان مع انه لولا له لزم الغاء الخبر بالمرة او ما بحكمه ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك... و الاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها او ضربها على الجدار او أنها زخرف او أنها مما لم يقل بها الامام عليه السلام و ان كانت كثيرة جداً و صريحة الدلالة على طرح المخالف الا أنه لا محيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفاً كيف و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً“ (*Kifayetu'l-Usûl*, s. 274-276)

⁷⁹⁶ Ahund Horasanî, ashap (Şia uleması) arasında meşhur görüşün haber-i vahidin hüccet sayılması olduğunu açıkladıktan sonra Seyyid Razî, İbn Zühre, Tabersî ve İbn İdris'i haber-i vahidin hüccet olmamasını aktaran kişiler olarak zikretmiş, bu grup rivayetleri onların delilleri arasında saymış ve cevap verirken şöyle demiştir:

”ان استدلال بها خال عن السداد فانها آحاد و لا يقال أنها و ان لم تكن متواترة لفظاً و لا معنى الا أنها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالى بصدور بعضها لا محالة فانه يقال أنها و ان كانت كذلك الا أنها لا تفيد الا في ما توافقت عليه وهو غير مفيد اثبات



emin olunan haber-i vahidi bu grup rivayetler kapsamında görmemiştir.⁷⁹⁷ Dolayısıyla kesin sünnet, sâdır olduğu bilinen rivayetler, uzak olma şeklinde ya da genel olarak Kur'an ayetlerine aykırılığı bulunmayan muteber senede sahip rivayetlerin muteber sayılmaları kesin biçimde Kur'an'a uygun olmalarına bağlı değildir. Öyleyse Kur'an tefsirinde sünnetten yardım almak lazım geldiğini belirten sözle çelişkili bir durum yoktur. Yine bu açıklamayla anlaşılmış olmaktadır ki, "Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayetleri Kur'an'a arzedin" diyen rivayetler bulunmasının doğru anlamı, Peygamber'in (s.a.a) bütün rivayetlerinde ifade edilen şeylerin Allah'ın Kitabından elde edilebileceği değildir. Çünkü Peygamber'den (s.a.a) sâdır oluşu mütevatir nakille veya kesin karineyle ya da muteber senedle tespit edilmiş olan rivayetler onların kapsamında değildir ve onlarla irtibatı yoktur; o yüzden de varolmalarının doğru anlamı, bu rivayetlerin manasını Kur'an-ı Kerim'den anlamaya bağlı değildir ve Kur'an tefsirinin bu rivayetlere muhac olması bâtil döngüyü gerektirir.

İki: Her rivayetin muteber olabilmesinin Kur'an'dan onay almasına bağlı olduğu varsayımına göre döngü gerekmemektedir. Çünkü Kur'an'ın tüm ayetleri bütün anlam mertebelerinde tefsire muhtaç değildir ve bazı ayetlerin manasından bir mertebeyi anlamak gayet kolaydır ve tefsire ihtiyaç duyurmaz.⁷⁹⁸ Kur'an'ın bu kısım anlamları, rivayetler için sahih ve muteber olmanın kriteri kabul edilebilir. Kur'an'ın tefsire muhtaç diğer kısım manalarını anlamak içinse rivayetlerden yardım alınmalıdır. Dola-

السلب كلياً كما هو محل الكلام و مورد النقض و لا إبرام و إنما تفيد عدم حجية الخير
المخالف للكتاب و السنة و الالتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضة

(*Kifayetu'l-Usûl*, s. 339). Diğer usûl âlimlerinin cevabı hakkında daha fazla bilgi için bkz: Ensari, *Feraidu'l-Usûl*, c. 1, s. 112-115; Vaiz Hüseyini Behsudi, *Misbahu'l-Usûl* (Ayetullah Ho'nin ders notu), c. 2, s. 149-151.

⁷⁹⁷ Söylenildiğinden emin olunan haber-i vahidi insanların tarzına istinaden hüccet kabul ederek haber-i vahidin ayet ve rivayetler için hüccet olmasına karşı çıkanların istidlaline cevap vermiştir: Bu ayet ve rivayetlerin medlûlü, bilgi olmaksızın amel etmenin caiz olmadığıdır ve söylenildiğinden emin olunan haber-i vahid, hakkında kesin kanaat olmasa bile insanlar nezdinde bilgidir. Çünkü insanlar, aykırı ihtimale önem vermediği güvenilir her inancı bilgi kabul eder. (Bkz: Tabatabaî, *Haşiyetu'l-Kifaye*, c. 2, s. 212 ve 210).

⁷⁹⁸ "وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ" (Kamer 17, 22, 3 ve 40) gibi ayetler yukarıdaki iddianın delilidir.

yısıyla bu varsayımda da bu grup rivayetler, Kur'an tefsirinde rivayetlerden yararlanmanın lüzumuna herhangi bir aykırılık oluşturmaz.

Üç: ⁷⁹⁹“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” ve

⁸⁰⁰“هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ”

ve benzeri ayetlerden⁸⁰¹, hiç değilse Kur'an-ı Kerim'in mana ve maârifinin bir mertebesini anlamada Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) izah ve öğretimine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰² O halde bu grup rivayetler eğer müfessirlerin Kur'an tefsirinde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duymayacağına; Kur'an'daki maârifin hiçbir mertebesinde ve hiçbir ayetin tefsirinde Peygamber'in (s.a.a) izah ve öğretimine ve bunu içeren rivayetlere muhtaç olunmadığına delalet ediyorsa bu Kur'an'a aykırı düşecek ve kendi hükümlerine göre muteber olma vasfını kaybedecektir.

Dört: Daha önce geçtiği gibi, birçok rivayetin delaletine göre Kur'an, maârifinin bir bölümünü anlamak için öğretmen ve açıklayıcıya ihtiyaç olan bir kitaptır, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar da (a.s) onun öğretmeni ve açıklayıcısıdır.⁸⁰³ Şu halde bu rivayetler (rivayetleri Kur'an'a arzetmeye delalet eden), Kur'an tefsirinde Peygamber'in (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) açıklamasına ihtiyaç bulunmadığına delalet ediyorsa sözkonusu rivayetlerle çelişki içinde olacak ve sonuçta itibarını kaybedecektir.

3. Masumların (a.s) tefsir metodu

Bu teorinin doğruluğu için Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) tefsir metodu da delil gösterilebilir. Buna göre Peygamber ve Masum İmamlar (a.s) Kur'an tefsirinde Kur'an'ın kendisiyle yetiniyor ve ayetleri

⁷⁹⁹ Nahl 44.

⁸⁰⁰ Cuma 2.

⁸⁰¹ Bkz: Bakara 129 ve 151, Âl-i İmran 164.

⁸⁰² Zikredilen ayetlerin Kur'an tefsirinde Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) açıklama ve öğretimine ve bunu içeren rivayetlere ihtiyaç bulunduğu delaletine dair izah hakkında daha fazla bilgi için bkz: “ikinci teorinin yanlış delilleri” bölümü.

⁸⁰³ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 209-213.



tefsir ederken Kur'an'dan başkasından yardım almıyorlardı.⁸⁰⁴ Onların tefsir metodunda, Kur'an tefsirinde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç yoktur.

Fakat bu istidlal iki bakımdan eksiktir:

1. Gerçi Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) nakledilmiş tefsir rivayetlerinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin geçtiği yerler⁸⁰⁵ epey fazla görünmektedir ve pek çok yerde ayetlere Kur'an'a istinat etmeden mana verilmiştir. Bazı büyük müfessirler de şöyle demiştir:

Allah'ın Kur'an'ı kendisine öğrettiği ve onu Kitabının öğretmeni tayin ettiği Peygamber'den (s.a.a) ... Şia ve Ehl-i Sünnet'in ittifak ettiği hadise göre (انى تارك فيكم الثقلين) Peygamber'in kendine vekil ve halife tayin ettiği, Allah Teâlâ'nın da;

”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“⁸⁰⁶ ve

”إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“⁸⁰⁷ buyurarak onların Kur'an ilmini tasdik ettiği İtret ve Ehl-i Beyt'in tefsir rivayetlerinden bize ulaşanlara göre onların talim ve tefsirdeki metodu işte bu metod [Kur'an'ı Kur'an'la tefsir] idi... Onların rivayetleri üzerinde araştırma yapanlar, ayet tefsirinde nazarî akıl veya farazî bilgiden yardım alındığına bir tek yerde rastlamayacaklardır.”⁸⁰⁸

Fakat rivayetler incelendiğinde anlaşılabacaktır ki onların tefsir metodu, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirle sınırlı değildi. Ayetleri tefsir ederken kelimelerin örfî anlamı, söze özgü edebîyat, nüzul ortamı, aklî malumat, söyleyenin özellikleri, sözün muhatabı, harici hususiyetler, sözün konusu gibi diğer

⁸⁰⁴ Bu teoriye inananlardan biri, tefsirinin mukaddimesinde, hadisleri Kitaba arzetmeyle ilgili rivayetlerden elde edilecek önemli faydalardan birini şöyle ifade etmiştir:

”و مما تشهد عليه ادلة العرض ان الرسول - صلى الله عليه و آله وسلم - و الأئمة من آل الرسول عليهم السلام لا يفسرون القرآن الا بحجة الدلالات القرآنية دون خلاف على معانى اللغات او سرد الجملات ادياً ام ماذا؟ و انما القرآن و القرآن فقط هو حجتهم

على ما يقولون“ (Sadıki, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 27)

⁸⁰⁵ Bkz:

⁸⁰⁶ Ahzab 33.

⁸⁰⁷ Vakıa 77-79.

⁸⁰⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 11, 12.

unsurlara da dayanmışlardır.⁸⁰⁹ Mutahhar İmamlar (a.s) Kur'an'ın bütün manalarına vakıf ve Kur'an'ın gerçek müfessirleri olmalarına rağmen bazı ayetlerin mana ve maksadını açıklarken Peygamber'in (s.a.a) söz ve ameline, kimi zaman da kendinden önceki imamın tefsirine istinat etmiştir.⁸¹⁰ Hatta bazı rivayetlerde, ayetlerin manasını aklî malumatı gözönünde bulundurarak açıkladıkları görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, Ali b. Faddal, babasının şöyle dediğini rivayet etmiştir:

“⁸¹¹وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا” ayetinin manasını İmam Rıza'ya (a.s) sordum. Şöyle buyurdu:

ان الله سبحانه لا يوصف بالمجىي و الذهاب تعالى عن الانتقال انما يعنى بذلك
و جاء امر ربك⁸¹²

(Herşeyden münezzehtir olan Allah gidiş gelişle vasıflandırılmaz. İntikalden [ve yer değiştirmekten] üstündür.) O sözden 'Rabb'in emriyle gelir'in kastedilmiş olmasından başka bir şey değildir.”

Allah'ın gidiş gelişle vasfedilmemesinin teorik akılla bilindiği açıktır ve bu rivayete göre İmam Rıza (a.s) ayetin manasını açıklarken ona istinat etmiştir. Bu tür rivayetlerin sayısı çoktur. Bunların bir kısmını, Kur'an'ın bütün manalarına vakıf müfessirlerin tefsir ekollerini açıklarken zikretmiştik.⁸¹³

Dolayısıyla bazı müfessirlerin “Rivayetler üzerinde araştırma yapanlar, ayet tefsirinde nazarı akıl veya farazî bilgiden yardım alındığına bir tek yerde rastlamayacaklardır” sözüyle kastettiği şey eğer aklî ve teorik malumattan mutlak anlamda yardım almayı reddetmekse onun sözü bu rivayetlerle tekzip edilmiş olmaktadır. Ama maksat, karmaşık felsefî kanıtlar

⁸⁰⁹ Bkz: Babaî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 117-144.

⁸¹⁰ Bkz: Kuleynî, *Füruu'l-Kaî*, c. 3, s. 39, kitab-ut-taharet, bab 19, hadis 4; *Tefsiru'l-Ayyaşi*, c. 1, s. 244, hadis 144 ve 145; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 45, hadis 12 ve s. 49, hadis 18, s. 382, 4. hadisin bir bölümü, s. 410, hadis 6, s. 416, hadis 2; Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 1, s. 585, 18. hadisin bir bölümü, s. 403, hadis 28, c. 5, s. 217, s. 664, hadis 8.

⁸¹¹ Fecr 22.

⁸¹² Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 574, hadis 20.

⁸¹³ Babaî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 123-125.



ve bilimsel varsayımlardan yardım almanın reddedilmesi ise sözü doğrudur. Fakat doğruluğunun, Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) ayetleri tefsir ederken Kur'an dışında bir şeye dayanmaması ve tefsir metodlarının Kur'an'ı Kur'an'la tefsirle sınırlı olması ile birbirini gerektirecek ilişkisi yoktur. Felsefi karmaşık kanıtlar ve bilimsel varsayımlardan yardım almamışlardır ama onlardan nakledilmiş rivayetlere göre ayetlerin tefsirinde Kur'an'dan başkasına da istinat etmişlerdir. Bunun örnekleri daha önce zikredilmişti.

2. Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) Kur'an'ın kendisiyle Kur'an'ı tefsir ettikleri ve bu metodla Kur'an'ın tüm mana ve maârifini açıkladıkları varsayımı da bu teorinin doğruluğu sonucunu doğurmaz. Çünkü Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) , olağanüstü ilmi yeterlilikle ve Kur'an ayetlerini kâmil kuşatıcılıkla bütün mana ve maârifi ayetler üzerinde tedebbür ederek ve Kur'an'dan yardım alarak anlayabilir, tefsir edebilir ve Kur'an'ı tefsir ederken Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duymayabilirler. Fakat bu, onların dışındakilerin de Kur'an ayetlerinin tamamını Kur'an aracılığıyla tefsir edebilecek ve hiçbir ayetin tefsirinde Kur'an'dan başkasına ihtiyaç duymayacak olmalarını gerektirmez. Onların dışındakilerin onlarla kıyaslanmasındaki yanlışlık gayet açıktır ve izaha muhtaç değildir. Evet, onlar için böyle bir metod ispatlanırsa bundan, herkesin her ölçekte, Kur'an'dan yardım alarak onun mana, maârif ve ahkâmını anlayıp tefsir edebileceği sonucunun çıkartılması uygun olur ve yerindedir. Ama eğer bu teorinin taraftarları onların metoduna istinatla onların dışındakilerin de sadece Kur'an aracılığıyla Kur'an'ın tüm mana ve maârifini anlayıp tefsir edebileceği sonucuna varıyorsa bu metod hiçbir şekilde bu çıkarıma delalet etmemekte, hatta imada bile bulunmamaktadır. Aynı şekilde ayetlerin tefsirinde Kur'an'ın dışındaki şeylerden yardım almanın yasaklanması, hatta kınanmasına da bu metod delil gösterilemez.

Bu teori incelenirken yapılan izahtan anlaşılan odur ki, ayet, rivayet ve Masumların (a.s) siretinden bu teorinin doğruluğuna delil bulunması bir yana, Kur'an'ın özellikleri, tefsirin kuralları, bazı Kur'an ayetleri ve rivayetler de bunun yanlışlığına delalet etmektedir. Bu yüzden birinci teori (Kur'an'ın yeterliliği) gibi ikinci teoriye de (tefsirde Kur'an'ın yeterliliği) onay çıkarılamaz.

Üçüncü Teorinin İncelenmesi

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad okuluna adapte edilebilir olan üçüncü teori, Kur'an tefsirinde, aralarında umumları tahsis eden, mutlakları kayda bağlayan, mücmeli açıklayan ve zâhirin ötesine geçiren rivayetlerin de bulunduğu bütün muttasıl ve munfasıl karineleri hesaba katmanın ve onlara dayanmanın yanısıra, herşeyden fazla Kur'an'ın kendisinden istifade etmek gerektiğini söyleyen ve ayetlerden karinelerin tamamını hesaba katarak çıkarılan anlamın, onu açıklayacak ve teyit edecek rivayetlere ihtiyaç duymaksızın muteber ve güvenilir olduğu belirten teori idi.

Bu teorinin önceki iki teoriden temel farkı, onlarda dinin maârif ve ahkâmını anlarken veya ayetleri tefsir ederken Kur'an'dan başkasına ihtiyacın reddedilmiş olmasıdır. Fakat bu teoride Kur'an dışındaki karineleri (akıl, rivayet ve diğerleri) hesaba katmanın lüzumu da vurgulanmakta ve bu nedenle önceki iki teorinin sorunları ve eksiklikleri bu teoriye yol bulamamaktadır.

Bu teorinin mutlak rivayet tefsirine inanan okuldan farkı ise, mutlak rivayet okulunda, ayetlerin sadece rivayetlerde geçen kısmın manalarına güvenilmesi; sonuçta da ayetlerin ilahî maârif ve ahkâma ve dinin bilinmesi gerekli diğer konularına delaletinde bağımsızlığın reddedilmesidir.⁸¹⁴ Fakat bu teoride ayetlerin manasının muteber oluşu, rivayetlerde açıklanma şartına bağlanmamıştır. Ayetlerden muttasıl ve munfasıl karineler hesaba katılarak aşikâr biçimde anlaşılabilen her mana güvenilirdir ve hüccet kabul edilebilir; isterse hiçbir rivayette açıklanmamış olsun. Rivayetlere ihtiyaç, sadece ayetlerin karinelerinden haberdar olmak veya ayetlerin bâtinî delaletlerini tanımak içindir. Bu nedenle Kur'an'ın, insanın hidayeti ve ayetlerin manasının geçerliliği için bağımsız kaynak kabul edilmesi, rivayetlerin izahına bağlı olmaksızın temin edilmektedir.

Bu teorinin diğer içtihadî tefsir ekollerinden farkını, bu teoride tefsirde en çok Kur'an'dan yararlanmaya vurgu yapılması, diğer içtihad ekollerinde ise rivayetler, aklî malumat, deneysel bulgular, edebî tahliller ve benzeri diğer unsurların daha fazla üzerinde durulmasında görmek mümkündür.

⁸¹⁴ Bu ekolü tanımak, taraftarlarını öğrenmek ve delillerini incelemek için bkz: Babaî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 295-342.



Bu özellik bu teorinin diğer içtihad ekollerine oranla üstünlüğü değilse bile hiç tereddütsüz noksanlığı da değildir. Yeter ki Kur'an'a azami dikkati vermek diğer unsurları göz ardı etmeye ve tefsirde etkili diğer unsurlardan gerektiği ölçüde yararlanmamaya yolaçmasın ya da Kur'an ayetlerinden delaletlerini aşan oranda sonuç çıkarılmasın.

Dolayısıyla eğer “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü”ndan kasıt bu teori ise ve bu ekolü desteklemek üzere istinat edilen ayetler, rivayetler ve diğer deliller bu teoriyi ispatlamayı murad ediyorsa hem bu ekol seçkin tefsir ekollerinden biri sayılabilir, hem de onun için zikredilen birçok delilin delaleti kabul edilebilir. Çünkü söz konusu deliller üzerine yapılmış incelemeye uygun olarak her ne kadar içlerinden bazıları bu teoriye de delalet etmiyorsa bile veya delaleti muhtemelse de⁸¹⁵ bunların birçoğu (tedebbür, hidayet, nur, tebliğ ayetleri, muhkem ayetlerin ümmül-kitap olması, **يُنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ** ve **عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ**, hadisleri Kur'an'a arz etme rivayetleri, Masumların -aleyhimüsselâm- tefsir metodu gibi) bu teorinin içeriğinin tamamına veya bir kısmına delalet etmektedir. Birinci ve ikinci teorilere delaletleri incelenirken delaletlerinin sınır ve miktarı açıklandığından ve bu açıklama dikkate alındığında bu teorinin içeriğinin hepsine mi, yoksa bir kısmına mı delalet ettikleri anlaşılabileceğinden, konuyu kısa tutmak ve tekrardan kaçınmak için bu teoriye delaletlerini açıklamaktan kaçınılacaktır. Diğer nokta, birinci ve ikinci teorileri reddederken zikredilmiş delillerin hiçbirinin bu teoriye aykırı olmadığıdır. Bu nokta da o delillerin anlatıldığı yere tekrar bakıldığında anlaşılabilecektir ve tekrar açıklamaya ihtiyaç yoktur.

Bu okulla ilgili dikkat çekici ve anmaya değer tek mesele; **birincisi**, ayetlerden yararlanırken ayetlerin örfi delaletlerinin sınırını aşmamaya

⁸¹⁵ Mesela uydurma rivayetler ve ekleme mevzuların tefsirlere girmesinin bu teorinin s - hih olduğuna hiçbir delaleti yoktur. Aynı şekilde Zümer suresi 23. ayette Kur'an için zikredilmiş **مَثَانِي** vasfının ve A'raf suresi 170. ayette geçen Kur'an'a sarılmanın, daha önce geçmiş açıklamaya göre (Bkz: “Uydurma rivayetler ve ekleme mevzuların tefsirlere girişi” bölümü ve devamı) ya bu teoriye delaletleri yoktur ya da delaletleri muhtemeldir.

Nahl suresi 89. ayetteki **تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ** ifadesi de, her şeyin Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve kıymetli vasilerine açıklanmadığı kastedildiği takdirde bu teoriye delil oluşturabilir. Açıklamada geçtiği üzere bu ihtimal ayetin manasında güçlüdür ve rivayetlere de uygundur. (İzah için bkz: “Birinci teorinin incelenmesi” bölümü).

dikkat edilmelidir. Çünkü ayetlerin manaya delaleti ihtimaliye bilginin gerekliliği veya tefsirin dayanaklarının bilgiye dayanması kuralı⁸¹⁶ uyarınca söz konusu ayetler, ihtimalli anlamı nedeniyle diğer ayetlerin tefsirine temel yapılamaz. İkincisi, ayetlerden azami istifade, ayetlerin mana ve maksadını tefsir edip açıklamada etkili diğer unsurları kullanmayı azaltmamalıdır.

Şimdi bu iki noktayı dikkate alarak, bu ekol temelinde Kur'an için hazırlanmış ve yazılmış bazı tefsirleri "Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içti-had tefsirleri" başlığı altında tanıtop inceleyeceğiz.

Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Eden İctihad Tefsirleri

"Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içti-had tefsirleri"nden maksat, mü-elliflerinin Kur'an'ı tefsir ederken herşeyden çok Kur'an'ın kendisinden yardım aldığı ve her ayetin tefsirinde, bir şekilde onun konusuyla irti-batlı ve manasını açıklığa kavuşturmada etkin rolü bulunan diğer ayet-lere baktığı ve tefsirde Kur'an'dan dayanakları diğer şeylerden daha fazla olan tefsir kitapları grubudur.

Gerçi Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, tefsir ilminin ortaya çıktığı zaman-dan itibaren müfessirlerin ilgi duyduğu metod olmuş; Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlerde, sahabe ve tabiin-den aktarılan tefsir görüşlerinde de bu tefsir yönteminden istifade çokça görülmektedir.⁸¹⁷ Ama Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içti-had ekolü teme-linde oluşmuş ve tüm ayetlerin tefsirinde hakim üslubu Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olan tefsir kitaplarının geçmişi çok eski değildir ve son zamanlarda tefsir kitaplarına katılmıştır.

*El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, Edvau'l-Beyan fi İzahil-Kur'an bi'l-Kur'an*⁸¹⁸, *el-Tefsiru'l-Kur'an li'l-Kur'an*⁸¹⁹, *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an* ve's-

⁸¹⁶ Bu kural hakkında bilgi için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-222.

⁸¹⁷ Bkz: A.g.e., s. 263-267; Babaî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 128-137, 179, 238, 251, 266, 279, 288; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 5, s. 371, Cin suresi 17. ayetin tefsiri; Suyutî, *el-Dürrü'l-Mensur*, c. 1, s. 59, Bakara suresi 37. ayetin tefsiri.

⁸¹⁸ *El-Mizan ve Edvau'l-Beyan* ileride etraflıca tanıtılacağından burada genel hatlarıyla t - nıtıma gerek görülmemiştir.

⁸¹⁹ Bu tefsir 16 cilttir ve müellifi hicrî 1339 (1918) doğumlu Abdülkerim Hatib Şafii'dir. Eser hicrî 1388 (1967) yılında basılmıştır.



*Sünne*⁸²⁰, *Tesnim*, *Tefsiri-i Kur'an-i Kerim*⁸²¹, *el-Hidaye ve'l-İrfan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*⁸²² bu grup kitaplar arasında sayılabilir. Hepsisi de hicri ondördüncü yüzyılda telif edilmiştir. Bu kitapta bütün bu tefsir kitaplarını tanıtmaya ve inceleme fırsatımız olmadığından zikredilen eserlerden ikisini (*El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, *Edvau'l-Beyan fi İzahı'l-Kur'an bi'l-Kur'an*) inceleyip tanıtmakla yetineceğiz.

• El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an

Bu tefsir, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin içtihad ekolü temelinde telif edilmiş ve ayetleri tefsir ederken herşeyden fazla Kur'an'ın kendisinden yardım alınmış en ünlü tefsirlerdendir. Elbette ki Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemi bu tefsirden önceki bazı tefsirlerde de vardı⁸²³, fakat bu tefsirin özelliği, hem daha fazla ayette, hem de her ayetin tefsirinde diğer tefsirlerden çok Kur'an ayetlerinden yardım almış olmasıdır. Mesela *Mecmeu'l-Beyan* tefsirinde Hamd suresi tefsir edilirken sadece 23 Kur'an ayetine işaret edilmiştir.⁸²⁴ Ama bu tefsirde 79 ayete⁸²⁵ (bazı ayetlerde birkaç kere⁸²⁶) istinat edilmiştir.

⁸²⁰ Bu tefsir 30 cilttir ve Dr. Muhammed Sadıki onu on yılda (1976-1986) telif etmiştir. Defalarca basılmıştır.

⁸²¹ Bu tefsir, üstad Cevad Amulî'nin dersleridir ve bazı öğrencileri tarafından düzenli - nip yayınlanmıştır. Şu ana kadar sekiz cildi basılıp ve yayınlanmıştır.

⁸²² Bu kitap Ebu Zeyd Demenhuri'nin eseridir ve 1928'de Mustafî Halebi matbaasında basılmıştır.

⁸²³ Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 263-267.

⁸²⁴ Hamd suresinin faziletini açıklarken iki ayete, istiaze emrini izah ederken bir ayete, “العالمين”in manasını beyan ederken bir ayete, “اياك نعبد”dan önce “قولوا”nın takdirini Kesai'nin görüşünden izah ederken bir ayete, “اهدنا”nın tefsirinde beş ayete, “الذين انعمت عليهم”i tefsir ederken iki ayete, “الضالين”in tefsirinde bir ayete işaret ve istinat etmiştir. (Bkz: Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 18-30, zikredilen mesele ve ayetlerin zeyli).

⁸²⁵ Sonraki dipnotlarda zikredilen ayetlere ilaveten Yunus'un 31, Hud'un 13, Tevbe'nin 86, Nur'un 1, Âl-i İmran'ın 42, Furkan'ın 1, A'raf'ın 80, Gafir'in 16, Meryem'in 93, Gafir'in 60, Kehf'in 110, Secde'nin 54, Zümer'in 2 ve 3, Nisa'nın 66 ve 68, Hadid'in 19, Ankebut'un 69, Yusuf'un 108, Lokman'ın 15, Nisa'nın 114, Yusuf'un 106, En'am'ın 161, Ra'd'ın 17, Nisa'nın 74, En'am'ın 126, Hicr'in 42, Fatur'ın 42, Ahkaf'ın 19, Nisa'nın 71, Maide'nin 55, Kasas'ın 55, Nisa'nın 70, Şura'nın 52, Gafir'in 38, En'am'ın 125, Zümer'in 23, Müлк'ün 20, Secde'nin 42 ve Hicr'in 9. ayetlerine dayanmıştır.

⁸²⁶ Üç yerde بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم'in tefsiri, صراط'ın الذين'ye izafesi, rivayet bahsi) istinat edilmiş Maide suresi 16. ayet gibi. (Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 16, 31 ve 42); aynı şekilde Yasin 61, Ankebut 69, Ra'd 17, Mücadele 11. ayetlere mükerrer istinat edilmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 28, 31 ve 35, 32 ve 37).

Mecmeu'l-Beyan tefsirinde “بسم الله”⁸²⁷, “الرحمن الرحيم”⁸²⁸’i, “الحمد لله”⁸²⁹’yi ve “صراط”⁸³⁰’ı tefsir ederken Kur’an ayetlerinden yararlanılmamıştır. Fakat bu tefsirde “بسم الله الرحمن الرحيم”⁸³¹’i tefsir ederken 8 ayete⁸²⁷, 4 ayetin⁸²⁸ muhtevasına ve “الحمد لله”⁸²⁹’yi tefsir ederken 17 ayete⁸²⁹, “صراط”⁸³⁰’ın manasını izah ve tefsir ederken 14 ayete⁸³⁰ istinat etmiştir. Bu sebeple hiç tereddütsüz bu tefsirin tefsir metodunun, kendinden önceki tefsirlerden tamamen farklı olduğu söylenebilir. Bu tefsir 20 cilttir ve Kur’an’ın tüm sure ve ayetlerini kapsamaktadır. Kur’an’ı Kur’an’la tefsirin sahih, diğer tefsir metodlarının ise hatalı olduğu sonucuna varan bir mukaddimesi vardır. Burada Kur’an’ı sadece kendinden yardım alarak tefsir etmek gerektiği ve Kur’an’ın, maksatlarını açıklarken kendinden başkasına, hatta rivayetlere bile ihtiyaç duymadığı belirtilmiştir. Her surenin tefsirinde önce surenin amacı veya amaçları, konuların genel eksenleri ve Mekke’de mi, Medine’de mi nazil olduğuna değinilmekte; bundan sonra küçük surelerde⁸³¹ surenin tüm ayetleri ve büyük surelerde mana bakımından birbiriyle ilişkili pek çok ayet (bazen bir ayet⁸³², bazen iki ayet⁸³³, bazen dört ayet⁸³⁴, bazen beş ayet⁸³⁵, bazen on üç ayet⁸³⁶) zikredilerek tefsir edilmektedir.

Bazı ayetlerin tefsiri tafsilatlı olarak, bazılarının tefsiri ise özet biçimde yapılmakta; bazen de ayetler tefsir edilmeksizin geçilmekte ve onların

⁸²⁷ Maide 16, A’raf 156, Zuhuruf 87, En’am 136, Meryem 75, Ahzab 43 ve Tevbe 117. ayetler.

⁸²⁸ Kasas 88, Furkan 23, Hud 16 ve 27, Rahman 27. ayetler. (Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 15)

⁸²⁹ Gafir 62, Secde 7, Zümer 4, Taha 8 ve 111, A’raf 180, Saffat 160, Müminun 28, İ - rahim 39, Neml 15 ve 93, Yunus 10, Şura 5, Ra’d 13, İsra 44, Taha 110 ve Nahl 74. ayetler. ((Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, s. 19 ve 20).

⁸³⁰ İnşikak 6, Tegabün 3, Şura 53, Yasin 61, Bakara 186, Gafir 60, Secde 44, A’raf 40, Taha 81, Bakara 108 ve 186, Mücadele 11, Yasin 62, İbrahim 22 ve En’am 82. (Bkz: A.g.e., s. 28 ve 29).

⁸³¹ İnşikak 6, Tegabün 3, Şura 53, Yasin 61, Bakara 186, Gafir 60, Secde 44, A’raf 40, Taha 81, Bakara 108 ve 186, Mücadele 11, Yasin 62, İbrahim 22 ve En’am 82. ayetler. (Bkz: A.g.e., s. 28 ve 29).

⁸³² Bakara suresinin 34 ve 62. ayetleri gibi. (Bkz: A.g.e., s. 121 ve 192).

⁸³³ Bakara suresinin 6 ve 7. ayetleri gibi. Yine aynı surenin 28 ve 29, 45 ve 46. ayetleri. (Bkz: A.g.e., s. 52, 110, 151).

⁸³⁴ Bakara suresi 30-33. ayetler gibi. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 114).

⁸³⁵ Bakara suresi 1-5, 21-25 ve 35-39. ayetler gibi. (Bkz: A.g.e., s. 43, 56 ve 57, 129).

⁸³⁶ Bakara suresi 8-20. ayetler gibi. (Bkz: A.g.e., s. 54-55).



açıklanması ve tefsiri, ileride benzer ayetlerle tefsire bırakılmaktadır.⁸³⁷ Bazen de ayetleri tefsir ederken daha önce beyan edilmiş konulara atıfta bulunmakta⁸³⁸ ve ayetlerin münasebetiyle bazı dinî meseleleri (kelâm ve başka konular) mevzu olarak ve ayetlerin mana ve medlulünün ötesine geçerek ayrıntısıyla ele alıp incelemektedir.⁸³⁹ Yine ortaya çıkan münasebetlerde rivayetler, felsefe, toplumsal hayat ve ahlakla ilgili bahisleri ayetlerin tefsirinden ayrı ve özel başlıklarla gündeme getirmekte ve onlar hakkında faydalı konuları beyan etmektedir.⁸⁴⁰ Bu sebeple bu tefsirin, içinde mevzu tefsir ve tefsir dışı konuların da açıklandığı eğitim temelli bir tefsirdir. Bu kitabın müellifinin bazı seçkin talebelerinin ifadesiyle *el-Mizan*, bir müfessir için Kur'an ansiklopedisidir.⁸⁴¹ Ağabozorg Tehranî de bu tefsir hakkında şöyle buyurmuştur: "Bu eser yalnızca bir tefsir değildir. Bilakis onunla içiçe olarak felsefi, tarihi, sosyal ve başka konular da vardır."⁸⁴² Bu tefsirin birinci cildi 1954 yılında (hicri 1372 veya 1373'e karşılık geliyor) telif edilmiş⁸⁴³ ve son cilt olan yirminci cilt, hicri 1392'nin (1974'e

⁸³⁷ Mesela Bakara suresini tefsir ederken 8-18. ayetler hakkında 8-20. ayetler zikredildi - ten sonra hud'a ve şeytanın manasına dair özet bir açıklamayla yetinilmiş, bu ayetler tefsir edilmeksizin geçilmiş ve şöyle buyurulmuştur: Bu ayetlerde münafıkların hali beyan edilmiştir. Onlar hakkında daha ayrıntılı açıklama Münafikun suresi ve diğerlerinde yapılacaktır. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 55).

⁸³⁸ Örneklerine a.g.e., c. 6, s. 110, 138 ve 221, c. 7, s. 2, 11, 41, 105 ve 131'e bakılabilir.

⁸³⁹ Örnek olarak, Bakara suresi 23. ayetin tefsiri münasebetiyle Kur'an'ın mucizeviliği - den bahsetmiş ve yaklaşık 31 sayfa bu konuyu inceleyerek çok faydalı konulara girmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 58-89). Aynı şekilde Bakara suresi 26. ayetin tefsiri münasebetiyle cebr ve tefviz hakkında üç sayfa söz söylemiştir. (Bkz: A.g.e., s. 93-96). Bakara suresi 48. ayetin tefsiri münasebetiyle şefaatten 26 sayfa bahsetmiştir.

⁸⁴⁰ Bu tür mevzuların örneği için bkz: A.g.e., c. 1, s. 37, 40, 46, 47, 49, 53, 97, 105, 119, 194, 205, 209, 241 ve 244.

⁸⁴¹ Bkz: Pejuheşkede-i Hovze ve Danişgah, *Ayine-i Mihr*, s. 24.

⁸⁴² Ağabozorg Tehranî, Muhammed Muhsin, *Tabakatu A'lami's-Şia (Nukabau'l-Beşer fi'l-Kur'ani'r-Rabii Aşer)*, c. 1, s. 645-646.

⁸⁴³ Bu tarih, müellifin, Bakara suresi 142-151. ayetleri tefsirden sonra ilmi bir meselede sarfettiği sözlerden çıkarılmıştır. Çünkü orada şöyle buyurmuştur:

”وقد أنهض هذا المهندس الباضى الفاضل الزعيم حسين على رزمآرا فى هذه الايام و
هى سنة ١٣٣٢ هجرية شمسية“

(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 336). Hatırlatmak gerekir ki 1332 (hicrî şemsi), yaklaşık olarak 1372 veya 1373'e (hicrî kameri) denk gelmektedir. Fakat Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyini Tehranî bu tefsirin başlangıcını yaklaşık 1374 (hicrî kameri) olarak açıklamıştır. (Bkz: Hüseyini Tehranî, Seyyid Muhammed

karşılık geliyor) Ramazan ayında tamamlanmıştır.⁸⁴⁴ Yirmi ciltlik takım Tahran, Beyrut ve Kum'da defalarca basılmıştır.⁸⁴⁵ Bu tefsirin bulunmadığı çok az kütüphane vardır.

Tefsirde, *Mecmeu'l-Beyan*, *Cevamiu'l-Cami*, *Tefsiru Ebi'l-Fütuḥ Razi*, *Envaru't-Tenzil*, *el-Bahru'l-Muhit*, *el-Tefsiru'l-Kebir Fahri Razi*, *Fethu'l-Kadir*, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, *Ruhu'l-Meani*, *el-Menar* ve *Dürrü'l-Mensur* gibi Şii ve Sünnî pek çok tefsire atıfta bulunulmuş ve o tefsirlerdeki meseleler veya rivayetler nakledilmiş ya da tenkit edilmiştir.⁸⁴⁶

Hüseyin, *Mihr-i Taban*, s. 41). Muhammed Ali Haşimzade ise tefsirin basım ve yayım yılını 1375 (hicrî kameri) olarak beyan etmiştir. (Bkz: Haşimzade, Muhammed Ali, "kitabşinasi-yi el-Mizan ve Allame", *Beyyinat* mevsimlik dergi, sayı 34, s. 190).

⁸⁴⁴ Bkz: *el-Mizan*, c. 20, s. 398.

⁸⁴⁵ Bazıları şöyle yazmaktadır: Şu ana dek beş kez basılmış ve dört yayıncı tarafından yayınlanmıştır: a) Tahran, Darulkütüb el-İslâmiyye, 1375 hicrî kameri, b) Beyrut, Müesseses A'lami, c) Kum, Müesseses-i İsmailiyan, d) Camia-i Müderrisin'e bağlı Defter-i Neşr-i İslâmî. Son iki baskı, Beyrut baskısından ofset yapılmıştır. En son Beyrut'taki yayıncı (A'lami) sık baskılı ve az dipnotlu olarak, iki ciltlik fihristi de ekleyerek 20 cilt halinde yayınlamıştır. (Haşimzade, Muhammed Ali, "kitabşinasi-yi el-Mizan", *Pejuheşhâ-yi Kur'anî*, sayı 9-10, s. 248). Kimileri de 1375, 1389, 1392 (hicrî kameri) yıllarında üç kez yayınlanmış Tahran Darulkütüb el-İslâmiyye baskısını ve 1393'te (hicrî kameri) yayınlanmış Beyrut A'lami baskısını zikretmiştir. (Bkz: İyazi, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirun Hayatuhum ve Menacehum*, s. 703).

⁸⁴⁶ *Mecmeu'l-Beyan* konusunda bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 67, 83, 113, 138, 155, 157, 158, 161, 236, 238; *Cevamiu'l-Cami* konusunda bkz: A.g.e., c. 7, s. 13, c. 14, s. 80, 380, 413 (tenkit), c. 15, s. 117, 248, 313, c. 16, s. 40; *Tefsiru Ebi'l-Fütuḥ Razi* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 309, 337; *Tefsiru'l-Ayyaşi* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 218, 238, 239, 253, c. 7, s. 12, 14, 15, 42; *Tefsiru'l-Kummi* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 176, 214, 218, c. 7, s. 12, 14; *Tefsiru Safi* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 155, c. 5, s. 5; *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an* konusunda, bkz: A.g.e., c. 6, s. 160, 216, c. 7, s. 16, 41, 42, 111; *Tefsiru't-Taberi* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 135, c. 7, s. 57; Zemaşşeri'nin *Keşşafı* konusunda bkz: A.g.e., c. 3, s. 238, c. 5, s. 136 (tenkit), c. 6, s. 25, c. 7, s. 186, c. 8, s. 12 (tenkit), 32, 177, c. 9, s. 247; *Envâru't-Tenzil* konusunda bkz: A.g.e., c. 5, s. 84, c. 9, s. 126, c. 11, s. 135, 171, 191, c. 12, s. 291, c. 13, s. 247, 288, 296; *el-Bahru'l-Muhit* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 25; *el-Tefsiru'l-Kebir Fahri Razi* konusunda bkz: A.g.e., c. 4, s. 297, 326, 329, 381 ve 392 (tenkit), 395, c. 6, s. 198, c. 7, s. 187 (tenkit), 245, c. 8, s. 313, c. 9, s. 194; *Tefsiru Fethi'l-Kadir* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 58, 59, 60; *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an* konusunda, bkz: A.g.e., c. 4, s. 297; *Ruhu'l-Meani* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 138, c. 9, s. 298, c. 12, s. 63, c. 14, s. 131, 200, c. 17, s. 95, 167, 280; *el-Menar* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 243, c. 7, s. 53, c. 8, s. 39, 82, 127, 140, c. 9, s. 58, 60, 171, 176, c. 10, s. 39, 257, 264, 312; *el-Dürrü'l-Mensur* konusunda bkz: A.g.e., c. 6, s. 161, 177, 214, 236, 238, c. 7, s. 107, 108, 111. Eleştiri yöneltilen yerleri sayfa numarasının önüne "tenkit" yazarak belirttiğimizi hatırlatalım.



Müellif

Tefsirin müellifi Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî (rahimehullah) hiç tartışmasız ve kuşkusuz Şia'nın ünlü âlimlerinden biridir. 1904 yılında Tebriz'de dünyaya geldi. 1920 yılında medreseye⁸⁴⁷ girdi ve yedi yıl boyunca temel dersler ve medrese ilimleri üst seviyelerini okudu. 1927'de tahsilini tamamlamak için Necef-i Eşref'e hicret etti. Necef medreselerinde on yıl boyunca, usûl ilmi ve fıkıhta Ayetullah Şeyh Muhammed Hüseyin Isfehani ve Ayetullah Mirza Naini, ilm-i ricâl külliyyatında Ayetullah Hüccet Kuh Kemerei, felsefede Seyyid Hüseyin Badkubei, analitik matematik, uzay ve düzlem geometrisi, analitik cebirde Seyyid Ebu'l-Kasım Hansari gibi büyük üstatlardan ders aldı. 1937'de doğduğu yere (Tebriz) döndü. On küsur yıl geçtikten sonra 1948'de Kum medrese havzasına katıldı.⁸⁴⁸ Burada tefsir, felsefe ve aklî bahislerin tedrisatına başladı⁸⁴⁹, bir grup fazıl ve âlimi ders halkasına cezbetti.⁸⁵⁰

⁸⁴⁷ Metinde "hovze-i ilmiyye" (çev.)

⁸⁴⁸ Bu bilgiler, Allame Tabatabaî'nin kendi kaleminden çıkmış biyografiden alınmıştır. (Bkz: Pejuheşkede-i Hovze ve Danişgah, *Ayine-i Mihar*, s. 11-12).

⁸⁴⁹ Üstad Misbah Yezdi şöyle der: Allame Tabatabaî, fıkıh, usûl ve diğer İslâmî ilimlerden yeterince faydalanmakla birlikte ilmî faaliyetlerinin ağırlık merkezini Kur'an tefsiri ve felsefe tedrisatı olarak belirledi. Bu tercih, kendisinin hissettiği görev nedeniyle idi. Şimdi olayın aslını kendi ağzından dinleyelim: "Tebriz'den Kum'a geldiğimde İslâm toplumunun ihtiyaçları ve Kum medreselerinin durumu üzerinde mütalaada bulundum. Yaptığım değerlendirmeden sonra şu sonuca vardım ki, medrese, İslâm'ın en asli metninin yüce manalarını ve en azametli ilahi emaneti daha iyi anlayabilmek ve tanıyabilmek için bir Kur'an tefsirine şiddetle muhtaçtı. Öte yandan, maddi şüpheler yaygınlaştığından, medresenin İslâm'ın fikir ve akide temellerini aklı burhanlarla ispatlamak ve kendi hak konumunu savunmak üzere aklî ve felsefî bahislere de şiddetle ihtiyaç vardı. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın yardımıyla bu iki zaruri ihtiyacı gidermek için gayret göstermeyi şer'i görevim bildim." (Misbah Yezdi, Muhammed Taki, Soheni Piramun-i Şahsiyyet-i Üstad Allame Tabatabaî, *Yadname-i Müfessir-i Kebir*, s. 39-40).

⁸⁵⁰ Üstadi şöyle der: Merhum Allame Tabatabaî (rahimehullah) pek çok fâzılı cezbetmiş bir kimseydi. Fıkıh, usûl, felsefe, irfân vs. branşlarının tamamında hiçbir kıymetli âlim onun derslerine katılmaktan gocunmazdı. Kum'da çok uzun geçmiş olmasına ve medreseye yeni katılmasına rağmen herkesin dikkatini çekmişti." (Üstadi, Rıza, *Aşinai ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, s. 165). Murtaza Mutahhari, Hüseyin Ali Muntaziri, Seyyid Muhammed Beheştî, Musa Sadr, Nasır Mekarim-i Şirazi, Muhammed Müfettiḥ, Abbas İzdi, Seyyid Abdülkerim Erdebili, İzzeddin Zircani, Muhammed Taki Misbah Yezdi, İbrahim Emîni, Yahya Ensari, Seyyid Celaleddin Aştîyani, Seyyid Muhammed Bakır Ebtehi, Seyyid Muhammed Ali Ebtehi, Seyyid Muhammed Hüseyin Lalezari, Hüseyin Nuri, Hüseyinzade Amuli, Seyyid Mehdi Ruhani, Ali Mi-yancı, Abdülhamid Şerbiyani, Abdullâh Cevadi Amuli, Ebu Talib Tecil gibi şahsiyetlerin onun öğrencileri arasında sayılmıştır. (Bkz: Subhani, Cafer, Nazari ve Gozeri ber Zindegi-yi Üstad Allame Tabatabaî, *Yadname-i Müfessir-i Kebir*'in içinde, s. 73).

Kendisinden nakledildiğine göre ilmî ve irfanî gelişiminde dikkat çekici rolü bulunan üstatlarından bir diğeri Hac Mirza Ali Kadı Tabatabaî'dir.⁸⁵¹ Allame'nin bazı öğrencileri onun şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Ne-yim varsa merhum Kadı'dandır."⁸⁵² En önemlisi, Kum'da yaklaşık yirmi yılda telif ettiği (1954-1974) 20 ciltlik *Tefsiru'l-Mizan* olan⁸⁵³ çok sayıda ilmî eser yazmıştır.⁸⁵⁴ Nihayet 1981'de fani dünyaya veda etti ve Hazret-i Ma'sume'nin (aleyhassalâm) mutahhar türbesinin yakınında toprağa verildi. Nakledilenlerden anlıyoruz ki, bu tefsirin müellifi akıl ve nakil ilimlerinde kuşatıcı, medresenin fıkıh ve usûl, tefsir, hadis ve felsefe gibi çeşitli ilimlerinde görüş ve eser sahibi⁸⁵⁵, analitik matematik, geometri ve cebire vakıf

⁸⁵¹ Bkz: Hüseyin Tahrani, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Mihri Taban*, s. 13-15.

⁸⁵² Bkz: A.g.e., s. 16.

⁸⁵³ *El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*'ın birinci cildinde kibleyle ilgili ilmî bir bahiste, bu cildin 1954 yılında telif edildiği sonucuna varılan bir sözü vardır. O söz şöyledir:

”وقد أنهض هذا المهندس الياضى الفاضل الزعيم حسين على رزمآرا فى هذه الايام و
هى سنة ٢٣٣١ هجرية شمسى على حل هذه المعضلة“

(*el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 336). Yirminci cildin sonunda şöyle buyurmuştur:

”تم الكتاب و الحمد لله و اتفق الفراغ من تأليفه فى ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين
من ليالى شهر رمضان من شهور اثنتين و تسعين و ثلاث مائة بعد الالف من الهجرة“

Bu cümlede telifin tamamlanması 23 Ramazan 1392 (hicri kameri) akşamı olarak zikredilmiştir. 1392'nin (hicri kameri) 1351 veya 1352 (hicri şemsi) yılına denk geldiği gözönünde bulundurulursa bu tefsirin yaklaşık yirmi yıl sürdüğü anlaşılabacaktır.

⁸⁵⁴ İlmî eserleri kendisinin dilinden şöyle nakledilmiştir: "Necefte tahsil görürken h - zırladığım muhtasar eserler şunlardır: *Risale der Burhan*, *Risale der Muğalata*, *Risale der Tahlil*, *Risale der Terkiib*, *Risale der İtibariyyat*, *Risale der Nübüvvat* ve *Menamat*. Tebriz'de ikamet ederken telif edilmiş eserler: *Risale der İsbat-i Zât*, *Risale der Esmâ ve Sıfat*, *Risale der Efal*, *Risale der Vesait* miyan-i Hoda ve İnsan, *Risale-i İnsan kable'd-Dünya*, *Risale-i İnsan fi'd-Dünya*, *Risale-i İnsan ba'de'd-Dünya*, *Risale der Velayet*, *Risale der Nübüvvat*, *Silsile-i Ensab-i Tabatabaîyan der Azerbaycan*. Kum'da kaleme alınmış eserler: 20 cilt halinde yayınlanmış *Tefsiru'l-Mizan*, *Usul-i Felsefe* (Reveş-i Realizm) -bu kitapta doğu ve batı felsefesi incelenmektedir-, *Haşiyetu Kifayeti'l-Usûl*, *Haşiyet ber Kitab-i Esfar-i Molla Sadra* -9 cilt halinde yayınlanmıştır-, *Vahy ya Şuur-i Mermuz*, *Do Risale der Velayet ve Hikmet-i İslâmi*, *Musahabe-hâ-yi sal-i 1338 ba profesör Corbin müsteşrik-i Fransevi*, *Musahabe-hâ-yi sal-i 39 ve 40*, *Risale der İcaz*, *Ali ve Felsefetu'l-İlahiyye*, *Şia der İslâm*, *Kur'an der İslâm*, *Mecmua-i Makalat...*" (Pejuheşkede-i Hovze ve Danışgah, *Ayine-i Mihr*, s. 13-14), *Bidayetu'l-Hikme*, *Nihayetu'l-Hikme*, *Sünenu'n-Nebi* (s.a.a) kendisinin, eserleri arasında zikretmediği diğer meşhur telifleridir.

⁸⁵⁵ Allame'nin kendi kaleminden bir elyazma risaleden nakledildiğine göre Mirza Naini'den içtihad ve rivayet icazeti, Şeyh Ali Kummi ve Şeyh Abbas Kummi'den ve onların üstadı Mirza Hüseyin Nuri'den rivayet icazeti almıştı. Yine Ayetullah Hüseyin b. Ali



bir âlimdi. Bu tefsiri ömrünün üçte birinin son kısmında dinî ilimlerde çok sayıda eser telif ettikten ve uzun süre tefsir ve aklî ilimler okuttuktan sonra yazmıştır. O nedenle böyle bir tefsirin ilmi yönden oldukça yüksek bir seviyede bulunması, derin ve köklü incelemeler içermesi doğaldır.

Bu Tefsirle İlişkili Bazı Eserler

Bu tefsir, telif edildiği zamandan itibaren sürekli medresenin âlim ve fâzıl insanların ve medrese dışındakilerin dikkatini çekmiş ve yararlan-dıkları kaynak olmuş; bu tefsirden kolayca istifade edebilmek, içeriğinden nasiplenebilmek, yöntem ve metodunu açıklamak için çok sayıda eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri de tefsirin tercümesidir. Tefsirin ilk beş cildi iki kalem tarafından tercüme edilmiştir. Başlangıçta Kum ilimler havzasının birkaç âlimi tarafından (Mekarim Şirazi, Misbah Yazdi, Neyyiri Burucerdî, Muhammed Rıza Salihi Kirmani, Muhammed Ali Gerami ve Muhammed Cevad Hücceti) tarafından tercüme edilmiştir. Seyyid Muhammed Bakır Musevi Hemedani ise diğer on beş cildi otuz cilt olarak tercüme ettikten sonra, kitabın tamamının aynı kalemden çıkması ve aynı üslupta tercüme edilmiş olması için tekrar ilk beş cildi on cilt halinde tercüme etmiştir. Sonuç itibarıyla tefsirin yirmi cildi, aynı kalem tarafından kırk cilt halinde tercüme edilmiş olmaktadır.⁸⁵⁶ Fakat yayıncı İntişarat-i İslâmî, Arapça her cildin tercümesini bir cilt halinde düzenle-miş ve o kırk cildi yirmi cilt olarak basmıştır.⁸⁵⁷ Şu anda *el-Mizan*'ın tamamının tercümesi aynı kalemden çıkmış olarak yirmi cilt halinde Farsça okuyucunun istifadesine sunulmuş durumdadır.⁸⁵⁸

Tabatabaî'nin üstadı Molla Muhammed Kazım Horasani, Ayetullah Seyyid Muhammed Hüccet Kuh Kemerei, Ayetullah Mirza Ali Asgar Meleki ve Ayetullah Seyyid Hasan Sadr gibi diğer büyük şahsiyetlerden de icazeti vardı. (Bkz: Hudayyir, Cafer, *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an inde el-Allame el-Tabatabaî*, s. 23). Bu icazetler onun usul, fıkıh ve hadisteki âlimliğinin şahididir.

⁸⁵⁶ Bkz: Musevi Hemedani, *Terceme-i Tefsir-i el-Mizan*, c. 1, s. 4.

⁸⁵⁷ Bunun sırrı, bu tercümenin ikinci cildinin sonunda (beşinci baskı) şöyle söylenmiş olmasıdır: Burada *Tefsiru'l-Mizan*'ın dördüncü cildi son bulmaktadır. Dördüncü cildin sonunda, 3 Ferverdin 1362 tarihinde sona erdiği ve inşaallah aynı tarihte doku-zuncu cildin başlayacağını zikredilmesi metinde işaret edilen işte bu noktadır. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 688, c. 4, s. 677).

⁸⁵⁸ Bu tefsirin tercümesi başka iki şekilde de basılıp yayınlanmıştır: a) 40 cilt olarak Seyyid Muhammed Bakır Musevi Hemedani, Muhammed Taki Misbah Yazdi, Ab-

Sözkonusu eserlerden bir diğeri, İlyas Kelanteri'nin *Delilu'l-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an* adıyla tefsirde geçen önemli konular için hazırladığı ve Abbas Terceman'ın Farsça'dan Arapça'ya çevirdiği fihristtir.⁸⁵⁹ Camia-i Müderrisin'e bağlı İntişarat-i İslâmî tarafından hazırlanmış ve *el-Mizan*'ın mevzuları ve Farsça tercümesinin *Biharu'l-Envar*'ın mevzularının sırasına göre fihristinin çıkartıldığı *Fihrist-i Rahnuma-yi Movzui-yi el-Mizan* da bu tefsirle ilgili diğer faydalı eserlerdendir.⁸⁶⁰

Bir başka eser, Ali Evsi'nin yazdığı *el-Tabatabaî ve Menhecehu fi Tefsiri'l-Kur'an*'dır. Bu kitap üç bab ve bir hatimeden oluşmaktadır. Birinci babta Tabatabaî'nin çağı, hayatı, kültürel şahsiyeti ve *Tefsiru'l-Mizan*'da güvenilir bulduğu kaynaklardan bahsetmiş, ikinci babta tefsir metodunu açıklamış ve üçüncü babta el-Mizan'da yer verilen inançlar ve Kur'an ilimlerini konu etmiştir.⁸⁶¹ Cafer Hudayyir'in telifi olan *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an inde el-Allame el-Tabatabaî* kitabı da, Allame Tabatabaî'nin hayatı, tefsirin tarihsel gelişimi ve ekolleri, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin ortaya çıkışı, Allame Tabatabaî nezdinde mevzu tefsiri, onun bakış açısına göre ayet ayet tefsir ve siyaktan bahseden eserlerden bir diğeridir.⁸⁶² Ali Rıza Mirza Muhammed'in 3 cilt olarak yazdığı *Mefatihü'l-Mizan* bu tefsir için hazırlanmış çok ayrıntılı bir fihristtir. Konu ve mevzuların fihristi, şahıs isimleri, mekânlar, beldeler, kabileler, ümmetler, fırkalar, cemaatlar, dinler, mezhepler, ekoller, olaylar ve günler, kitaplar, risaleler ve dergiler, istilâhlar ve kelimeler, terkipler ve tabirler, hayvan ve bitki isimleri, mineraller, putlar ve meleklerin isimleri, diğer benzer tabirler,

dulkerim Neyyiri Burucerdî, Muhammed Rıza Salihi Kirmani, Muhammed Ali Gerami Kummi, Nasır Mekarım Şirazi'nin kaleminden. İlk on cildi İntişarat-i Darululum Kum'da ve sonraki otuz cildi İntişarat-i Muhammedi Tahrân'da yayınlamıştır. b) 20 cilt olarak aynı mütercimlerin kaleminden Tahrân'da Bunyad-i İlmi ve Fikri-yi Allame Tabatabaî tarafından Müesses-i Neşr-i Ferhengi-yi Reza ve Müesses-i Emir Kebir'in işbirliğiyle iki kez basılmıştır: Bir kez 1986'da, ikinci kez de 1987'de. (Bkz: "Kitabşinaht-i Tefsir-i el-Mizan", *Pejuheşhâ-yi Kur'ani* mevsimlik dergi, sayı 9-10, s. 252, sayı 10 ve 11).

⁸⁵⁹ Kitabın birinci basımı 1985 yılındadır.

⁸⁶⁰ Bu kitap 1996 sonbaharında 230 sayfa olarak yayınlanmıştır.

⁸⁶¹ Bu kitabın birinci baskısı 1984'te yapılmıştır. Kitabı Seyyid Hüseyin Mir Celili Farsça'ya tercüme etmiş ve Sazman-i Tebligat-i İslâmî 1993 yılında yayınlamıştır. (Bkz: "Kitabşinaht-i Tefsir-i el-Mizan", *Pejuheşhâ-yi Kur'ani* mevsimlik dergi, s. 253, sayı 22).

⁸⁶² Bu kitap ilk olarak 1990'da basılmıştır.



tefsirde zikredilmiş Arapça ve Farsça şiirler ve başka birçok mevzuu kapsamaktadır.⁸⁶³ İbn Fezzu'nun telifi *Feharisu'l-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an* da o eserlerden biridir.⁸⁶⁴

Kur'an, hadis, sosyoloji, kütüphanecilik, iletişim, fıkıh, İslâm hukukunun temelleri bilim dallarında okuyan öğrencilerin pek çoğu bitirme tezlerini bu tefsirle ilgili mevzular ve tartışmalar üzerine yapmışlardır.⁸⁶⁵ Bu da bu tefsirin medrese ve üniversite çevresinden bilim insanları ve öğrencilerin gözündeki önemini ve ilmî üstünlüğünü göstermektedir. Kimileri *el-Mizan* tefsiri çerçevesindeki kitapları 45 başlık ve onun hakkında yazılmış makaleleri 65 başlık olarak göstermiş⁸⁶⁶; bir diğer makalede ise tamamı veya bir bölümü *el-Mizan* tefsiriyle ilgili makale ve kitaplar 233 başlık⁸⁶⁷ olarak zikredilmiştir. Mevzuu kısa tutmak için onları zikretmekten kaçınıyoruz.

Bu Tefsirdeki Tefsirle İlgili Rivayetlerin Açıklanması

Bu tefsir her ne kadar Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin içtihad ekolü temelinde yazılmış ve ayetleri tefsir ederken her şeyden fazla Kur'an'ın kendisinden yardım almaya çalışmışsa da müellif tefsir rivayetlerine de kayıtsız kalmamıştır. Ayetleri tefsir ettikten sonra o ayetlerle ilgili tefsir rivayetlerini

⁸⁶³ Bu kitap ilk olarak 1985'de basılmıştır.

⁸⁶⁴ Bu kitap ilk olarak 1982'de basılmıştır.

⁸⁶⁵ Bazı bitirme tezlerinin başlıkları ve yazarları şöyledir:

a) *Ulum-i Kur'an der Tefsir-i el-Mizan*, Abbas Fazlı; b) *Nakş-i Siyak der Tefsir-i el-Mizan*, Ebu Talib Laçini; c) *Avamil-i Ferhengi-yi Müsaid-i Tuse-i İktisadi der Kur'an ba Tekye ber el-Mizan*, Muhammed Cevad Çitsaz Kummi; d) *Sima-yi Zen der Tefsir-i el-Mizan*, Ru'ya Berdar; e) *Tahlil-i İstinadi der el-Mizan*, Mesud Haksar; f) *Kitab ve Kitabet der Tefsir-i el-Mizan*, Mahmud Tefakkudi Cami; g) *Mesail-i İktisadi der Tefsir-i el-Mizan*, Muhammed Cevad Veziri Ferd (Bkz: *Pejuheşkede-i Hovze ve Danişgah, Ayine-i Mihr*, s. 196, 197, 200, 201, 202 ve 204); h) *Nasih ve Mensuh der Kur'an ve Didgah-i Allame Tabataba'i*, Seyyid Muhsin Musevi; i) *Mebahis-i Ulum-i Kur'an der el-Mizan*, Asgar Zahidifer; j) *Mebani ve Reveş-i Allame Tabataba'i der el-Mizan*, Seyyid Şihabuddin Hüseyini; k) *Berresi-yi Tatbiki-yi Esbab-i Nüzul der Mecmeu'l-Beyan ve el-Mizan*, Ali Ramazaniyan; l) *Mantık-i Fehmi-Rivayat-i Tefsiri ez Manzar-i Allame Tabataba'i*, Nikzad İsazade.

⁸⁶⁶ Bkz: Haşimzade, "Kitabşinaht-i Tefsir-i el-Mizan", *Pejuheşhâ-yi Kur'ani* mevsimlik dergi, s. 9-10, s. 251-263.

⁸⁶⁷ Bkz: Haşimzade, "Kitabşinasi-yi el-Mizan ve Allame", *Beyyinat* mevsimlik dergi, sayı 34, s. 188-207.

“rivayet bahsi” başlığı altında rivayet kaynaklarından naklederek onları şerh ve izaha koyulmuştur. Mesela Hamd suresinin tefsirinde surenin 1-5. ayetlerini tefsir ettikten sonra “rivayet bahsi” başlığı altında *Uyunu Ahbari’r-Rıza* ve *Meani’l-Ahbar*’dan, İmam Rıza’nın (a.s) “بِسْمِ اللَّهِ” in manasına dair şöyle buyurduğu bir rivayet nakletmiştir:

“أَسْمُ نَفْسِي بِسْمَةِ مَنْ سَمَاتِ اللَّهُ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ قِيلَ لَهُ مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: الْإِعْلَامَةُ”

“Kendimi Allah’ın simetlerinden bir simetle alametlendiriyorum. O da ibadettir.” Hazret’e soruldu: “Simet nedir?” Buyurdu ki: “Alamettir.”

Bunu izah ederken şöyle demiştir: “Bu mana, بَاءِ’nın ibtida için olduğunu açıklarken işaret ettiğimiz mananın benzeridir. Çünkü kul ibadetini Allah’ın adıyla alametlendirirse, ibadetin nispet edildiği nefsinin de ibadetle alametlendirmiş demektir.”⁸⁶⁸ Bu şekilde rivayetin anlamını ayetin tefsiriyle ahenkli hale getirerek tarif etmiştir. Yine Müminlerin Emiri Ali’den (a.s) şöyle bir rivayet nakletmiştir:

“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ Fatiha suresinin parçasıdır. Allah Rasülü (s.a.a) onu [Fatiha suresinin ayetleriyle birlikte] kıraat ediyor ve surenin bir ayeti sayarak şöyle buyuruyordu: Fatihatu’l-kitab, mesani denilen şeydir. [yani her namazda iki kez okunan veya iki kez nazil olmuş yedi ayettir]”

“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” in surenin parçası olmasında Şia ve Ehl-i Sünnet arasında görüş ayrılığı bulunduğundan bu meseleyi Sünnî kaynaklardan da Allah Rasülü’nden (s.a.a) aktarmıştır. Hamd suresinin 6 ve 7. ayetlerini tefsir ettikten sonra iki rivayet bahsini ele almış⁸⁶⁹ ve bu şekilde, her yerde ayetlerin tefsirinden sonra onlarla ilgili rivayetleri şerh ve izaha girişmiştir. Bu sebeple tefsirde rivayet bahisleri oldukça fazla yer tutmaktadır.⁸⁷⁰ Birçok Şii ve Sünnî rivayet kitaplarının adını zikretmiştir ve tefsirin kaynaklarının asli kısmını Şii ve Sünnî rivayet kitapları oluşturmaktadır.⁸⁷¹ Dolayısıyla her ne kadar bu tefsir rivayet tefsiri değilse

⁸⁶⁸ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 22.

⁸⁶⁹ Bkz: A.g.e., s. 37-42.

⁸⁷⁰ Bilgisayar istatistiğine göre bu tefsirde rivayet bahisleri 527 yerde geçmektedir. Ö - nek için bkz: s. 53, 97, 138, 174, 237, 286, 331 ve 362.

⁸⁷¹ Kafi, Tehzib, İstiab, Men La Yehduru’l-Fakih, Uyunu Ahbari’r-Rıza, Meani’l-Ahbar, el-Hisal, Kitab-u’t-Tevhid, İlelu’s-Şerayi, Kemâlu’d-Din, Besairu’d-Derecat, Muntehebu’l-



de çok sayıda tefsir rivayetleri içermektedir. Hatta bu tefsirin bazı rivayet bahislerinde, kâmil rivayet tefsiri olan eserlerde bile görülmeyen rivayetlere rastlanabilmektedir. Mesela Hamd suresinin ikinci rivayet bahsinin girişinde *Kafi*, *Nehcu'l-Belağa*, *İlelu's-Şerayi*, *Mecalis* ve *Hisal*'den, ibadet edenin motivasyonu açısından ibadetin kısımlarını açıklayan ve hiçbir *Nuru's-Sakaleyn*, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an* gibi kâmil rivayet tefsirlerinde yer almayan üç rivayet nakledilmiştir.⁸⁷² Bu sebeple ayetlerle ilgili rivayetlere yer vermede rivayet tefsirler, hatta kâmil rivayet tefsirleri bu tefsire başvurmaya ihtiyaç olmaktan çıkarmaz. Elbette ki rivayetlerin se-nedini tamamen çıkarmış, bazı yerlerde rivayetin metnini kısaltmış⁸⁷³ ve rivayetlerin referansını da zikretmemiştir.

Tefsir Ekolü ve Metodu

Allame'nin tefsir ekolü Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü bahsinde açıklanmış ve incelenmiştir. Burada bu tefsirde izlediği üslup

Besair, *Tuhefu'l-Ukul*, *Nehcu'l-Belağa*, *Tefsiru'l-Ayyaşi*, *Tefsiru'l-Kummi*, *Keşfu'l-Ğumme*, İbn Şehraşub'un *el-Menakıbı*, Müfid'in *el-İhtisası*, Tabersi'nin *el-İhticacı*, Deylemî'nin *İrşadu'l-Kulub'u*, Fadl b. Şazan'ın *el-Emali'si*, Şeyh Müfid'in *el-Emali'si*, Seyyid Rıza'nın *el-Hasais'i*, Şeyh Saduk'un *el-Emali'si*, Şeyh Tusi'nin *el-Emali'si*, Berki'nin *el-Mehasin'i*, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, *Nuru's-Sakaleyn* ve *Bihârul-Envâr* (Şii rivayet kitaplarından); *Sahih-i Müslim*, *Sahih-i Buhari*, *Sünen-i Darekutni*, *Sünen-i Ebi Davud*, İbn Meğazili'nin *el-Menakıbı* ve *Dürrü'l-Mensur* (Sünnî rivayet kitaplarından) tefsirin rivayet kaynaklarından az bir kısmıdır. Tefsirde geçen diğer rivayet kaynaklarının adı için Ali Rıza Mirza Muhammed'in telifi olan *Mefatihul-Mizan'a* (c. 3, s. 171-246, bu tefsirdeki kitap ve risalelerin zikredildiği fihristin içinde) bakılabilir.

⁸⁷² Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 37.

⁸⁷³ Mesela Hamd suresinin birinci rivayet bahsinde Kafi ve başka birkaç kitaptan şu cümleyle İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) bir rivayet nakletmiştir:

”وَاللّٰهُ كُلُّ شَيْءٍ، الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، الرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً“ (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 23). Bu rivayeti Bahranî *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*'da (c.1, s. 44, hadis 2) şöyle aktarmıştır:

”مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- عَنْ تَفْسِيرِ ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ قَالَ الْبَاءُ بِهَاءِ اللَّهِ الْهُوَ السَّيْنُ سَاءَ اللَّهُ وَالْمِيمُ مَجْدُ اللَّهِ وَرَوَى بَعْضُهُمُ الْمِيمَ مَلِكُ اللَّهِ وَاللَّهُ أَلَهُ كُلِّ شَيْءٍ وَالرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً“.

ve metodu ise kıraat farklılıklarının yerleri, kelimelerin manasını açıklama, Arap edebiyatının kurallarını dikkate alma, siyak, nüzul ortamı, sözü söyleyenin, muhatabın ve sözün konusunun özellikleri, kelâmın yeri ve söz söyleme tarzı, apaçık malumat ve kesin kanıt gibi karineleri hesaba katma, tefsire konu olan ayetle ilgili ayet ve rivayetlere bakma, tefsirde dayanakların bilgi veya bilgiye dayalı olması, delaletlerin kısımlarına bakma, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da⁸⁷⁴ açıklanmış kaidelere göre ayetlerin bâtınlarını zikretmekten kaçınma konularında inceleyip açıklayacağız.

Kıraat farklılıkları durumu

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da kıraat farklılıklarıyla ilgili kaideye açıklandığı⁸⁷⁵ gibi, kıraat farklılıklarının anlama etki etmediği veya bir kıraatın meşhur, diğerlerinin ise şaz kıraatlar⁸⁷⁶ olduğu durumlarda müfessir, ayetleri tefsir etmek için farklı kıraatları zikretmeye ve sahih kıraatı belirlemeye ihtiyaç duymaz. Sadece anlam üzerinde etkili birden fazla meşhur kıraatı bulunan ayetleri tefsir ederken kıraatları zikretmek ve sahih kıraatı belirlemek lazımdır.

Bu tefsirin bazı bölümleri incelendiğinde müellifin, şaz kıraatlar ve mana üzerinde etkisi bulunmayan kıraatlarla ilgili olarak çoğunlukla itirazı olmadığı görülmektedir. Fakat mananın değişmesinde etkili olan meşhur kıraatları bazen onun kârisinin adını zikrederek, bazen de kârinin adını zikretmeksizin açıklamış⁸⁷⁷ ve ayetin manasını onların her birine göre izah etmiştir.

⁸⁷⁴ Bu kitap *Kuran Tefsiri Metodolojisi* adıyla el-Mustafa yayınlarından çıkmıştır.

⁸⁷⁵ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 64-68.

⁸⁷⁶ “Şaz” kıraata, kârielerin istilâhında, senedi sahih olmayan veya [Kur'an'ın] metnine aykırı ya da Arapça ilgi görmemiş (galat) kıraat anlamı verilmiştir. (Âl-i İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, *İlmü'l-Kıraat*, s. 44). Fakat bizim şaz kıraattan kastımız, çok az kişinin ona uygun okuduğu, yedi kârinin hiçbirinin ve Müslümanların çoğunluğunun kabul etmediği kıraattır. Buna mukabil “meşhur” kıraat ise yedi kâriden biri veya birkaçının ve Müslümanların çoğunluğunun ona uygun okuduğu kıraattır.

⁸⁷⁷ Kıraatları kârinin adını zikrederek belirttiği yerler hakkında bilgi için bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 198, 229 ve 236, c. 7, s. 117 ve 161 ve kâri adının zikredilmediği yerler için bkz: A.g.e., c. 2, s. 216, c. 5, s. 222, c. 6, s. 49 ve 110, c. 7, s. 52 ve 62.



Mesela;

⁸⁷⁸“فَإِنْ غُيِّرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ”
ayetini tefsir ederken, Hafs rivayetiyle Asım kıraatı olan etken fiil şeklindeki “اسْتَحَقَّ” okunuşunu ve diğer yedi kârinin kıraatı olan edilgen fiil şeklindeki “اسْتُحِقَّ” okunuşunu bu kıraatların kârilerine işaret ederek zikretmiş ve ayeti bu iki kıraata göre de tefsir etmiştir.⁸⁷⁹

“مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”⁸⁸⁰ ayetinin tefsirinde, yedi kârinin kıraatı olan meşhur “مَالِكِ” ve “مَلِكِ” kıraatlarını kârilerin adını zikretmeksizin açıklamış ve ayeti her iki okunuşa göre tefsir etmiştir.⁸⁸¹ Fakat meşhur olmayan şaz kıraatlara, yani kâfın fethalı haliyle “مَالِكِ”⁸⁸², geçmiş zaman şeklinde “مَلِكِ”⁸⁸³ ve lâmin sükun haliyle “مَلِكِ”⁸⁸⁴ okunuşlarına değinmemiş; başkalarının “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”⁸⁸⁵ ayetindeki “عَلَيْهِمْ” kelimesinde zikrettikleri⁸⁸⁶ ama anlam üzerinde etkili olmayan dokuz kıraattan hiçbirini anmamıştır. Yine bu surenin diğer ayetlerinde geçen “الْحَمْدُ لِلَّهِ” de dal harfinin kesre ve fethalı, lâm harfinin de zammeli halî⁸⁸⁷,

⁸⁷⁸ Maide 107.

⁸⁷⁹ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 197.

⁸⁸⁰ Fatiha 4.

⁸⁸¹ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 21-22.

⁸⁸² Eminulislâm Tabersî bu kıraatın A'meş'ten rivayet edildiğini belirtmiştir:

“و جر جمعهم الكاف و روى فى الشواذ عن الاعمش أنه نصبها” (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 23).

⁸⁸³ Zemahşerî bu kıraatı Ebu Hanife'den nakletmiş ve şöyle demiştir:

“وقرأ أبو حنيفة -رضى الله عنه- يوم الدين بلفظ الفعل ونصب اليوم” (*el-Keşşaf*, c. 1, s. 11).

⁸⁸⁴ Bu kıraatı Tabersî Rebîa b. Nezzar'dan naklederek şöyle buyurmuştur:

“وربيعة بن نزار يخفف فيقول ملك يوم الدين بتسكين اللام” (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 23).

⁸⁸⁵ Fatiha 7.

⁸⁸⁶ Bkz: Ahmed Muhtar Ömer ve Salim Abdulâl Mükerrrem, *Mu'cemu'l-Kıraati'l-Kur'aniyye*, c. 1, s. 156-157.

⁸⁸⁷ Tabersî şöyle buyurmuştur:

اجمع القراء على ضم الدال من الحمد وكسر اللام من الله وروى فى الشواذ بكسر الدال
“و اللام و يفتح الدال و كسر اللام وبضم الدال و اللام” (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 21).

”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“⁸⁸⁸ ayetinde “صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ”⁸⁸⁹ ve “غَيْرِ الضَّالِّينَ”⁸⁹⁰ gibi şaz kıraatlardan bahsetmemiştir. “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ”⁸⁹² ayetinde hemzesiz “يُؤْمِنُونَ”⁸⁹³ kıraatını⁸⁹³, yedi kârinin bazısının okuyuşu olmasına rağmen gündeme getirmemiştir. Çünkü manaya etkisi yoktur. Ama “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ”⁸⁹⁴ ayetinde yedi kârinin bazısının (Kesai) kıraatı olan “تَسْتَطِيعُ” kıraatını ele almıştır.⁸⁹⁵ Çünkü manaya etki etmektedir ve “يَسْتَطِيعُ” kıraatında göze çarpan problemi içermemektedir.⁸⁹⁶ Dolayısıyla bu tarzı bu tefsirin kuvvetli noktalarından biri saymak mümkündür. Zira tefsir için yararı bulunmayan ve müfessirin görevlerinin dışında kalan herhangi bir meseleye girmektedir. Sahih kıraatı tayin ederken örf, lügat, Kur'an'daki diğer ayetler, rivayetler, hariçte cereyan eden bir olaya denk gelmesi gibi unsurlara dayanarak bir kıraatı diğer kıraata tercih etmiştir. Fakat bazı yerlerde kıraatlardan birine göre ayetin manasını açıklamakla yetinmiştir. Mesela:

⁸⁸⁸ Fatiha 7.

⁸⁸⁹ Bu kıraatı Zemahşerî İbn Mesud'dan, Tabersi de Ömer b. Hattab ve Amr b. Abdullah Zubeyri'den nakletmiştir. (Bkz: *el-Keşşaf*, c. 1, s. 16; *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 28).

⁸⁹⁰ Bu kıraatı Zemahşerî Ömer ve Hazret-i Ali'den (aleyhisselâm) nakletmiştir. (*el-Keşşaf*, c. 1, s. 17).

⁸⁹¹ Bakara 2.

⁸⁹² Bakara 3.

⁸⁹³ Bu kıraatı Tabersî, A'şî'nin Ebubekir'den rivayetinde Nafi'nin (yedi kâriden biri) ü - tadı Ebu Cafer'den ve yedi kârinin bir diğeri olan Asım'dan naklederek şöyle demiştir:

”قرأ أبو جعفر وعاصم في رواية الأعشى عن أبي بكر بترك كل همزة ساكنة مثل يؤمنون

و يأكلون و“ (A.g.e., s. 37)

⁸⁹⁴ Maide 112.

⁸⁹⁵ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 229.

⁸⁹⁶ “يَسْتَطِيعُ” kıraatı, adeta Hazret-i İsa'nın (aleyhisselâm) ashabının Allah'ın kudreti - den kuşku duyduğunu akla getirmektedir. Bu mana Hazret'in ashabının şanına aykırı olduğundan, bazı müfessirlerin yaptığı gibi sorunu giderme ve izaha ihtiyaç vardır. Fakat “تَسْتَطِيعُ” kıraatı ve “رَبُّكَ”nin mansub okunması sorunu ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu durumda “تَسْتَطِيعُ” muhatap fiil ve Hazret-i İsa'ya (aleyhisselâm) hitap, “رَبُّكَ” ise takdir edilmiş “تَسْأَلُ”nin mefulü olmaktadır. Bu durumda ayetin manası şöyle olur: “Rabbinizden ... isteyebilir misiniz?”



- “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetinin tefsirinde “مَالِكِ” kıraatını lûgat, örf ve bazı Kur’an ayetleri gibi unsurlara dayanarak tercih etmiştir.⁸⁹⁷

- “يَطْهَرُونَ” ve “يَطْهَرُونَ” şeklinde okunmuş⁸⁹⁸

“فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ”⁸⁹⁹ ayetinde, hayızlı kadınlarla kanın kesilmesinden sonra ve gusûlden önce cinsel ilişkiyi caiz gören rivayetlerin “يَطْهَرْنَ” kıraatını desteklediğini belirtmiştir.⁹⁰⁰

- “قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ”⁹⁰¹ ayetinde “مُنَزِّلُهَا” kıraatını zikrederek onu “maide”nin (yemek sofrası) indirilme niteliğine daha uygun bulmuş ve bunu açıklarken şöyle buyurmuştur: “Tahfif daha uygundur. Çünkü ‘inzal’ bir defada nüzule, ‘tenzil’ ise tedrici nüzule delalet etmektedir ve maide indirilmesi bir defada vuku bulmuştur.”⁹⁰²

⁸⁹⁷ Bu konudaki sözü şöyledir: “مَالِكِ” ve “مَالِكِ” kıraatlarının her birini teyit için her ikisinin de Allah Teâlâ hakkındaki saltanat manasının sabit olması dışında bazı izahlar zikredilmiştir. Lûgat ve örfün tanıdığı şey, yalnızca “مَلِكِ”ün mim harfinin zam-meli haliyle zamana nispet edilmiş olmasıdır. Şöyle denmiştir: “مَالِكِ فُلَانِ عَصَرَ”. Fakat “مَالِكِ فُلَانِ عَصَرَ” uzak bir kasıt dışında söylenmez. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”. O halde onu güne nispet etmiştir. Yine şöyle buyurmuştur: “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ” (Bugün hakimiyet kimindir? Kahhar ve bir tek olan Allah’ın. / Gafir 16). (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 22).

⁸⁹⁸ Eminulislâm Tabersî şöyle buyurmuştur: Ehl-i Kufe, Hafs dışında, “حَتَّى يَطْهَرُونَ”yi “طَا” ve “ها”yı şeddeli, diğer kârilere ise tahfifle [حَتَّى يَطْهَرُونَ] okumuşlardır. (*Mecmeu’l-Beyan*, c. 2, s. 318).

⁸⁹⁹ Bakara 222.

⁹⁰⁰ Gusûlden önce cinsel ilişkinin cevazına delalet eden rivayeti naklettikten sonra şöyle buyurmuştur:

والروايات في هذه المعاني كثيرة جداً وهي تؤيد قراءة “يَطْهَرُونَ” بالتخفيف وهو انقطاع الدم، كما قيل إن الفرق بين “يَطْهَرُونَ” و “يَطْهَرُونَ” أن الثاني قبول الطهارة فيه معنى الاختيار فيناسب الاغتسال بخلاف الأول فإنه حصول الطهارة فليس فيه معنى الاختيار فيناسب الطهارة بانقطاع الدم. (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 2, s. 215-216).

⁹⁰¹ Maide 115.

⁹⁰² Şöyle buyurmuştur:

قرء اهل المدينة و الشام و عاصم “مُنَزِّلُهَا” بالتشديد و الباقون “مُنَزِّلُهَا” بالتخفيف -على ما في المجمع- و التخفيف اوفق لان الانزال هو الدال على النزول الدفعى و كذلك

- ”اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“⁹⁰³

ayetindeki “ارجلکم” un lām harfinin cer ve nasb kıraatına işaret ederek ayetin irab ve manasını her iki kıraata göre de açıklamıştır.

Ama bu iki kıraattan birini diğerine tercih etme konusunda söz söylememiştir.⁹⁰⁴ Yine “قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ”⁹⁰⁵ ayetini “لَا يَكْذِبُونَكَ” deki zal harfinin şeddeli ve tahfif kıraatına göre tefsir etmiş, fakat bu iki kıraattan biri için tercih ve teyit edici etken zikretmemiştir.⁹⁰⁶ “يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ”⁹⁰⁷ ayetinin zeylinde şöyle buyurmuştur: “Asım, Nafi ve İbn Kesir yedi kâriden قَصَص kelimesinden [yani يَقْضُ] kaf ve sad harfleriyle kıraat etmiş, diğer yedi kâri ise قضاء kelimesinden sad ve zad harfleriyle okumuştur.” Fakat bu iki kıraattan hiçbir için delil ve şahit göstermemiştir. Bilakis şöyle buyurmuştur: “Bu iki kıraatın her birinin bir yönü vardır, ama her iki kıraatın da mana cihetinden meali ve döndüğü yer aynı şeydir.”⁹⁰⁸

İnceleme

Müellifin kıraat farklılıkları konusundaki tefsir yöntemini üç ek-sende inceleyeceğiz: Şaz kıraatları terk, meşhur kıraatları izah ve tercih dayanakları.

نزلت المائدة واما التنزيل فاستعماله الشائع أما هو في النزول التدريجي كما تقدم كراا
(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 236)

⁹⁰³ Maide 6.

⁹⁰⁴ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 222.

⁹⁰⁵ En'am 33.

⁹⁰⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 62.

⁹⁰⁷ En'am 57.

⁹⁰⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 117. Farklı kıraatlara değindiği ama o - lardan birini tercih veya tayin üzerine herhangi bir şey söylemediği diğer yerler için bkz: A.g.e., s. 225 ve c. 6, s. 49, 110 ve 198.).



1. Şaz kıraatları terk

Müellifin, mana üzerinde etkisi bulunmayan kıraatları⁹⁰⁹ veya meşhurların dışındaki şaz okuyuşları⁹¹⁰ zikretmeye girmemesi tefsirindeki metodun üstün tarafıdır. Fakat her yerde bu yönetime uymamıştır. Bazı durumlarda şaz kıraatları da zikretmiş ve ayetlere onlara göre mana da vermiştir. Mesela “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ”⁹¹¹ ayetinin tefsirinde, Kur’an nas-
sına ve yedi kârinin okuyuşuna uygun, meşhur, fethalı ra harfiyle “آزرَ”
kıraatının yanısıra, şaz kıraatlardan olan ra harfinin zammeli haliyle “آزرَ”
kıraatını ve kelimenin birinci hemzesinin fethalı, soru hemzeli ve “را”nın
nasb haliyle “آزرَا” kıraatını da zikretmiş⁹¹²; kelimenin irab ve manasını
o iki kıraata göre de açıklamıştır.⁹¹³

⁹⁰⁹ Bakara suresi 67. ayetteki “هُزُوا”i kelimesi ve Tevhid suresindeki “كُفُّوا” kelimesinin muhtelif kıraatları gibi.

⁹¹⁰ Mana üzerinde de etkisi bulunan meşhurlar dışındaki şaz kıraatlar. Tevbe suresi 128. ayetteki “أَنْفُسِكُمْ” da fa harfinin fetha, sin harfinin kesre ile okunması gibi.

⁹¹¹ En’am 74.

⁹¹² Müellif de birinci kıraatı (آزرَ) meşhur kıraat, ikinci kıraatı ise (آزرَا) şaz kıraat olarak belirtmiştir. (Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 161). İbn Cevzi'nin naklettiğine göre ünlü on kâriden sadece Yakub, “را”nın refi ile “آزرَ” okumuş, geriye kalanlar “را”nın nasb haliyle “آزرَ” okumuşlardır. (İbn Cevzi, Muhammed, *el-Neşru fi'l-Kıraati'l-Aşere*, c. 2, s. 195). İbn Cevzi'nin naklinden, ünlü on kâriden hiçbirinin, soru hemzesiyle ve “ز”nın sükun, “را”nın da nasbla “آزرَا” okumadığı anlaşılmaktadır. Ebu Hayyan bu kıraatı İbn Abbas'tan nakletmiştir. “آزرَ” kıraatını cumhur kâri-lerden ve “آزرَ” kıraatını da Ubeyy, İbn Abbas, Hasan ve Mücahid'den naklettikten sonra şöyle demiştir:

“و قرأ ابن عباس أيضاً ”آزرَا تَتَّخَذُ“ بهمة استفهام و فتح الهمزة بعدها و سكون الزاى

و نصب الراء منونة“ (Ebu Hayyan, b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 4, s. 561)

⁹¹³ Tefsirindeki cümle şöyledir:

”قوله تعالى ”إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ“ القراءات السبع فى آزر بالفتح فىكون عطف بيان او بدلا من ابيه و فى بعض القراءات ”آزر“ بالضم و ظاهره انه منادى مرفوع بالنداء و التقدير ”يا آزر اتخذ اصناما الهة“ و قد عدّ من القراءات ”آزرَا تَتَّخَذُ“ مفتتحا بهمة الاستفهام و بعده ”آزرَا“ بالنصب مصدر ”آزرَ يَأْزُرُ“ بمعنى قوى و المعنى و اذ قال ابراهيم لاييه اتخذ اصناما للتعزى و الاعتضاد و قد اختلف المفسرون على القراءات الاولى المشهورة و الثانية الشاذة فى ”آزر“ انه“ (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 161)

2. Meşhur kıraatların belirtilmesi

Mana üzerinde etkili ve meşhur kıraatların zikredilmesi, ayetlerin bunların her birine göre açıklanması, bazı kıraatların diğer bazılarına tercih edilmesi de müellifin tefsirinin üstünlüklerinden biridir. Fakat bazı yerlerde bu metoda uymamış ve anlam üzerinde de etkili meşhur kıraatları zikretmeyi ihmal etmiştir.

Mesela “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى”⁹¹⁴ ayetindeki “اتَّخِذُوا” kelimesini, İbn Amir ve Nafi gibi yedi ünlü kâriden bazısı geçmiş zaman fiiliyle “وَ اتَّخِذُوا” şeklinde okumuştur. Geriye kalanlar ise emir fiili şeklinde “وَ اتَّخِذُوا” okumuşlardır.⁹¹⁵

İbn Amir'in (Abdullah) Velid b. Abdulmelik zamanında mescid ehlinin reisi ve Şamlıların kıraat imamı olduğunun söylendiği ve Nafi'nin de kıraatı Medineli tabiin cemaatinden öğrendiğinden bahsedildiği hesaba katılır ve “Medine ehlinin kıraatı sünnettir” diyen Malik b. Enes'e “Kastettiğin Nafi mi?” diye sorulduğunda “Evet” dediği⁹¹⁶ dikkate alınırsa geçmiş zaman fiiliyle kıraatın meşhur olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü İslâm beldeleri arasında en azından iki büyük şehrin ahalişi böyle okumuştur ve bu kıraat anlam üzerinde etkilidir. Zira bu kıraata göre “وَ اتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى”⁹¹⁷ cümlesi, insanların veya Hazret-i İbrahim'in (a.s) çocukları ve takipçilerinin İbrahim makamında bir namaz yeri seçmelerini bildirmektedir. Sonuç itibariyle de ayetin delaleti, Hazret-i İbrahim (a.s) makamında namaz kılmanın müstehap oluşudur. Ama emir bildiren kıraata göre bu cümle Hazret-i İbrahim (a.s) makamında namaz kılmanın vacipliğine delalet etmektedir. Şu halde geçmiş zaman fiiliyle kıraat meşhur olmasına ve manaya etki etmesine rağmen müellif buna değinmemiştir. Her ne kadar emir ifade eden kıraat, yedi ünlü kâriden beşinin ayeti bu kıraatla okumuş olması bakımından daha meşhursa da ve bu ayeti delil göstererek İbrahim makamında namaz kılmanın vacip-

⁹¹⁴ Bakara 125.

⁹¹⁵ Bkz: Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 202.

⁹¹⁶ Bkz: Hoî, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 126 ve 139.

⁹¹⁷ Bakara 125.



liğinden bahseden rivayetler⁹¹⁸ bu tercihe yol açıyor, hatta bunu belirli-yorsa bile diğer kıraatı da zikretmeli ve ayetin manasını o kıraata göre de vermeli, bundan sonra emir bildiren kıraatı tercih etmeliydi.

Bazen de her iki meşhur kıraatı açıklamış, ama o kıraatlardan birini destekleyen dayanağa işaret etmemiştir.

Mesela “**وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**”⁹¹⁹ ayetindeki “**ارجلكم**” kelimesinde iki meşhur kıraat vardır. Nafi, İbn Amir ve Asım; Hafs, Ke-sai ve Yakub rivayetiyle fethalı okumuştur. İbn Kesir, Ebu Amr, Hamza ve Asım ise Ebubekir rivayetiyle kesreli okumuştur.⁹²⁰ Şeyh Tusî, kendi senediyle Galib b. Huzeyl’den bir rivayet nakletmiştir: İmam Bakır’a (a.s) bu ayetin kesre ile mi, fetha ile mi kıraat edildiğini sorduğunda İmam şöyle buyurmuştur: “Kesre ile”. Bu rivayeti, Allah Teâlâ katından nazil olmuş kıraatın kesreyle olduğuna delil göstermiştir.⁹²¹

Ama Allame (rahimehullah) bu iki kıraatı zikrederek ayeti her iki kıraata göre de tefsir etmiş, ama kesreli kıraatın sahihliğine delalet eden

⁹¹⁸ Bu rivayetlerden biri şöyledir:

“عن ابى عبد الله عليه السلام: ليس لأحد ان يصلّى ركعتى طواف الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز و جل ”وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى“ فان صَلَّيْتَهَا فِي غَيْرِهِ

فعليك اعادة الصلاة” (Vesailu’s-Şia, c. 9, s. 480, bab 72, hadis 1)

Aynı sayfada bu babın ikinci hadisi; 16 ve 19. hadis, bab 74, s. 485’te de bu kabil ri-vayetler vardır.

⁹¹⁹ Maide 6.

⁹²⁰ Bkz: Tusî, *Tehzibu’l-Ahkam*, c. 1, s. 71; Tabersi de şöyle buyurmuştur:

“قرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص والاعشى عن ابى بكر عن عاصم ”وارجلكم“ بالنصب و الباقون ”و ارجلكم“ بالجر” (Mecmeu’l-Beyan, c. 3, s. 163)

⁹²¹ Şöyle buyurmuştur:

“ان القراءة بالنصب غير جائزة و انما القراءة المنزلة هى القراءة بالجر و الذى يدل على ذلك: ما اخبرنى به الشيخ، ايده الله تعالى، قال: اخبرنى احمد بن محمد عن ابيه عن احمد بن ادريس و سعد بن عبد الله عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابى عبد الله عن حماد عن محمد بن النعمان عن غالب بن الهذيل قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز و جل ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“ على الخفض هى ام على النصب؟ قال: هى على الخفض” (Tusî, *Tehzibu’l-Ahkam*, c. 1, s. 70, hadis 188)

rivayete değinmemiştir. Gerçi bu rivayetin senedi, Galib b. Huzeyl güvenilir bulunmadığından eksik kalmıştır, fakat kesreli kıraati destekleyebilir. Özellikle Şeyh Tusî bu rivayete itimat etmiş ve onu kesreli kıraatin sahilliğine delil kabul etmiştir.

Diğer bir nokta, Allame'nin ayetin manasını her iki kıraata göre aynı seviyede açıklaması ve kıraat farklılığının mana üzerinde etkisi olmadığını düşünmesidir. Fakat ayet-i kerimeye edebî bakımdan dikkat edildiği ve onunla ilgili rivayetler gözönünde bulundurulduğunda kıraat farklılığının anlam üzerinde etkisiz olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü “ارجلکم” un kesreli olması durumunda “برؤوسکم” lafzına atfedilecek ve sonuçta da “برؤوسکم” daki “باء” onun başına da gelmiş olacaktır. Ama fethalı okunursa “برؤوسکم” un mahalline atfedilecek ve “باء” olmaksızın “وَامْسَحُوا” nun mefulü olacaktır. Kullanılan tek tek kelime ve harflerin hesaba katıldığı, fazlalık ve etkisiz bir harfin manasının bulunmadığı Allah Teâlâ'nınki gibi hikmetli bir kelâmda “بَارِئُكُمْ” ve “أَرْجُلُكُمْ” ifadelerinin manasının bir olmadığı ve ikisi arasında fark bulunduğu açıktır.

Bir rivayette de görüyoruz ki, Zürrare İmam Bakır'a (a.s) şöyle sormuştu: “Abdestte başın bir kısmını ve ayakların bir kısmını meshetmenin kâfi olduğunu nereden biliyorsunuz, neden böyle buyurdunuz?” İmam şöyle buyurdu: “برؤوسکم'daki بَاء'nın varlığı nedeniyle.”⁹²²

Buna göre denebilir ki kesre ile kıraat esas alınırsa ayet, ayakların bir kısmını meshetmenin kâfi olduğuna delalet etmektedir. Çünkü bu kıraata göre “أَرْجُلُ” de “رؤوس” gibi “باء” ya dahildir. Ama fethalı kıraatta ayetten, ayağı meshederken bir kısmıyla yetinilemeyeceği, “كعبين” e kadar ayağın tamamının meshedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü “أَرْجُلُ” kelimesi “باء” olmaksızın

⁹²² “عن زرارة قالت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و ببعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله و نزل به الكتاب من الله - عزوجل - لأن الله - عزوجل - قال فاغسلوا وجوهكم فعرنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال ”و ايديكم الى المرافق“ فوصل اليدين الى مرفقين بالوجه فعرنا انه ينبغي لهما ان يغسلهما الى المرفقين ثم فضل بين الكلام فقال ”و امسحوا برؤوسكم“ فعرنا حين قال ”برؤوسكم“ ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء (Hürr Amulî, Vesailu's-Şia, c. 1, s. 291, bab 23, ebvab vudu, hadis 1).



“فَامَسَحُوا”nın mefulü olmakta ve “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” yüzün tamamını ve elleri “مرافق”e kadar yıkamanın vacip olduğuna delalet ettiği gibi, “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” de “كعبين”e kadar ayağın tamamını meshe delalet etmektedir.

3. Tercihle dayanakları

Meşhur kıraatların zikredilmesi ve bir kıraatın başka bir kıraata tercih edilmesi müellifin tefsir metodunun kuvvetli noktalarındandır. Çünkü müfessir, mana üzerinde etkili birden fazla meşhur kıraatın bulunduğu ayetleri tefsir ederken Allah Teala'nın muradına ulaşmak için ayetlerin sahih kıraatını tespit etmek zorundadır. Ama onun tercihinin dayanak yaptığı unsurlar, bütün durumlarda ayetlerin sahih kıraatını belirleyecek yeterlilikte değildir.

- Örf ve lûgat

Tercihine dayanak yaptığı unsurlar arasında örf ve lûgat vardır. Eğer kıraat farklılığı, örf ve Arabın fasih lûgatına göre ayetin yalnızca o kıraatlardan birine uygun sahih terkip ve manaya sahip olduğu, diğer kıraatlar itibariyle ise mana ve terkiбинin yanlış ve gayri sahih görüldüğü biçimindeyse örf ve lûgat sahih kıraatı belirleyebilir. Çünkü örf ve fasih lûgata göre ayetin terkip ve manasının yanlış veya doğru olmasına yol açan kıraatlar hiç tereddütsüz ayetin doğru ve gerçek kıraatı olmayacaktır. Ama eğer kıraatlardaki farklılık, ayetin onların her biriyle veya içlerinden bir tanesinden daha fazlasıyla, örf ve fasih lûgata göre, sahih terkip ve manaya sahip olacak biçimdeyse örf ve lûgat sahih kıraatı tayin edemez.

Mesela bu kıymetli müfessirin, örf ve lûgat yerine “مَلِكٍ” kıraatını tercih ettiği “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”⁹²³ ayetinde eğer “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”, örf ve fasih lûgat itibariyle yanlış veya gayri sahih olursa buna dayanarak “مَلِكِ” okunuşu sahih ve “مَالِكِ” okunuşu bâtlı kabul edilebilir. Fakat “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” de örf ve fasih lûgata göre sahih ve fasih olursa, örf ve lûgat, “مَلِكِ” okunuşunu tayin eden dayanak yapılamaz. Aynı şekilde, eğer “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”in “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”e nispetle daha fasih olduğunun kesin-

⁹²³ Fatıha 4.

leşmemesi durumunda da örf ve lugat, “مَلِكٍ” kıraatına tercih edilemez. Onun “مَلِكٍ” kıraatını tercihe ilişkin açıklaması şudur ki, lugat ve örfte, mim harfinin zammeli haliyle “مُلْكٍ” zamana ait olmaktadır, “مالِكٍ”e değil. “مَلِكٍ فُلَانٍ عَصْرٍ” denir ama “مَالِكٍ فُلَانٍ عَصْرٍ” uzak bir kasıt dışında söylenmez.⁹²⁴

Dolayısıyla Arabın lugat ve örfü açısından meşhur ve uygun kıraat “مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ”dir, “مَالِكٍ يَوْمَ الدِّينِ” değil. Lakin göreceli mâlik ile hakiki ve tekvini mâlik arasında ayırım konması gerektiği anlaşılmaktadır. Arabın lugat ve örfünde kullanılmayan ve meşhur olmayan, göreceli mâlikin zamana izafe edilmesidir. Çünkü böyle bir itibar örfte ve insanların kullanımında yoktur. Ama hakiki ve tekvini mâlikin zamana izafe edilmesi göreceli olmadığından herhangi bir mahzur bulunmamaktadır, örf ve lugatta kullanımı vardır. Yani sahipliği göreceli olan beşer hakkında “مَالِكٍ فُلَانٍ عَصْرٍ” denmesinin örfte kullanımı sözkonusu değildir. Ama Allah Teâlâ'nın vasfı olarak “مَالِكٍ يَوْمَ الدِّينِ”, Allah'ın sahipliği hakiki ve tekvini olduğundan Arabın örf ve lugatında kullanımı sahih ve fasihtir. Bunun şahidi, müfessirler ve onların dışındakilerin nakline göre risalet asrından bugüne kadar fasih Arapça konuşan bir kesimin hep “مَالِكٍ” kıraatını tercih etmiş, bunun sıhhat veya fasihliğinden, hatta tercihe şayan olduğundan kuşku duymamış⁹²⁵ ve Kur'an metnini de bu kıraata göre kaydetmiş olmasıdır. Fasih konuşan hiçbir Arap ve edip bu kıraatın sahihlik ve fasihliğinden şüphe duymamış, hatta onun tercih edilmesi gerektiği üzerine görüş bile belirtmemiştir. Bilakis bazıları onu daha belagatli

⁹²⁴ “وَالَّذِي تَعْرِفُهُ اللُّغَةُ وَالْعَرَفُ أَنَّ الْمَلِكَ بَضْمِ الْمِيمِ هُوَ الْمُنْسُوبُ

إِلَى الزَّمَانِ يُقَالُ مَلِكُ الْعَصْرِ الْفُلَانِي وَلَا يُقَالُ مَالِكُ الْعَصْرِ الْفُلَانِي إِلَّا بَعْنَايَةً بَعِيدَةً” (Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 22)

⁹²⁵ Denmiştir ki: Asım ve Kesai (ünlü yedi kârilerden), Halef ve Yakub Hadrâmi (on ünlü

kâri arasından mükemmel üçlülerden) “مَالِكٍ” okumuşlardır. (Bkz: Tusî, *el-Tıbyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 33; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 1, s. 23; Alusî, *Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 82). İmam Seccad (aleyhisselâm) ve İmam Sadık'tan da (aleyhisselâm) bu kıraat rivayet edilmiştir. (Bkz: Bahrânî, *el-Burhan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 51, hadisler 30, 31 ve 32). Allah Rasulü'nden (s.a.a) Ubeyy b. Ka'b, İbn Mesud, İbn Abbas, Ebubekir, Ömer ve Osman da bu kıraatı nakletmiştir. (Bkz: Suyutî, *el-Dürü'l-Mensur*, Beyrut, Daru'l-Kitab, hicrî 1421, c. 1, s. 38). Alusî bu kıraatı Ubeyy, İbn Mesud, Muaz ve İbn Abbas gibi çok sayıda sahâbenin ve Katade, A'meş gibi tabiinin kıraatı kabul etmiştir. (*Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 82).



kabul etmiş⁹²⁶, fakihler ve büyük taklit merceleri de bu kıraatı sahih gö-
rek namazın vacip kıraatında onunla yetinmeyi caiz saymışlardır.⁹²⁷ Hatta
Allame Muhammed Cevad Belaği ve Seyyid Abdülhüseyin Tayyib gibi
bazı müfessirler sadece bu kıraatı sahih kabul etmişlerdir.⁹²⁸ Şeyh Tusî
de (rahimehullah) bazılarından, hâlikı methederken “مالک” kelimesinin,
mahluku methederken de “ملك” denmesinin daha belagatlı olduğunu
nakletmiştir. Kendisi de bunu tercih etmiştir.⁹²⁹ Şeyh Tusî’nin tercihi de
zikredilen izahı desteklemektedir.

- Kur’an’ın diğer ayetleri

Tercihe dayanak oluşturan unsurlardan bir başkası da Kur’an’daki
diğer ayetlerdir. Bu metod onun tefsir okuluna da uygundur. Çünkü
Kur’an’ı Kur’an’la tefsiri esas alan tefsir ekolü, tefsire ilişkin sorunları
imkân oldukça yine Kur’an’ın yardımıyla halletmeyi ve her ayette Allah
Teâlâ’nın muradını ortaya çıkarmanın önündeki engelleri diğer ayetler
aracılığıyla bertaraf etmeyi gerektirmektedir. Ama bazı kıraatların diğer
ayet veya ayetlerle lafız benzerliği veya mana uyumunun o kıraatı tes-
pit etmenin delili olamayacağına dikkat edilmelidir. Çünkü Allah Teâlâ
bu ayette diğer ayetlerden başka bir lafızla yeni bir meseleyi izah etmiş
olabilir ve belki de diğer ayetlerle benzerliği ve uyumu bulunmayan di-
ğer kıraatlardan biri sahih kıraattır. Çeşitli kıraatlar arasından yalnızca
bir kıraatın Kur’an’daki diğer ayetlerle çatışmaması ve çelişmemesi, di-
ğer bütün kıraatların ise nasla, yahut Kur’an’dan bir ayet ya da ayetlerin
zâhiriyle çatıştığı veya çeliştiği durumda diğer ayetlerin yardımıyla bir kı-
raat belirlenebilir. Çünkü sadece Kur’an ayetleri arasında hiçbir çatışma

⁹²⁶ Şeyh Tusî Tağlib’ten, “مالک” kıraatının “ملك”ten daha belagatlı olduğunu nakletmi-
tir. (Bkz: *el-Tıbyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 34). Fährü Razi de “مالک” okuyanların
hücceti olarak altı izah zikretmiştir. (*el-Tefsiru’l-Kebir*, c. 1, s. 237 ve 238).

⁹²⁷ Bkz: Tabatabaî, Seyyid Muhammed Kazım, *el-Urveti’l-Vüska*, c. 1, s. 656, kıraat bahsi,
mesele 57 ve haşiyeleri.

⁹²⁸ Belaği, Muhammed Cevad, *Âlâu’r-Rahman fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 29; Tayyib, Se-
yid Abdülhüseyin, *Etibu’l-Beyan*, c. 1, s. 627.

⁹²⁹ Şöyle buyurmuştur:

”وقال بعضهم: ان مالک ابلغ فى مدح الخالق من ملك و ملك ابلغ فى مدح المخلوقين
من مالک... و الاقوى ان يكون مالک ابلغ فى المدح فيه تعالى لانه يفرد بالملك ويملك

جميع الاشياء فكان ابلغ“ (Tusî, *el-Tıbyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 35)

ve aykırılık mevcut bulunmadığından emin olduğumuz durumda, çatışan ve aykırı kıraatların bätül olduğu, Kur'an ayetlerinin onlardan hiçbirine göre inmediği ve yalnızca diğer ayetlerle çatışıp çelişmeyen kıraatın sahih olduğunu anlayabiliriz.

Şu halde “مَلِكِ النَّاسِ”⁹³⁰ ve “يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ”⁹³¹ ayetleriyle lafız benzerliği ya da “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ”⁹³² ayetiyle mana uyumu nedeniyle tespit edip tek sahih kıraat kabul etmek mümkündür. Elbette müellif de “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ” ayetini “ملك” kıraatını tercih için zikretmiş ve onu belirleyici delil kabul etmemiştir.⁹³³ Fakat tercih de tartışmalıdır; acaba diğer ayetlerde Allah Teala için zikredilmiş aynı vasfın bu ayette de beyan edilmesi tercihe mi dayalıdır?! Önceliklilik ilkesine göre tercihi destekleyen temel, bu ayette Allah Teala için başka bir vasfın beyan edilmesindedir ve bu da “مالِكِ” kıraatıyla hasıl olacaktır.

- Rivayetler

Müellifin bazen bir kıraatı desteklemek üzere istinat ettiği unsurlardan biri de rivayetlerdir ve örneği, hayızlı kadınla temizlendikten sonra ve gusülden önce cinsel ilişkiye cevaz veren rivayetlerle “يَطْهَرْنَ” kıraatıdır.⁹³⁴ “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ”⁹³⁵ (Onlara [hayızlı kadınlar] temizlenene kadar yaklaşmayın) cümlesi “يَطْهَرْنَ” kıraatıyla, hayızlı kadınlarla cinsel ilişki yasağının kandan temizlenmelerinin bitimine kadar olduğuna, temizlendikten sonra gusletme şartına bağlı olmadığına delalet etmektedir. Bu mana, hayızlı kadınlarla kanın kesilmesinden sonra ve gusülden önce cinsel ilişkiye cevaz veren rivayetlerle uyumludur. Fakat zikredilen cümle “يَطْهَرْنَ” kıraatıyla, hayızlı kadınlarla cinsel ilişki yasağının bitiminin hayız guslü alarak taharetlenmeleri olduğuna delalet etmektedir. Çünkü

⁹³⁰ Nas 2.

⁹³¹ Cuma 1.

⁹³² Gafir 16.

⁹³³ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 22.

⁹³⁴ Bkz: “Meşhur kıraatların belirtilmesi” bölümü.

⁹³⁵ Bakara 222.



“يَطْهَرُونَ” tefa’ül babından şimdi zaman fiilidir ve tefa’ül babının açık anlamı, fiili kabul ve itaattir.⁹³⁶ Bu mana, gayri ihtiyari bir fenomen olan kanın kesilmesiyle gerçekleşmez. Aksine, iradeye bağlı bir iş olan ve kişinin bizzat kendisinin girişimiyle tahakkuk eden taharetle daha fazla ilişkisi vardır. Tıpkı “وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا”⁹³⁷ (Eğer cünüpseniz taharetlenin) cümlesinde “تَطْهَرُ” un cenabetin guslü yerine getirmesi manasına gelmesi gibi. Bu ayette de “يَطْهَرُونَ” nin masdarı olan “تَطْهَرُ” guslü yerine getirmek manasıdır.⁹³⁸ Dolayısıyla bu kıraata göre ayet, hayız kanından temizlenmiş kadınlarla cinsel ilişkinin hayız guslünü almadan önce caiz olmadığına delalet etmektedir ama bu anlam, zikredilen rivayetlerin içeriğine aykırıdır. Öyleyse bu rivayetler “يَطْهَرُونَ” kıraatını desteklemektedir. Fakat bu teyit münakaşa edilebilir. Çünkü;

Birincisi, o rivayetlerin ifade ettiği şey “يَطْهَرُونَ” kıraatıyla da uyumlu ve örfen uzlaştırılabilir. Ayetin yasağı (لَا تَقْرُبُوهُنَّ) ise “يَطْهَرُونَ” kıraatıyla gusülden önce cinsel ilişkinin yasaklandığını göstermektedir. Oysa rivayetler onun caiz olduğuna dair nastır. Sonuç itibarıyla nas, nehiyden maksadın kerahet olduğuna karinedir ve rivayetlerin tahfif kıraatı desteklediği durum, şeddeli kıraatla uyumlu ve örfle uzlaştırılmaz olmasıdır.

İkincisi, tahfif kıraatın rivayetlerin ifade ettiği şeyle uyumlu olması gibi, şeddeli kıraat da ayetin devamıyla, yani “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ”⁹³⁹ (Öyleyse taharetlendikleri zaman [cinsel ilişki için] Allah’ın emrettiği şekilde onların yanına gidin) cümlesiyle uyum ve ahenk içindedir. Zira bu cümle, hayızlı kadınla cinsel ilişkinin taharetlenme şartına bağlı olduğuna delalet etmektedir. Şu halde rivayetler tahfif kıraatı destekliyorsa ayetin devamı da şeddeli kıraatı desteklemektedir ve ayetin teyidinin, rivayetlerin teyidinden öncelikli olduğu bilinmektedir. Elbette ki cevaz veren rivayetler -daha önce açıklandığı şekilde- şeddeli kıraata aykırılık oluşturmadağı gibi, ayetin devamı da tahfif kıraatla uyumlu ve örfle uzlaştırılabilir. Çünkü ayetin başı

⁹³⁶ Bkz: Bir grup ulema, *Camiu’l-Mukaddimat*, Sarf-i Mir, s. 53; Tabatabaî, *Sarf-i Sade*, s. 180.

⁹³⁷ Maide 6.

⁹³⁸ Zemaşerî -müfessir, edip, Arap lüğatinin âlimi- şöyle demiştir: “والتطهر: الاغتسال” (*el-Keşşaf*, c. 1, s. 265).

⁹³⁹ Bakara 222.

tahfif kıraatla, kandan temizlendikten sonra cinsel ilişkinin mutlak olarak cevazına delalet etmektedir; ister gusül yapmış olsun, ister olmasın. Ayetin devamı ise bu genel ifadeyi kayıt altına almakta ve temizlenmeden sonraki cevazı, gusletme durumuna tahsis etmektedir.

Üçüncüsü, cevaz veren rivayetlerin karşısında gusülden önceki cinsel ilişkiyi meneden rivayetler vardır.⁹⁴⁰ O halde cevaz rivayetlerinin tahfif kıraatı teyit ettiği gibi, men rivayetleri de şeddeli kıraatı teyit etmekte; cevaz rivayetlerinin teyidi, men rivayetlerinin teyidiyle çatışmakta ve her ikisi de itibar kaybetmektedir.

Rivayetle kıraatı tayin veya tercih etmenin kriteri

Doğrusu şu ki, kıraat farklılığı konusunda, bir kıraat dışında tüm kıraatlar cümle veya ifade bakımından kesin sünnete aykırı ve örfle uzlaştırılmaz ise kesin sünnetten, sözkonusu kıraatın sahih ve diğer kıraatların bâtil olduğu anlaşılabilir. Aynı şekilde, meşhur, Müslümanlar arasında yaygın ve reddedilmeyen kıraata aykırı olmayan mütevatir veya muteber rivayet eğer bir kıraatı beyan ediyorsa o, söz konusu kıraatın sahih ve onun dışındakilerin bâtil olduğunun delili sayılabilir. Fakat bu iki durum dışında rivayetlerle bir kıraatın sahih, diğer kıraatların ise bâtil olduğu ispatlanamaz. Dolayısıyla eğer bir yerde çok sayıda rivayet şu anki mushafta kaydedilmiş kıraat dışında bir kıraatın sahih olduğuna delalet ediyorsa Müslümanlar arasında yaygın ve meşhur kıraata aykırı olduğunda sadece onu kabul etmek ve mushafta kaydedilmiş kıraatı hatalı görmek mümkün değildir. Bilakis ya orada durmak ya da o ikisini uzlaştıracak bir izah gerekir. Sonuç itibarıyla bu konuda rivayetlerin etkisi, eğer onları sahih biçimde uzlaştıracak bir izah ve şu anki mushafta kayıtlı bir kıraat yoksa eldeki mushafın kıraatını kabul etmeye engel olarak duraklamaya yol açacaktır.

⁹⁴⁰ Bu rivayetlerin bir örneği, Ebu Basir'den güvenilir senedle İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) rivayet edilmiş hadistir:

”سألتها عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال عليه السلام لا، حتى تغتسل“

(Hürr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 2, s. 573, bab 27, ebvab hayz, hadis 6), Aynı babta 7. hadis de bu mevzuyla delalet etmektedir.



Mesela “*أَلِ يَاسِينَ*”⁹⁴¹ ayetini Nafi, İbn Amir ve Yakub “*أَلِ يَاسِينَ*” şeklinde kıraat etmiştir.⁹⁴² İbn Cezeri⁹⁴³ bu kıraatı söz konusu kişilerden naklettikten sonra şöyle demiştir: “*و كذا رسمت في جميع المصاحف*”⁹⁴⁴ (Bütün mushaflarda böyle yazılmıştır.) Eğer bu söz doğruysa İbn Cezeri’nin çağındaki mushaflarda bu kıraatın kaydedildiğini göstermektedir. Her halükarda çok sayıda rivayet “*أَلِ يَاسِينَ*” kıraatının sahih olduğuna delalet etmektedir. Bu rivayetleri hem Şîi ulema, hem de Sünnî ulema kendi kitaplarında nakletmiştir. Ehl-i Sünnet’ten Hakim Haskanî *Şevahidu’t-Tenzil*’de yedi rivayet zikretmiştir.⁹⁴⁵

El-Mu’cemu’l-Kebir’de Taberanî, *Mizanu’l-İ’tidal*’de Zehebî, *Lisanu’l-Mizan*’da İbn Hacer Askalanî, *Mecmeu’z-Zevaid*’de Heysemî, *Ma Nezele mine’l-Kur’an fi Ali*’de Ebu Nuaym, *Savaiku’l-Muhrika*’da İbn Hacer Heytemî, *el-Kâmil fi’d-Duafa*’da İbn Adiyy, *Fedailu’l-Ehli’l-Beyt*’te Yahya b. Muvaffak Billah gibi kişiler de bu rivayetlerin bazılarını kitaplarında yer vermişlerdir.⁹⁴⁶ Şia’dan Allame Meclisî *Biharu’l-Envar*’da bu rivayetlerden on iki tanesini *Uyunu Ahbari’r-Rıza* (a.s) , *Meani’l-Ahbar*, *Emali’s-Saduk*, *Tefsiru’l-Kummî*, *Tefsiru Furati’l-Kufî* ve *Kenzu Camii’l-Fevaid* gibi kitaplardan derlemiştir.⁹⁴⁷ Seyyid Haşim Bahrani *Tefsiru Burhan*’da *Biharu’l-Envar*’ın rivayetlerine ilaveten Tabersî’nin *İhticac*’ından bir rivayet zikretmiştir.⁹⁴⁸ Bu rivayetlerden on bir tanesi (Hazret-i Ali’den [aleyhisselâm] dört rivayet, İbn Abbas’tan beş rivayet⁹⁴⁹, İmam Rıza’dan [aleyhisselâm]

⁹⁴¹ Saffat 130.

⁹⁴² *El-Neşru fi’l-Kıraati’l-Aşere*, c. 2, s. 269; Tabersî şöyle buyurmuştur:

“و قرأ ابن عامر و نافع و أويس عن يعقوب بفتح الالف و كسر اللام المقطوعة من ياسين و الباقون ”إلياسين“ بكسر الالف و سكون اللام موصولة بياسين”

(*Mecmeu’l-Beyan*, c. 8, s. 456).

⁹⁴³ İbn Cezeri adıyla meşhur imam, hafız Ebulhayr Muhammed b. Muhammed Dimeşki (vefatı hicrî 833) Şam Emevi camiinde kıraat ilmi üstadıydı. *El-Neşru fi’l-Kıraati’l-Aşere* kitabının müellifidir. (Bkz: İbn Cezeri, *El-Neşru fi’l-Kıraati’l-Aşere*, c. 1, s. 4-5, Ali Muhammed Zeba mukaddimesi).

⁹⁴⁴ A.g.e., c. 2, s. 269.

⁹⁴⁵ Bkz: Hakim Haskanî, *Şevahidu’t-Tenzil*, c. 2, s. 165-170, hadisler 791-797.

⁹⁴⁶ Bkz: A.g.e., s. 166, dipnot.

⁹⁴⁷ Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 23, s. 167-170.

⁹⁴⁸ Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 4, s. 34, hadis 12.

⁹⁴⁹ Bahrani, a.g.e., hadisler 2, 4, 10 ve 11; Meclisî, a.g.e., hadisler 3, 4, 9, 10 ve 12; H - kim Haskani, a.g.e.

bir rivayet⁹⁵⁰, Ebi Malik'ten bir rivayet⁹⁵¹) “آلِ يَاسِينَ” kıraatı kesin ve mefruğ anı⁹⁵² sayılmıştır. “يَاسِينَ” Hazret-i Muhammed'le (s.a.a) ve “آلِ يَاسِينَ” Âl-i Hazret ile tefsir edilmiş ve bu ayetin, Ehl-i Beyt (a.s) için seçkin bir fazilet olduğuna dikkat çekilmiştir. Bir rivayette iki senedle Ömer b. Hattab'tan, bu ayeti “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَس” okuduğu nakledilmiştir.⁹⁵³ Tabersî'nin, Muhammed Hımyerî'den, Âl-i Yasin ziyaretini okuma hakkında İmam-ı Zaman'ın (a.f) nahiye-i mukaddesesinden naklettiği tevkide de Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğu belirtilmiştir: “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَس”⁹⁵⁴

Her ne kadar bu rivayetlerin çokluğu, bu rivayetlerin nakledilmesinde Şia ve Ehl-i Sünnet'in ittifakı ve diğer karine ve şahitler dikkate alındığında şu anki mushafta kayıtlı kıraata aykırı olsa da onun sahihliğini aşikâr kabul etmek ve eldeki mushafta kayıtlı kıraatı kesin olarak hatalı saymak mümkün değildir. Çünkü o rivayetler çok olsa da, Sünni ve Şii ulema onu nakletse de⁹⁵⁵, bu kıraat Kur'an'ın şu anki hattına daha uygun gözükse de ve İbn Cezerî geçmişteki mushaflarda bu hatın bulunduğu bahsetse bile elimizdeki mushafta kayıtlı olan kıraat da Müslümanlar arasında meşhur ve yaygındır ve ayetlerin siyakiyla bağdaşmaktadır. Öyleyse burada duraklamak gerekir ve bu iki kıraattan hiçbirini, o rivayetler ile meşhur kıraat arasında sahih ve akla uygun bir uzlaştırma izahı mevcut olmadıkça kesin olarak Kur'an'ın gerçek kıraatı görmemek lazımdır. Uzlaştırma izahını yaparken sahih kıraatın şu anki mushafın kıraatı olduğu ve bu ayetten, zâhir ve siyaka uygun mananın murad edildiği

⁹⁵⁰ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 23, s. 167, hadis 1; Bahrânî, *el-Burhan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 34, hadis 6.

⁹⁵¹ Meclisî, a.g.e., hadis 8; Bahrânî, a.g.e., hadis 3; Hakim Haskanî, *Şevahidu't-Tenzil*, c. 2, s. 167-168, hadis 797.

⁹⁵² Mefruğ anı: Gerçekleşmiş, tamamlanmış. (*Logatname-i Dehhoda / Çev.*)

⁹⁵³ Meclisî, a.g.e., hadis 11; Bahrânî, a.g.e., hadisler 5 ve 9.

⁹⁵⁴ Tabersî şöyle buyurmuştur:

”و عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه قال خرج التوقيع من الناحية المقدسة حرسها الله - بعد المسائل - بسم الله الرحمن الرحيم ... اذا اردتم التوجه بنا الى الله و الينا فقولوا كما قال الله تعالى سلام على آل يس“

(Tabersî, Ahmed b. Ali b. Ebi Talib, *el-İhticac*, c. 2, s. 315-316).

⁹⁵⁵ Burada maksat, sadece Şii ulemanın bu rivayetleri nakletmediği, bilakis Ehl-i Sünnet ulemasından bir grubun da aynı rivayetleri naklettigiğidir.



söylenebilir. Yani zâhiren Allah'ın peygamberlerinden biri olan İlyas'a selam edilmektedir. Bir de bâtinî manası vardır. O da Âl-i Yasin'e, yani Âl-i Muhammed'e (s.a.a) selamdır. “آلِ يَاسِينَ” kıraatına delalet ettikleri var-sayılan rivayetler aslında bu bâtinî manayı beyan etmektedir, “آلِ يَاسِينَ” kıraatını değil. Çünkü bu rivayetlerin çoğunda “آلِ يَاسِينَ” kıraatı belirtilmemiştir. Aksine bu ayet için açıklanmış manadan, bu kıraata delalet ettikleri sonucu çıkarılmıştır. Bu mana uzlaştırma izahıyla bağdaştığından bu uzlaştırmanın doğruluğu uzak ihtimal görünmemektedir.⁹⁵⁶

Bu kıraatı açıklayan rivayetler, Ömer b. Hattab'ın bu ayeti “سَلامَ عَلَى آلِ يَسٍ” şeklinde kıraat ettiğini anlatan rivayet gibilerinin, sened zaafına ilave-ten, ayetin mana ve maksadını açıklamayı kastettiğine hamledilebilir. Yani ayetin bâtinî manasını bu ifadeyle beyan etmiştir. Öyleyse bu uzlaştırma izahı ve bu mana rivayetler için kabul edilirse şu anki mushafın kıraatı itirazsız ve makbul olur. Eğer kabul edilmezse, söylendiği gibi orada durmak gerekir.

Kavramların açıklanması

Kur'an-ı Kerim'in kavramları iki gruptur:

1) Kullanımları Arapça konuşanların diyaloglarında yaygın ve çokça görülen kavramlar. Bireyler, onları sıkça kullandıklarından manasına aşı-nadırlar.

2) Diyaloglarda kullanılmayan veya çok az kullanılan, bunun sonu-cunda da manasını çoğu kişinin bilmediği kavramlar.

Bu tür kelimeler “garibu'l-Kur'an” veya “müşkulu'l-Kur'an” ifade-siyle zikredilmektedir. İkinci grup kavramların açıklanması gerektiğinde

⁹⁵⁶ Mesela söz konusu rivayetlerden biri, İmam Ali'den (aleyhisselâm) bu rivayet ha - kında nakledilmiştir: “يس محمد صلى الله عليه و آله و نحن آل يس” (Bahranî, *el-Burhan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 33, hadis 1). Bu rivayet hem “سَلامَ عَلَى آلِ يَسٍ” kıraatına uygundur, hem de şu anki mushaftaki kıraata. Dolayısıyla onun bâtinî ma-nasının “سَلامَ عَلَى آلِ يَسٍ و آلِ مُحَمَّدٍ” olması münasiptir. Aynı şekilde Âl-i Yasin ziyaret rivayetlerinde Allah Teâlâ'nın “سَلامَ عَلَى آلِ يَسٍ” buyurduğunun belirtilmesi konusunda, kastedilenin, ayetin tevili ve bâtinî manası olduğu söylenebilir.

hiç tereddüt edilmemiştir ve zaten yoktur.⁹⁵⁷ Birinci grupla ilgili olarak kimileri, bu grup kelimelerin araştırma ve açıklamaya ihtiyaç duymadığını düşünebilir. Fakat *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'daki ikinci kaide açıklanan noktalar⁹⁵⁸ hesaba katıldığında birinci grup konusunda incelemelerin gerektiği anlaşılabacaktır.

Birincisi, o kavramların nüzul zamanında da bugün anlaşılan manaya mı geldiği, yoksa başka bir anlam mı taşıdığı araştırılmalıdır. İkinci durum sözkonusuysa nüzul zamanındaki anlamları bulunmalıdır.

İkincisi, bu kelimelerin hakiki manası veya kullanıldıkları anlamın insanların bildiği ve tanıdığı anlama özgü mü olduğu, yoksa başka anlamı da mı bulunduğu araştırılmalıdır. Çünkü başka anlamı da olabilir ve Kur'an'da da o anlam kullanılıyordur. Bu ihmal edilirse Kur'an'ın anlamına ulaşılabilmesi sonucunu doğuracaktır.

Üçüncüsü, bu kelimelerin geçtiği yerde Kur'an'daki hakikatin mevcut bulunup bulunmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü içlerinden bazıları, Kur'an-ı Kerim'deki kullanım çokluğu nedeniyle örfteki anlamı dışında başka bir anlam ve konuda Kur'an'daki hakikat biçiminde de geçiyor olabilir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an dilinde bir lafız, kullanım çokluğundan kaynaklanan kesinleşme durumuyla hakikatin bir başka anlamına da gelebilir ve sonuç itibarıyla de Kur'an-ı Kerim'de nerede karinesiz geçiyorsa orada örfteki hakikatin değil, Kur'an'daki hakikatin manasını taşıyor olabilir. Bu sebeple gerekli işlerden biri, müfessirin ayetlerdeki kavramları

⁹⁵⁷ Bu sebeple İslâm'ın ilk çağlarından itibaren bazı âlimler bu tür kelimeleri açıklamak için "garibu'l-Kur'an" kitapları yazmışlardır. "Garibu'l-Kur'an" yazarlarından biri, İmam Seccad (aleyhisselâm), İmam Bakır (aleyhisselâm) ve İmam Sadık'ın (aleyhisselâm) ashabından olan Eban b. Tağlib'tir. (Vefatı hicrî 141). Gerçi onun *Garibu'l-Kur'an*'ı elimizde yoktur ama Şeyh Tusi, Ağabozorg Tehranî vs. gibi ricâl âlimleri ve kitabiyatçılar bu kitabı bildirmişlerdir. (Bkz: Hoî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, c. 1, s. 144 ve 147; Ağabozorg Tehranî, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, c. 16, s. 46-47, sayı 192). Kimileri onu ilk "garibu'l-Kur'an" olarak tanıtmıştır. (Bkz: A.g.e., s. 47). Fakat ondan önce de "garibu'l-Kur'an"lar da bildirilmiştir. Mesela Abdullah b. Abbas'ın (vefatı hicrî 68) *Garibu'l-Kur'an*'ı, Ata b. Ebi Rebah Eslem Kureşî'nin (vefatı hicrî 114) *Garibu'l-Kur'an*'ı, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn'in (vefatı hicrî 122) *Garibu'l-Kur'an*'ı. (Bkz: Gulamî, *Fereculah*, "Kitabşinasi-yi garibu'l-Kur'an", *Beyyinat* dergisi, sayı 7, s. 191). "Kitabşinasi-yi garibu'l-Kur'an" başlıklı makalede, "garibu'l-Kur'an" mevzuunda 339 kitap tanıtılmıştır. (Bkz: A.g.e., sayı 7, s. 185-195 ve sayı 8, s. 170-179).

⁹⁵⁸ Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 81-86.



açıklamasıdır; ister garip, müşkül ve aşina olunmayan kavramlar olsun, ister diyaloglardaki kullanımı yaygın ve meşhur olan, anlamı da bilinen ve tanınan kavramlar olsun.

Allame de ayetleri tefsir ederken kavramları izaha koyulmuştur. Fakat onun tefsir metodu, bazı ayetleri tefsir ederken kavramların manasına hiçbir şekilde girmeme ve bazı ayetleri tefsir ederken de açıklanmasına ihtiyaç gördüğü kimi kelimeleri izah etme biçimindedir. Kelimelerin anlamını açıklarken bazen örf, bazen lugatçıların sözüne, bazen de şiirlere istinat etmekte; kimi zaman da hiçbir şeye dayanmadan kelimeler için bazı anlamları zikretmektedir. Bazı yerlerde kelimelerin manasına ulaşmak için içtihad etmekte; lugatçıların ve bazı müfessirlerin onların anlamı hakkındaki sözünü eleştirmektedir. Bazen ayetlere dayanarak manayı beyan etmekte ve başkalarının zikrettiği manayı yanlışlamaktadır. Kimi yerlerde Kur'an'daki hakikate -yani Kur'an-ı Kerim'de kullanım çokluğu sonucunda lugat ve örf anlamı dışında hakikat olmuş kelimelere Kur'an'daki örf adı altında işaret etmektedir. Şimdi kavramları açıklama zemininde onun tefsir metodunun özelliklerini *el-Mizan*'dan örnek ve şahitleri belirterek birkaç başlık altında aktaracağız.

Tüm kavramların anlamını açıklamama

Hamd suresinin tefsirinde;

“اسم. الله. رحمت. رب. عالمين. مالك. ملك. هدايت. صراط” kelimelerinin manasını açıklamış⁹⁵⁹, fakat “يوم. دين. نستعين. المستقيم. الذين. انعمت. المغضوب و الضالين” kelimelerinin manasını izah etmemiş ve bu kelimeleri örfteki anlamıyla izahına bırakmıştır.⁹⁶⁰ Bakara suresinin ilk beş ayetini tefsir ederken sadece üçüncü ayet içinde “ایمان” ve “غیب” kelimelerinin manasını özellikle açıklamıştır.⁹⁶¹ Bu birkaç ayetteki “ريب. ينفقون. يوقنون” gibi diğer kavramların manasına ise hiçbir şekilde işaret etmemiştir. Bu metod tefsirin sonuna kadar sürmektedir.⁹⁶² Tabii ki bu kelimelerin hepsi veya bir kısmını

⁹⁵⁹ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 28 ve 34.

⁹⁶⁰ Bkz: A.g.e., s. 15-22, 28-38.

⁹⁶¹ A.g.e., s. 45.

⁹⁶² Örnek olarak, Tur suresinin tefsirinde 2, 4, 5, 7, 8, 11, 14, 15, 19, 24, 25, 29, 31, 34-36, 39, 43, 46-49. ayetlerdeki kavramların izahına girmemiştir. (Bkz: A.g.e., c.

ya da türdeşlerini, o kelimeleri veya türdeşlerini içeren diğer ayetleri tefsir ederken açıklamış olma ihtimali vardır, ama hiçbir yerde izah etmemişse onların manasını açık ve izaha muhtaç görmediği anlaşılmaktadır.

Örf ve lugata dayanmak

- Âdem'in (a.s) , biri diğerini öldüren iki çocuğunun (Habil ve Kabil) öyküsüyle ilgili ayetleri tefsir ederken ⁹⁶³“فَأَضْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ” cümlesinin izahında şöyle buyurmuştur: “Ekseriya bu cümleden onu gece öldürdüğü sonucu çıkarılmıştır. Fakat bu çıkarım doğru değildir. Çünkü ⁹⁶⁴أَضْبَحَ kelimesi asli anlamı itibariyle bu noktayı ifade etse de örf onu t - rediği köke riayet etmeksizin ⁹⁶⁵صار (oldu, vuku buldu) manasına kullanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu tür kullanımlar çoktur.”⁹⁶⁴

- “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”in tefsirinde “اسم”in manasını açıklarken şöyle buyurmuştur: “İsim, müsemmaya (isimlendirilene) delalet eden bir lafızdır. Alamet manasına ⁹⁶⁶سِمَةً'dan veya yükseklik manasına ⁹⁶⁷سُمُو'dan türemiştir. Her halükarda lugat ve örfün ondan anladığı mana, delalet eden lafızdır ve bunun gereği de müsemmanın (isimlendirilenin) dışındaki şeydir.”⁹⁶⁵ Bu cümlede örf ve lugata, birçok yerde de Ragıb İsfehani'nin sözüne istinat edilmiştir. Mesela ⁹⁶⁶“وَمَا دُبِجَ عَلَى النَّصْبِ” ayetini tefsir ederken Ragıb'tan şöyle aktarmıştır: “Herşeyin nasbı, onu farkedilecek biçimde ve yükseğe yerleştirmektir; mızrak, bina ve [yerdeki] taşın dikilmesi gibi. ⁹⁶⁷نصيب, bir şeyin üzerine nasbedilen taştır. Çoğulu nesaib ve nusub şeklindedir. Arapların taptuğu ve üzerlerine [hayvan] kestikleri taşlar vardı. [Allah] şöyle buyurmuştur: ⁹⁶⁸كَانَتْهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفُضُونَ (Adeta dikilmiş taşlara koşar gibi). Yine şöyle buyurmuştur: ⁹⁶⁹دُبِجَ عَلَى النَّصْبِ (dikili taşlara kesilen)”⁹⁶⁸ Yine ⁹⁶⁹“وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ” cümlesini ve Maide surresinin 10, 12, 14, 19 ve 22. ayetlerini tefsir ederken;

19, s. 6-24, belirtilen ayetlerin tefsirinin zeylinde).

⁹⁶³ Maide 30.

⁹⁶⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 306.

⁹⁶⁵ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 17.

⁹⁶⁶ Maide 3.

⁹⁶⁷ Mearic 43.

⁹⁶⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 165.

⁹⁶⁹ Maide 3.



“قسم. استقسام. كمال. تمام. جحيم. نقيب. غرى. الغراء. اغريت. فتور. جبر. اجل” manasını açıklarken onun sözünü nakletmiştir. Konuyu uzatmamak için sadece referanslarını zikretmekle yetineceğiz.⁹⁷⁰

Aynı şekilde, müellif, İbn Esir'in *el-Nihaye'si*⁹⁷¹, Cevheri'nin *el-Sıhahı*⁹⁷², İbn Manzur'un *Lisanu'l-Arabı*⁹⁷³, Firuzabadi'nin *Kamusu'l-Muhit'i*⁹⁷⁴, Feyyumi'nin *el-Misbahu'l-Münir'i*⁹⁷⁵, Halil'in *el-Aynı*⁹⁷⁶ diğer lugat kitaplarından kitap veya müellifin adını belirterek ve yine Zemahşeri⁹⁷⁷, Tabersi⁹⁷⁸ ve Müberred⁹⁷⁹ gibi edip müfessirlerden kavramların manalarını nakletmiş ve bazı yerlerde de eleştirmiştir. Bazen de “قيل” (denildi ki) ifadesiyle kimi kelimelerin manasını açıklamıştır.⁹⁸⁰

Dayanak kullanmaksızın mananın zikredilmesi

- Birçok yerde kelimelerin manasını lugat veya örfe, şiir veya nesire, ayet veya rivayete dayanmaksızın beyan etmiştir. Mesela:

⁹⁷⁰ Bkz: A.g.e., s. 166, 179, 238, 239, 241, 252, 290 ve 314. Ragıb'ın sözüne dayandığı diğer yerler için bkz: aynı cilt, s. 163 (يَجْرِمَنَّكُمْ'un manası); c. 6, s. 11 (ولّى'nin manası); s. 15 (حزب'in manası), s. 27 (هزواً ve لعياً'in manası), s. 28, (تَنْقُمُونَ'un manası), s. 50 (يَعْصِمَكَ'nin manası), s. 106 (لا تَحْرَمُوا ve احل'nun manası); c. 7, s. 17 (قرن ve مدراراً'nin manası), s. 20 (للبسنا'nin manası), s. 24 (حاق'in manası); c. 10, s. 66 (يُمْكِرُونَ'un manası); c. 11, s. 50 (لا تَزْكُنُوا'nun manası); c. 20, s. 365 (ايلاف'in manası).

⁹⁷¹ Bkz: A.g.e., s. 204 (طعام'in manası).

⁹⁷² Bkz: A.g.e., c. 1, s. 24 (نَعْبُدُ'nun manası) ve s. 34 (اهدنا'nin manası); c. 3, s. 9 (الفرقان'in manası); c. 5, s. 227 (غائط'in manası); c. 11, s. 50 (لا تَزْكُنُوا'nun manası). Bazı yerlerde de rivayetlerdeki kavramların manasını Cevheri'nin görüşüne istinat ederek açıklamıştır. Mesela c. 2, s. 254; c. 4, s. 149 ve 220.

⁹⁷³ Bkz: A.g.e., c. 4, s. 301; c. 5, s. 32, 204; c. 11, s. 50, 102 ve 191; c. 13, s. 138 ve 397.

⁹⁷⁴ Bkz: A.g.e., c. 10, s. 271; c. 13, s. 302 ve 309; c. 14, s. 43.

⁹⁷⁵ Bkz: A.g.e., c. 9, s. 223; c. 11, s. 50; c. 17, s. 328.

⁹⁷⁶ Bkz: A.g.e., c. 5, s. 304.

⁹⁷⁷ Bkz: A.g.e., c. 11, s. 101.

⁹⁷⁸ Bkz: A.g.e., c. 20, s. 358 ve 370; c. 10, s. 66; c. 5, s. 306; c. 19, s. 15, 19 ve 21.

⁹⁷⁹ Bkz: A.g.e., c. 7, s. 151.

⁹⁸⁰ Mesela “و الطور” un tefsirinde (Tur 1) şöyle buyurmuştur:

”قيل: الطور مطلق جبل وقد غلب استعماله فى الجبل الذى كلمه الله عليه موسى عليه

السلام“ (a.g.e., c. 19, s. 6)

- ⁹⁸¹”رَبِّ الْعَالَمِينَ“ cümlesinin tefsirinde “رَبِّ”ın manasını açıklarken şöyle buyurmuştur: “فالرب هو المالك الذي يدبر أمر مملوكه” (Rab, sahip olduklarının işini idare eden mâliktir).

- ⁹⁸²”الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ cümlesinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “فهما من الرحمة وصف انفعالي و تأثير خاص يلم بالقلب عند مشاهدة من يفقد و يحتاج الى ما يتم به امره”

(Bu ikisi [vasıf] rahmettir [kelimesinden alınmıştır]. Rahmet, edilgen bir sıfattır ve bir kimsenin yoksun olduğu veya kendisini kemale erdirecek bir şeye muhtaç bulunduğu görüldüğünde kalpte meydana gelen özel etkidir.)

- ⁹⁸³”الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ“ cümlesinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “الايمان تمكن الاعتقاد فى القلب... الغيب خلاف الشهادة و منطبق على ما لا يقع عليه الحس”

(İman, itikadın kalbe yerleşmesidir... Gayp, şahitliğe aykırıdır ve hissedilemeyen herşeye uyar).

Pek çok kavramı açıklarken bu metoda göre davranmıştır. Sözün uzamasından çekindiğimiz için bu yerlerden bazılarının kaynaklarına değinmekle yetineceğiz.⁹⁸⁴

⁹⁸¹ Fatiha 2.

⁹⁸² Fatiha 1.

⁹⁸³ Bakara 3.

⁹⁸⁴ Bkz: A.g.e., c. 20, s. 356 (خُسْر'un manası), s. 359 (تَطْلُعْ, الْمُوقَدَّة, تَلْبِذَن, الْمُوقَدَّة, تَطْلُعْ)nin manası), s. 360 (مُؤَصَّدَة'un manası), s. 362 (عَصْف مَأْكُول'un manası), s. 368 (مَلِك'ın manası), s. 22 (شَائِنَكَ'nin manası); c. 1, s. 55 (يَخْضُ, المَاعُون'un manası), s. 56 (يُخَادِعُونَ'un manası), s. 157 (عُقُود'un manası), s. 156 (شَعَائِر'in manası), s. 163 (شَنَان'in manası), s. 164 (الْمُنْحَقَة'un manası), s. 165 (النَّطِيحَة)nin manası), s. 224 (الْكَعْبِينَ'in manası), s. 298 (فَتَقَبَّلَ, نَبَأٌ, قُرْبَانًا, فَتَقَبَّلَ)nin manası); c. 7, s. 51 (أَكِنَّةً وَقِرَاءً)nin manası).



Kelimelerin manasında içtihad

Müellif birçok yerde kelimelerin manasına ulaşmak için içtihad etmiştir. Lugat bilginlerinin veya müfessirlerin sözünü nakletmekle yetinmemiş, bilakis onları eleştirip kendisi başka bir manayı tercih etmiştir. Pek çok yerde ayetlere istinat ederek bir manayı tercih etmiş ve bazen de kavramları açıklarken rivayetlere ve Arap şiirine dayanmıştır. Mesela “إِنَّاكَ نَعْبُدُ”⁹⁸⁵ cümlesinin tefsirinde “عبد”e memluk (bir başkasının mülkiyetindeki) insan manası vermiş ve onu “إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا”⁹⁸⁶ ayetine istinat ederek şuur sahibi her varlığa genelleştirmiştir. İbadetin bu kelimedenden türedildiğini belirtmiş ve bundan, “ibadet”in, yani kulluğun, kendini rabbi için memluk konumunda görmek olduğu sonucunu çıkarmıştır. Bunun üzerine, ubudiyete “huzu”⁹⁸⁷ manası veren Cevherî’nin *Sıhah*’taki görüşünü tenkit etmiş ve şöyle buyurmuştur: “Bu, lafza mana verme babında onun manasının mecburi sonucudur. Yoksa huzu lâm ile, ibadet ise kendiliğinden geçişli fiildir.”⁹⁸⁸

- “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”⁹⁸⁹ cümlesinin tefsirinde, hidayetin, kendiliğinden ikinci mefule geçişli olduğu yerde istenilen şeye ulaştırmak manasına geldiğini ve “إِلَى” ile geçişli olduğu yerde de yolu göstermek anlamına geldiğini söyleyenlerin sözünü eleştirmiş ve Cevherî’nin bu konudaki “Hidayetin iki mefule geçişli olması Hicaz ehlinin lugatı, *إِلَى* harfiyle ikinci mefule geçişli olması ise Hicaz dışındakilerin lugatıdır” görüşünü aşikâr kabul edip şöyle buyurmuştur: “Doğrusu şudur ki, hidayetin manası geçişlilik ihtilafıyla farklılaşmamaktadır.” Sözünün sonunda ise şu sonuca varmıştır: Hidayet maksada delalet ve onu göstermek veya yolu göstermek demektir. Bu da bir tür istenilen şeye iletmek olmaktadır.⁹⁹⁰

- “وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حُلًّا لَكُمْ”⁹⁹¹ ayetinin tefsirinde başta şöyle buyurmuştur: “طعام, kelimenin kökü itibariyle [insan için] beslenme ve gıda almayı sağlayan herşeydir.” Fakat bununla yetinmemiş ve “طعام”dan

⁹⁸⁵ Fatiha 5.

⁹⁸⁶ Meryem 93.

⁹⁸⁷ Alçakgönüllülük (Logatname-i Dehhoda / Çev.).

⁹⁸⁸ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 24.

⁹⁸⁹ Fatiha 6.

⁹⁹⁰ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 34.

⁹⁹¹ Maide 5.

muradın buğday ve diğer hububat olduğunu söyleyen kimselerin görüşünü zikredip bir grup lugat yazarının (İbn Manzur, Halil, İbn Esir) sözünü bunun için şahit göstermiş ve bu mananın rivayetlere girdiğine işaret etmiştir. Rivayet bahsinde bu manaya delalet eden rivayetlere değinerek şöyle buyurmuştur: “Görüldüğü gibi rivayetler, bu ayette helal edilmiş ehl-i kitabın yiyeceğini hububat ve benzeri olarak tefsir etmektedir. Bu da, طعام lafzı mutlak ve karinesiz olduğunda delalet edilen manadır. Nitekim bu [طعام’ın anlamı] rivayetlerden ve asr-ı saadetten (İslâm’ın ilk asrı) nakledilmiş kıssalardan anlaşılmaktadır. Bu sebeple çoğu âlimimiz [ehl-i kitabın yiyeceği olarak] sadece hububat ve benzerlerinin ve bunlarla hazırlanmış yemeklerin helal olduğuna dair görüş belirtmişlerdir.” Daha sonra yaklaşık üç buçuk sayfa *el-Menar* sahibinin sözünü nakledip eleştirmiştir.⁹⁹² Bu ayetin tefsirinde طعام’ın üzerinde ittifak edilmiş manasıyla yetinmediği ve lugat yazarları ve rivayetlerin kelimelerinde içtihad ederek o anki örfün طعام lafzından anladığı anlamın dışında bir başka manaya ulaştığı anlaşılmaktadır.

”ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا“⁹⁹³ ayetini tefsir ederken şöyle buyurmuştur: “[عَفَوْا] kelimesi عَفُو’dan gelmektedir ve çokluk [ziyade] ile tefsir edilmiştir. Yani: [Daha sonra kötülüğün (zorluk ve çile) yerine güzelliği (ferahlık ve hoşluk) geçirdik. Nihayet belalar ve mihnetler neticesinde azalmış olan mal ve canları çoğaldı.] Fakat [müfessirler] söylememiş olsa da [عَفَوْا] kelimesinin etkiyi ortadan kaldırmak manasına عَفُو’dan gelmesi uzak ihtimal değildir; şairin sözünde geçtiği gibi: رُبَّ عَفَا الدَّهْرُ طَوْلًا فَاَنْمَحَى (Zamanın, yüksekliğini yok ettiği büyük imret ortadan kalkmıştır)” [Bu anlama uygun olarak ayetten] murad, onların, kendilerine verilmiş iyilik [ve nimetler] aracılığıyla geçmişteki kötü etkileri [ve belaları] yok ederek ortadan kaldırmakta olduklarıdır.”⁹⁹⁴

Bu kabil içtihadlar *el-Mizan*’ın diğer yerlerinde de görülmektedir. Sözü uzatmamak için bazılarının referanslarını zikretmekle yetineceğiz.⁹⁹⁵

⁹⁹² Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 204, 212-216.

⁹⁹³ A'raf 95.

⁹⁹⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 200.

⁹⁹⁵ Bkz: A.g.e., c. 6, s. 11-14 (ولی'in manasında içtihad); c. 11, s. 101-102 (نستيق'un m - nasında içtihad ve *el-Menar* yazarının bu konudaki görüşünü tenkit).



Kur'an'ın diğer ayetlerine istinat

Müellif bazı yerlerde Kur'an'ın diğer ayetlerine dayanarak kelimenin manasını veya özelliklerini açıklamış yahut başkalarının kelime için belirttiği manayı reddetmiştir. Mesela:

- “إِيَّاكَ نَعْبُدُ”⁹⁹⁶ cümlesinin tefsirinde “عبد”in, insan veya şuur sahibi her varlıktan sahip olunan şey manasını açıklarken;

“إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا”⁹⁹⁷ ayetine; ibadetin kibre aykırı ama şirkle biraraya gelebilir bir hakikat olduğunu açıklarken de “إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ”⁹⁹⁸ ve “وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا”⁹⁹⁹ ayetlerine istinat etmiştir.¹⁰⁰⁰

- “وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ”¹⁰⁰¹ ayetini tefsir ederken “امداد”ın manasını bir şeyi sürekli ve ardarda getirmek olarak belirttikten sonra şöyle buyurmuştur: “[امداد] hayırda kullanılmaktadır; مدّ’in şerde kullanılması gibi.” Bu konuda “وَنُمَدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا”¹⁰⁰² (Onun için devamlı ve ardarda azap getireceğiz.) ayetine dayanmıştır.¹⁰⁰³

- “فَمَنْ أَلَّهِ عَلَيْهِ وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ”¹⁰⁰⁴ ayetinin tefsirinde Ragıb’ın sözüne dayanarak “مَنْ”ye ağır (değerli ve kıymetli) nimet verme manası takdir ederek şöyle buyurmuştur: “Minnet etmek ve ağır nimet vermek [bazen] davranışla gerçekleşir ve bu da iyiliktir. [Bazen de] sözle olur ve bu da Allah Teâlâ dışındakiler için çirkindir.” Bu konuda; “يُؤْمِنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِلَّا مَعَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ”¹⁰⁰⁵

(Müslüman olmaları yüzünden sana minnet ediyorlar. De ki: Müslüman olmanız nedeniyle bana minnet etmeyin, bilakis eğer [imanınıza]

⁹⁹⁶ Fatiha 5.

⁹⁹⁷ Meryem 93.

⁹⁹⁸ Gafir 60.

⁹⁹⁹ Kehf 110.

¹⁰⁰⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 24 ve 25.

¹⁰⁰¹ Tur 22.

¹⁰⁰² Meryem 79.

¹⁰⁰³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 14.

¹⁰⁰⁴ Tur 27.

¹⁰⁰⁵ Hucurat 17.

sadıksanız, imana hidayet etmekle Allah size nimet verdi.) ayetine dayanmıştır.¹⁰⁰⁶

- ¹⁰⁰⁷“أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Defalarca tekrarlandığı üzere melekût, Kur'an örfünde, **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**¹⁰⁰⁸

ayetinden anlaşıldığına göre şeylerin Allah Teâlâ'ya yakın olan bâtınî çehresidir ve o çehreye bakmak yakın gerektirir.”¹⁰⁰⁹

- ¹⁰¹⁰“اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetinin tefsirinde, hidayetin, harf-i cer olmaksızın kendiliğinden ikinci mefule geçişli olduğu yerde istenilen şeye ulaştırmak manasına geldiğini ve “**إِلَى**” ile geçişli olduğu yerde de yolu göstermek anlamına geldiğini söyleyenlerin sözünü ¹⁰¹¹“يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ” ayetine dayanarak reddetmiştir.¹⁰¹²

- ¹⁰¹³“يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ” ayetinin tefsirinde, “**إِثْمٌ**” kelimesine zarar manası veren kimsenin sözünün yanlışlığını açıklarken şu ayetlere istinat etmiştir:

“وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا”¹⁰¹⁴

“فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ”¹⁰¹⁵

“أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ”¹⁰¹⁶

“لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ”¹⁰¹⁷

¹⁰⁰⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 15.

¹⁰⁰⁷ A'raf 185.

¹⁰⁰⁸ Yasin 82-83.

¹⁰⁰⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 348.

¹⁰¹⁰ Fatiha 6.

¹⁰¹¹ Gafir 38.

¹⁰¹² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 34.

¹⁰¹³ Bakara 219.

¹⁰¹⁴ Nisa 48.

¹⁰¹⁵ Bakara 283.

¹⁰¹⁶ Maide 29.

¹⁰¹⁷ Nur 11.



”وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ“¹⁰¹⁸

Sonra şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ’nın bu sözlerinde **اِثْم**’in zarar manasında kullanılmış olması mümkün müdür?”¹⁰¹⁹

- **”تَوَلَّى الشَّيْءَ“** ayetinin tefsirinde **”مَا وَلَا هُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا“**¹⁰²⁰ ayetinin tefsirinde **”تَوَلَّى الشَّيْءَ“** ye, bir şeyi kible yapmak gibi öne koymak manası vermiş ve;

”فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا“ ayetini şahit göstermiştir.¹⁰²¹

Kur’an örfünün dikkate alınması

Tefsirde gerekli işlerden biri de, her kelimenin manasını anlarken ve açıklarken Kur’an-ı Kerim’de de o kelimenin örf ve lugat manasının mı kastedildiği, yoksa başka bir anlamda mı kullanıldığını ve kelimenin o anlamda çokça kullanılması sonucunda o mana için dilde ve Kur’an örfünde hakikat mi oluştuğunu araştırmak ve incelemektir. Şu halde bir kelime hakkında böyle bir hakikat sabit olursa, herhangi bir karine bulunmaması durumunda ayetin zâhiri o hakikate bakılarak elde edilecek ve ayetin tefsiri buna göre yapılacaktır. *El-Mizan*’ın bazı bölümleri incelendiğinde bu tefsirin müellifinin de bu noktaya dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Çünkü Kur’an’ın bazı kavramları için o kelimenin lugat ve örf anlamı dışında bir mana açıklamış ve bunu, Kur’an’ın dil ve örfünde o kelimedenden kastedilen mana olarak zikretmiştir. Mesela:

”وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“¹⁰²²

(Size melekleri ve peygamberleri rab edinmenizi emretmez. Müslüman olduktan sonra size küfrü emreder mi?) ayetinin tefsirinde, hitabın, peygamberlere intisap ve onları takip iddiasında olan kimselerin tümüne yönelik olduğunu belirtmiş ve bu hitap karinesiyle bu ayetteki İslâm’ı bütün peygamberler nezdinde Allah’ın dini olan tevhid diniyle tefsir etmiştir. İslâm’ı Hazret-i Muhammed’in (s.a.a) dini görenleri de, Kur’an örfünde tüm peygamberlerin dini olan İslâm ile nüzul sırasında Müslümanlar arasında ortaya çıkan ıstılahi manadaki İslâm’ı birbirine karıştırmakla eleştirmiştir.¹⁰²³

¹⁰¹⁸ Nisa 111.

¹⁰¹⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 2, s. 194-195.

¹⁰²⁰ Bakara 142.

¹⁰²¹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 318.

¹⁰²² Âl-i İmran 80.

¹⁰²³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 3, s. 278 ve 279.

Bu ifadeden anlaşılmaktadır ki, ona göre İslâm'ın Kur'an örfündeki manası, Müslümanların örfünde anlaşılan manadan farklıdır. Kur'an örfünde İslâm, bütün peygamberlerin onu getirmek için gönderildiği dindir. Fakat Müslümanların örfünde Hazret-i Muhammed'in (s.a.a) getirdiği dinin özgün adıdır.

- Evlilik hakkındaki ¹⁰²⁴“فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” ayeti münasebetiyle açıkladığı bahsin içinde şöyle buyurmuştur: “Hulasa, mut'anın nikâh olması ve mut'a yapılmış kişinin zevce sayılması Kur'an örfünde ve sahabe ve tabiinden geçmiştekilerin dilinde hakkında tereddüt bulunmayan konulardandır. Nikâh ve izdivaç lafzının sürekli evlilik için kullanılır hale gelmesi Ömer'in yasağından ve insanlar arasında bu sünnetle amelin ortadan kalkmasından sonra olmuştur.”¹⁰²⁵

- ¹⁰²⁶“سَأَلْتُ أَهْلَ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ” ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Kur'an'ın buna benzer yerlerdeki örfünden anlaşıldığı kadarıyla ehl-i kitap Yahudiler ve Hristiyanlardır.”¹⁰²⁷

- ¹⁰²⁸“قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ عَلَيْهِمَا” ayetinin tefsiri içinde şöyle buyurmuştur: “Bu kitabın bazı yerlerinde geçtiği üzere¹⁰²⁹ Kur'an örfünde nimet [lafzı] nerede mutlak olarak [= kayıtlanmaksızın] geçmişse ondan murad ilahî velayettir. Öyleyse sözkonusu iki kişi Allah Teâlâ'nın evliyasındandı ve bu da [bu ayetteki] **خوف** la kastedilenin Sübhan olan Allah'tan korku olduğunun karinesidir. Çünkü Allah'ın evliyası O'ndan başkasından korkmaz.”¹⁰³⁰

- ¹⁰³¹“وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ” ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “**جَنِّ** kelimesi fetha ile **الْجَنِّ** den [gelmekte]dir ve [manası] istitar [= gizlenmiş] olmaktadır. Kur'an örfünde **جَنِّ**, tabiatı itibariyle duyularımıza gizli suur ve irade sahibi bir varlık türüdür.”¹⁰³²

¹⁰²⁴ Nisa 24.

¹⁰²⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 305.

¹⁰²⁶ Nisa 153.

¹⁰²⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 129.

¹⁰²⁸ Maide 23.

¹⁰²⁹ Bu yerlerden biri, c. 4, s. 62'de Âl-i İmran suresi 171. ayetin tefsiridir.

¹⁰³⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 291.

¹⁰³¹ En'am 112.

¹⁰³² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 321.



- ¹⁰³³“هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ” ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “تَأْوِيل، Kur’an örfünde, hüküm veya haber ya da başka bir şeyin güvenip dayandığı hakikattir. Tıpkı zâhirin bâtına, meselin mümessile güvenip dayanması gibi.”¹⁰³⁴

- ¹⁰³⁵“يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا” ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “سَاعَة، umumi muhakeme için [ölülerin] kaldırılma ve Allah’a geri döndürülme saatidir. Bu durumda السَّاعَة’daki elif ve lâm, ahdetme içindir. Velâkin Kur’an ve şeriat örfünde سَاعَة [lafzı] bu manadaki hakikat gibidir.”¹⁰³⁶

Zikredilen kavramların manasına ilişkin açıklamaları ister doğru olsun, ister olmasın her durumda buralardaki izahlarından, birincisi, bazı kelimelerin Kur’an’ın örf ve lisanında, örfteki ve lugattaki anlamından başka bir hakiki anlama sahip olabileceğine dikkat çektiği; ikincisi, Kur’an’ın bazı kelimeleri için böyle bir anlamı sabit gördüğü gayet net anlaşılmaktadır.

İnceleme

Kur’an’ın örfüne yönelmek, kelimelerin manasında içtihad, müfessirlerin görüşü ve lugatçıların sözüyle yetinmemek, Kur’an ayetlerine, rivayetlere, örf ve Arap şiirine istinat müellifin kelimeleri açıklarken izlediği tefsir metodunun kuvvetli noktalarındandır. Fakat onun metodunda kelimeleri açıklama sahasında bazı eksiklikler de göze çarpmaktadır. Şimdi bunlara işaret edeceğiz:

1. Açıklamaya girişmediği pek çok kelime izaha muhtaçtır veya en azından açıklanmaları sayesinde ayetlerin birçok noktalarına ve meselelere ulaşılabilir. Mesela Bakara suresinin ilk ayetlerini tefsir ederken ayetlerin anlamının net biçimde açıklığa kavuşması için “رَيْب” kelimesinin anlamı ve kuşku ile farkı, “يَقِيمُونَ”un anlamı ve namazı ikame etmekten murad, “صَلَاة”ın lugat manası ve şer’i ya da şeriatteki hakikati, “يُوقِنُونَ”un manası ve ilimle elde edilen yakinden farkı ve “الْمُفْلِحُونَ”un manası

¹⁰³³ A’raf 53.

¹⁰³⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’an*, c. 8, s. 135.

¹⁰³⁵ A’raf 187.

¹⁰³⁶ Tabatabaî, a.g.e., s. 370.

açıklanmalıdır. Aynı şekilde Bakara suresi 6 ve 7. ayetteki “**ختم**”, “**انذار**” ve “**ابصار**” kelimelerini açıklamanın ayetin manasını ortaya çıkarmada etkisi vardır. Fakat bu kelimeler konusunda hiçbir izah getirilmemiştir.

2. Kur'an'daki kelimelerin kullanılma şekli ve manalarını anlamanın yollarından biri, Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı yerleri araştırmaktır. Çünkü birçok yerde karinelere ve siyaka bakarak kelimenin kullanıldığı anlam ortaya çıkarılabilir ve bu yoldan bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığı anlaşılabilir. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin içtihad ekolü olan müellifin tefsir ekolü, kelimelerin anlamını açıklarken diğer yollardan daha çok bu yoldan yararlanmasını gerektirmektedir. Fakat *el-Mizan*'da yapılan araştırmayla müellifin her ne kadar bazı yerlerde kelimelerin manasını açıklarken veya kelimelerin bazı özelliklerini belirtirken ya da başkalarının beyan ettiği anlamı geçersiz sayarken Kur'an ayetlerine istinat ettiği görülecekse de tefsir ekolünün gerektirdiği biçimde kelimelerin anlamlarını açıklarken bu yolu kullanmamıştır. Kelimelerin Kur'an'daki kullanım yerlerinden sonuç çıkarmasına örnek, manayı lugatçıların sözüne dayanarak açıkladığı ve herhangi bir dayanak göstermeksizin anlamı zikrettiği yerden daha azdır. Galiba pek çok yerde kolaylık olsun diye ve işi hızlandırmak için kelimelerin ittifak edilmiş manasıyla ya da lugatçıların kavramlar için zikrettiği anlamla yetinmiştir.

3. Kavramları izah ederken zikredilen anlamın sırf iddia olmaması için muteber bir kaynak ve şahide dayanması gerekmektedir. Herhangi bir istinat olmaksızın -onu zikreden müfessirin dayanağı olsa bile- manayı belirtmeye dayanan tefsir, araştırmacılar için faydasız ya da az faydalı olacaktır. Çünkü dayanağı belirtilmediğinde araştırmacı onun doğruluk ve sağlamlığını inceleyemez. Bu sebeple, bu tefsirde pek çok yerde görüldüğü gibi lugat veya örfe, Arap şiiri veya nesrine, ayet veya rivayete dayanmaksızın anlamın belirtilmesi onun eksikliklerinden biridir.

4. Kur'an'ın bazı kavramlarına, şârinin ıstılahında veya Müslümanların örfünde lugat anlamından başka bir hakiki mana taşımasına rağmen lugattakine göre mana vermiştir. Mesela “**وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى**”¹⁰³⁷ cümlesindeki “**مُصَلًّى**” kelimesi “**صلاة**”tan ism-i mekândır ve “**صلاة**”

¹⁰³⁷ Bakara 125.



lugatta dua, ama şârinin ıstılahında veya Müslümanların örfünde namaz manasına gelmektedir. Allame “صلاة”¹⁰³⁸, hiçbir karine olmaksızın dua anlamında kabul etmiş ve sözkonusu cümleyi “İbrahim’in makamında dua için bir yer seçin” şeklinde yorumlamıştır. Buna karşılık “صلاة”ın şârinin ıstılahında veya Müslümanların örfünde özellikli ibadet manasına geldiğine hiçbir şekilde değinmemiştir.¹⁰³⁸ Hâlbuki bu tür kelimeler, Kur’an’daki kullanımlarında, eğer lugat manalarını tayine ve murad edileni anlamaya bir karine yoksa şer’i manasında veya Müslümanların örfündeki hakiki manada kabul edilir; dolayısıyla ayetler de buna göre tefsir edilmelidir. Bu eleştirinin, bu ayetin nüzulü zamanında “صلاة” lafzının Kur’an ıstılahında veya Müslümanların örfünde namaz için kullanıldığıнын ispatlanması durumunda geçerli olacağı ama böyle bir şeyin sabit olmadığı söylenemez. Çünkü bu ayet, Medenî sure olan Bakara suresinde geçmesi nedeniyle Peygamber’in (s.a.a) bisetinden on üç yıldan fazla bir süre geçtikten sonra nazil olmuştur. O zamanlar hiç kuşku yok “صلاة” lafzı Kur’an ıstılahında veya Müslümanların örfünde namaz için hakiki anlam taşıyordu. Zira o on üç yıl boyunca Müslümanlar günde beş kez namaz kılıyor ve “صلاة” kelimesini bu uygulama için kullanıyorlardı. Kur’an’da da “صلاة” lafzı defalarca bu anlamda kullanılmıştır. Bu durumda “صلاة” lafzının o sırada henüz bu anlamı ifade eden hakikat haline gelmememiş olması uzak ihtimaldir. Bunu teyid eden, hatta destekleyen de, rivayetlerde bu cümle-i kerimeden, tavaf namazını makamın yanında veya arkasında kılma sonucunun çıkarılması ve tavaf namazına ilişkin fûru hükümlerde bu cümleinin delil gösterilmiş olmasıdır.¹⁰³⁹ Fakihler de buna göre fetva vermişlerdir.¹⁰⁴⁰

5. Bazı yerlerde, kelimelerin bazı ayetlerdeki kullanımından yararlanılarak anlam için beyan edilen özellik tartışmaya açıktır. Mesela:

¹⁰³⁸ Şöyle buyurmuştur:

”و المصلى اسم مكان من الصلاة بمعنى الدعاء، أى اتخذوا من مقامه عليه السلام

مكانا للدعاء” (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 270)

¹⁰³⁹ Bkz: Bahranî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 151-152, hadisler 1-7.

¹⁰⁴⁰ Bkz: Necefî, Muhammed Hasan, *Cevahiru'l-Kelâm*, c. 19, s. 310; Halhali, Seyyid Rıza, *el-Mu'temed fi Şerhi'l-Menâsik* (Ayettullah Ho'nin *Muhadaratı*), c. 5, s. 36.

- ¹⁰⁴¹“وَنُمِّدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا” ayetine dayanarak şöyle buyurmuştur: “**امداد** hayır için, **مَد** ise şer için kullanılır.”¹⁰⁴² Gerçi Ragıb da “**امداد**” ve “**مَد**”den türemiş fiillerin Kur’an-ı Kerim’de kullanıldığı yerlerden bir kaçına dayanarak şöyle demiştir: “**امداد** daha çok sevilen şeylerde, **مَد** ise çirkin görülen durumlarda kullanılmıştır.”¹⁰⁴³. Müellif de bu fiileri içeren bazı ayetlerin tefsirinde Ragıb’ın sözünü delil göstermiştir¹⁰⁴⁴. Ama bu söz, “**امداد**”ın kullanıldığı yerlerle ilgili olarak doğru, fakat “**مَد**”le ilgili olarak doğru değildir. Çünkü Kur’an’da, “**مَد**”den türemiş fiillerin, nimetler ve Allah’ın varlığının alametleri gibi olumlu şeyler için de kullanıldığı yerlerin sayısı az değildir. Bu yerler şöyledir:

¹⁰⁴⁵“وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا” (O, yeryüzünü yayan ve üzerinde dağlar ve nehirler varedendir.)

¹⁰⁴⁶“وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ” (Zemini yaydık ve üzerinde sağlam dağlar serptik.)

¹⁰⁴⁷“أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا” (Rabbine [yaptığı işe] bakmadın mı; gölgeyi nasıl uzatıyor? İsteseydi onu sabit yapardı.)

- “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَغْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”¹⁰⁴⁸

Ayetinin tefsirinde, diğer ayetlerde tevilin kullanıldığı yerlere dayanarak Kur’an’ın tevilini, Kur’an’ın kaynağı, yani onun maârifinin alınacağı kaynak olarak tarif etmiş ve kelimeyi ayetlerin manası ve mefhumu olarak tarif edenlerin görüşünü yanlış bulmuştur. Hazret-i Hızır (a.s) ve

¹⁰⁴¹ Meryem 79.

¹⁰⁴² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 14.

¹⁰⁴³ Bkz: Ragıb, *el-Müfredat*, s. 465.

¹⁰⁴⁴ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 13, s. 66; c. 15, s. 301.

¹⁰⁴⁵ Ra'd 3.

¹⁰⁴⁶ Hicr 19, Kaf 7.

¹⁰⁴⁷ Furkan 45.

¹⁰⁴⁸ Âl-i İmran 7.



Hazret-i Musa (a.s) kıssasıyla ilgili ayetlerde¹⁰⁴⁹ “تأويل” kelimesiyle Hazret-i Hızır’ın (a.s) harici hakikat olan işlerindeki hikmet ve nihai hedef kasdedilmiş olduğundan; Yusuf suresinde bazı ayetlerde de¹⁰⁵⁰ rüya tabiri ve harici hakikatlerden olan nakledilen rüya konusunda kullanıldığından, zikredilen ayetteki Kur’an’ın tevilinden maksadın ayetlerin mana ve örneklendirilmesi olmadığı, bilakis tüm Kur’an ayetlerinin dayandığı harici hakikat olduğu sonucuna varmıştır.¹⁰⁵¹

Fakat **birincisi**, ayetlerde kelimelerin kullanıldığı yerler incelendiğinde her duruma mahsuh karinelerin yardımıyla ister hakiki, ister mecazi olsun kelimelerin Kur’an’da kullanıldığı anlamın öğrenilebileceği ama bu yolla kelimelerin manasını belirlemeye karine bulunmadığı yerlerdeki anlamına ulaşamayacağına dikkat edilmelidir. Çünkü diğer dillerde olduğu gibi Arapça’da da kelimelerin çok sayıda hakiki ve mecazi anlamı vardır. Genellikle Kur’an-ı Kerim’de mükerrer kullanılmış bir kelimede, manasını tayin için bir karine bulunmadığı yerde, diğer yerlerdeki anlamlar dışında bir anlam kastedilmiş olabilir. Bu sebeple manasını belirleyecek bir karinenin elde bulunmadığı yerde, anlamını tayin edecek karinenin olduğu diğer yerlerden kelimenin manası çıkarılamaz. Evet, kullanıldığı yerler incelenerek, kelimenin, özel bir anlamda çokça kullanılması neticesinde o duruma özgü kesinlik kazandığı görülüyorsa ve o mana, lafzın hakiki manası ise anlamının belli olmadığı ve manasını tayin için karine de bulunmadığı yerlerde de rasyonel bir ilke olan hakiki kökenine uygunluk uyarınca kelimeye aynı hakiki anlam verilebilir. Fakat kesinlik durumuna yol açan böyle birçok kullanım hali, Kur’an’daki pek çok kelime için sabit değildir. Çokça kullanılmaktan kaynaklanan kesinlik kazanmanın alameti, o kelimenin hiçbir karine olmaksızın kullanıldığı her yerde ona özgü anlamın akla gelmesidir. Böyle bir çağrışım, anlam ile ilgili olarak tevil kelimesinde müellifin zikrettiği şekilde gerçekleşmemektedir.

İkincisi, böyle bir anlamın çıkarıldığı kullanım yerleri rüya ve eylemdir, söz değil. Nasıl ki söz ile söz dışındaki şeyler arasında fark varsa,

¹⁰⁴⁹ Kehf 78 ve 82.

¹⁰⁵⁰ Yusuf 21, 41, 48, 61, 100 ve 101.

¹⁰⁵¹ Bkz: A.g.e., c. 3, s. 23-27, 46 ve 53.

sözün tevili ile sözün dışındakilerin tevili arasında da fark vardır. Eylem ve rüya, harici hakikatler olduklarından ve harici varlıkları bulunduğu-
dan bunların tevili de harici hakikat olacaktır. Fakat lâfzî veya yazılı var-
lık olan ve varoluş kökeni eylem ve rüyanın varoluş kökeninden ayrı olan
sözün tevili, lafızların mana ve mefhumuyla aynı kökenden olabilir. Söz
dışındaki şeylerin tevilinin, lafızların mefhum ve medlulleriyle aynı kö-
kenden olmaması doğaldır, ama sözün tevilinin de mefhumlarla aynı kö-
kenden olmaması nereden çıkmaktadır? Hulasa, harici varlığı bulunan ve
sözle aynı kökenden olmayan eylem ve rüyanın tevil hususiyeti, bir söz
olan Kur'an'ın tevilini kapsayacak biçimde genelleştirilemez.

Edebîyat kurallarının dikkate alınması

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da açıklandığı gibi, Kur'an tefsirinde ge-
rekli unsurlardan biri de edebîyat kurallarının dikkate alınmasıdır. Eğer
bu gözönünde bulundurulmazsa birçok yerde ayetlerin gerçek manasına
ulaşılamayacaktır.¹⁰⁵² Bu tefsirin çok kıymetli müellifi de ayetleri tefsir
ederken edebîyat kurallarını dikkate almış ve pek çok yerde bu kural-
ların gereklerine göre ayetlerin manasını açıklamış veya ayetlerden belli
noktaları çıkarmıştır. Örnek vermek gerekirse:

- “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ”¹⁰⁵³ ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “الرَّحْمَنُ
fa'lan [vezninde], çokluğa delalet eden mübalağa sigasıdır. الرَّحِيمُ ise fail
[vezninde], sâbit ve bâki oluştan delalet eden sıfat-ı müşebbehtir.¹⁰⁵⁴ Bu
sebeple الرَّحْمَن'in, mümin ve kâfir herkesi kapsayan çokça rahmete de-
lalet etmesi uygundur. Umumi rahmettir... الرَّحِيمُ ise [hususen] mümine
yönelik sürekli nimet, sabit ve kalıcı rahmete delalet etmektedir.... Bu ba-
kımından şöyle denmiştir: الرَّحْمَن mümin ve kâfire şamildir. الرَّحِيم ise mü-
minlere mahsustur.”¹⁰⁵⁵

Allame bu açıklamasında “الرَّحْمَن”ın mümin ve kâfirle ilgili genel ve
kapsayıcı olması, buna karşılık “الرَّحِيم”ın müminlere mahsus olmasını sarf
ilminin kurallarını dikkate alıp buna istinat ederek dile getirmiştir.

¹⁰⁵² Bkz: Babâî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 105 ve 106.

¹⁰⁵³ Fatiha 3.

¹⁰⁵⁴ Sıfat-ı müşebbehe: Nitelenen nesnenin anlamının geçici değil, kalıcı olduğunu ifade
eden sıfat. (Çev.)

¹⁰⁵⁵ Tabatabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 18-19.



- ¹⁰⁵⁶“إِيَّاكَ نَعْبُدُ” cümlesinin tefsirinde Allah Teâlâ'nın mutlak, kayıtsız şartsız malik olduğunu, O'nun dışındakilerin ise mutlak ve kayıtsız şartsız memluk, mülkiyette kusurlu rab, kulluk ve ubudiyette kusurlu kul olduklarını beyan ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bu, ¹⁰⁵⁷“إِيَّاكَ نَعْبُدُ”nun delalet ettiği noktadır. Çünkü [bu cümlede] meful öne alınmıştır¹⁰⁵⁷ ve ibadet mutlak manada zikredilmiştir.”¹⁰⁵⁸

Allame, belirtilen noktayı, ilm-i meani içinde mefulün takdiminin tahsise delalet ettiğini belirten kaideyi gözönünde bulundurarak “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” cümlesinden bu sonucu çıkarmıştır.

- ¹⁰⁵⁹“وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ” ayetinin tefsirinde, istisna edilenin (¹⁰⁶⁰إِلَهُ وَاحِدٌ) belirtisiz¹⁰⁶⁰ gelmesini çeşitliliğe¹⁰⁶¹ delalet saymış ve ondan, bu cümlede Allah Teâlâ için beyan edilen vahdetin, ne zâtında, ne de sıfatlarında, ne hariçte ne de faraziye olarak (tasavvurla ve zihin âleminde) hiçbir çokluğu kabul etmediği sonucunu çıkarmış ve şöyle buyurmuştur: “Eğer müstesna belirtili¹⁰⁶² olsaydı kastedilen tevhidin hakikatini ifade etmezdi.”¹⁰⁶³ Bu tefsir de, tümlecin¹⁰⁶⁴ belirtisiz olmasının çeşitliliğe delalet ettiği ilm-i meani kuralını esas alarak beyan edilmiştir.

Kur'an'ın bazı cümlelerinde iki tür terkip zikretmiş ve bunlardan birini diğerine tercih etmiştir. Yahut bir terkibi başkalarından nakletmiş ve kendisi bir başka terkibi ayet için kullanmıştır. Bu da göstermektedir ki, Allame tefsirde nahiv kaidelerine ve onun gereklerine riayet etmiştir. Mesela:

- ¹⁰⁶⁵“مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ” ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Eğer ¹⁰⁶⁵مَا يَكُونُ lafzı nâkis fiil ise ismi ¹⁰⁶⁵أَنْ أَقُولَ, haberi de ¹⁰⁶⁵لِي ve ¹⁰⁶⁵ملك

¹⁰⁵⁶ Fatiha 5.

¹⁰⁵⁷ Metinde “mukaddem” (Çev.)

¹⁰⁵⁸ Tabatabaî, a.g.e., s. 25.

¹⁰⁵⁹ Maide 73.

¹⁰⁶⁰ Metinde “nekre” (Çev.)

¹⁰⁶¹ Metinde “tenvi” (Çev.)

¹⁰⁶² Metinde “ma'rife” (Çev.)

¹⁰⁶³ Tabatabaî, a.g.e., c. 6, s. 71.

¹⁰⁶⁴ Metinde “haber” (Çev.)

¹⁰⁶⁵ Maide 116.

için lâm harfidir. Yok eğer tam fiilse **أَنْ أَقُولَ** onun faili ve **لِي** ona atıftır. Birinci terkip daha yakındır [gerçeğe daha uygundur].”¹⁰⁶⁶

- ”قُلْ أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ“¹⁰⁶⁷

ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “**الطَّيِّبَاتِ** kelimesine atıf olduğu söylenmiştir. Yani ‘eğittiğiniz avcı hayvanların avları size helaldir’ [Bu durumda] ‘av’ kelimesi sözü uzatmamak için hazfedilmiştir ve takdirle varsayılmaktadır. Fakat görünen o ki, **مَا عَلَّمْتُمْ** cümlesi birinci cümlede olduğu yere (**أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ**) atıftır ve **مَا عَلَّمْتُمْ**’daki **مَا** şart edatı ve karşılığı da, mükellefiyete ihtiyaç olmaksızın takdir edilecek **فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ** cümlesidir.”¹⁰⁶⁸

Allame’nin edebiyat bahislerine girdiği, ayetlerin manasını ve ayetlerden yararlandığı noktaları açıklarken edebî kaidelerden yardım alıp buradan sonuç çıkardığı yerler çoktur. Meseleyi kısa tutmak için bazılarının referanslarını zikretmekle yetineceğiz.¹⁰⁶⁹

İnceleme

Edebîyat kaidelerinin dikkate alınması ve ayetlerin edebî bahislerinin açıklanmasında bazen ifrata, bazen de tefrite kaçılmaktadır. Mutedil olan, ayetlerin anlamı, ifade ettiği şey ve işaret ettiği noktaları açıklığa kavuşturmada etkili olan edebî konulara girilmesi ve ayetlerin mana

¹⁰⁶⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 246.

¹⁰⁶⁷ Maide 4.

¹⁰⁶⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 202.

¹⁰⁶⁹ Bkz: A.g.e., c. 5, s. 177 (Maide suresi 3. ayetteki **الَّذِينَ كَفَرُوا** cümlesinin tefsiri), **وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** cümlesinin tefsiri), **صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**’in belirtisiz gelmesinin izahı; s. 248 (Maide suresi 18. ayetteki **وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا** cümlesinin tefsiri), **اللَّهُ**’nin takdiminin izahı; c. 7, s. 92 (En’am suresi 45. ayetteki **ظَلَمُوا** cümlesinin tefsiri), zamir yerine isim-i zâhirin zikredilmesinin izahı. Yine bkz: c. 5, s. 202, satır 12, 14 ve s. 240, 292, 301 ve 307; c. 6, s. 38, 50, 51, 62, 67 ve 196; c. 7, s. 96, 137, 141 ve 321; c. 19, s. 11; c. 20, s. 359-360.

ve maksadını aydınlatmada etkisi bulunmayan bahislerden kaçınılmasıdır. Fakat bazıları ifrata kaçıp tefsir kitaplarını tefsirde etkisi bulunmayan edebî meselelerle doldurmuştur. Bazıları da tefrite düşmüş ve edebî kaideler dikkate alınarak ayetlerin bazı noktalarından yararlanılacak yerlerde bağlantılı edebî kurallara bakmamış ve yararlanılabilecek noktaları ihmal etmişlerdir.

Bu tefsirin müellifi ise bazı müfessirlerin ifratından uzak durmuş ve ayetlerin mana ve detaylarını ortaya çıkarmada etkisi bulunmayan edebî bahislere girmekten kaçınmıştır. Bunu bu tefsirin kuvvetli noktaları arasında sayabiliriz. Fakat müellifin tefsir metodunda edebî kaideleri dikkate alma zemininde iki eksiklik göze çarpmaktadır:

1. Bazı yerlerde tefrite düşülmüş ve edebî kurallar göz önünde bulundurularak ayetlerden çıkarılabilecek noktalar izah edilmemiştir. Mesela:

- ¹⁰⁷⁰”أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ -

”هُدًى“ kelimesinin belirtisiz, ”الْمُفْلِحُونَ“un ise belirtili gelmesi ve ”هُم“ fasıl zamirinden çıkarılabilecek noktaya¹⁰⁷¹ değinmemiştir.

¹⁰⁷⁰ Bakara 5.

¹⁰⁷¹ Yukarıdaki ayetten çıkarılabilecek noktaların tahkik yeri bu ayetin tefsiridir. Ama genel olarak şöyle denebilir: ”هُدًى“in belirtisiz olması, o bireylere hidâyetin mertebesinin büyüklüğü ve yüceliğine delalet etmektedir. Fasıl zamiri ve ”الْمُفْلِحُونَ“un belirtili olması ise o kurtuluşun o bireylere has olduğuna delalet etmektedir. Zemahşeri şöyle demiştir:

”و نكر ”هدى“ ليفيد ضربا مبهما يبلغ كنهه و لا يقادر قدره... و ”هم“ ضمير فصل و فائدتهالدلالة على ان الوارد بعده خبر و لا صفة و التوكيد و ايجاب ان فائدة المسند ثابتة للمسند اليه دون غيره... و معنى التعريف فى ”المفلحون“ الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين عنهم بلغك انهم يفلحون فى الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب اهل بلدك فاستخبرت من هو؟ فقل: زيد التائب؛ اى هو الذى اخبرت بتوبته. او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين و تحققوا ما هم و تصوّروا بصورتهم الحقيقة فهم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد و ما جبل عليه من فرط الاقدام؟ ان زيدا هو هو“ (Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 45-46)

- "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلْأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ" ¹⁰⁷²

ayetlerinin tefsirinde fasıl noktasına ve "خَتَمَ اللَّهُ" nun atfı harfi olmaksızın zikredilmesine işaret etmemiştir. Oysa ilm-i meaninin "fasl ve vasl" bağında beyan edilen kurala göre "خَتَمَ اللَّهُ" cümlesinin faslından, bu kâfirleri uyarmanın bir etkisi olmamasının sebebinin, Allah'ın onların kalplerini ve gözlerini mühürlemesi olduğu sonucu çıkartılabilir.

"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ¹⁰⁷³ ayetinin tefsirinde "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" cümlesinin isim cümlesi olması ve bundan çıkarılması mümkün sonuç hakkında herhangi bir açıklamayı bulunmamıştır. Hâlbuki ilm-i meanide açıklanan kurala göre isim cümlesi sabit oluşa delalet etmektedir. Çoğu kere Allah'ın yeryüzündeki halifesinin sürekliliğine ve yeryüzünün Allah'ın halifesinden boş kalmayacağına delalet etmektedir. Nitekim kimileri bu cümlelerin isim cümlesi olmasını halifetullahın varlığının devamlılığına delil saymışlardır. ¹⁰⁷⁴

2. Allame'nin, Kur'an-ı Kerim'deki ayet ve kelimelerin delaletini açıklarken yaptığı bazı edebî izahlar tartışmaya açıktır, en azından kimi

¹⁰⁷² Bakara 6 ve 7.

¹⁰⁷³ Bakara 30.

¹⁰⁷⁴ Üstad Cevad Amulî bu ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: "Tekid harfi olan **إِن**, cümlelerin isim cümlesi olmasının eklenmesiyle halife varetme kararındaki ciddiyete ve halifetullahın varlığının sürekliliğine delildir." (Cevad Amulî, *Tesnim*, c. 3, s. 18). Halife varetmenin özelliklerini açıklarken de şöyle demiştir: "**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**" cümlesinde tekid harfi olan **إِن**, halife varetme kararının ciddi olduğuna delalet etmektedir. Nitekim bu cümlelerin, fiil cümlesi biçiminde ve geçmiş zaman fiili olarak geldiği durumun aksine isim cümlesi şeklinde gelmesi ve **جَاعِلٌ**'un sıfat-ı müşebbehe olması halifetullahın varlığının sürekliliğine delildir..." Yine şöyle demiştir: "İsim cümlesi olarak gelmesi, üstelik de **إِن** vurgusuyla belirtilmesi, hilafet meselesinin kesin olduğunu meleklerle göstermek içindir." (A.g.e., s. 36-37). Söylemeden geçmeyelim ki **جَاعِلٌ**'un sıfat-ı müşebbehe olması tartışmaya açıktır ve sorunludur. Çünkü sıfat-ı müşebbehenin geçişsiz fiilden başkasından yapılmadığı söylenmiştir. (Alusî, *Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 59). Belki de bunun izahı şudur: Sıfat-ı müşebbehe, zât için sabit vasfa delalet eder ve bu mana, şey ve şahıs için belli bir halin sabit olması ve vasfa delalet eden geçişsiz fiillere uygundur, şahıs veya şeyden eylemin sâdır olmasına delalet eden geçişli fiillere değil. Dolayısıyla geçişli olan **يَجْعَلُ** fiilinden sıfat-ı müşebbehe yapılamaz.



edebiyatçı müfessirlerin reddiyesine maruz kalmıştır. Böyle yerlerde muhalif görüşü dikkate alması, kendi izahını ispatlamak ve muhalif görüşü yanlışlamak için tartışmaya girmesi ve delil göstermesi icap ederdi, ama böyle yapmamış, konu ettiği edebî mesele apaçık gerçeklikmiş gibi davranıp onda ihtilaf bulunduğunu görmezden gelerek kayda geçmiş ve ondan sonuç çıkarmıştır.

Mesela, “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayetinin tefsirinde “الرَّحْمَنُ” in mübalağa sigası, “الرَّحِيمِ” in ise sıfat-ı müşebbehe olduğunu belirttikten sonra, buna göre “الرَّحْمَنُ” in Allah’ın mümin ve kâfiri kapsamına alan umumi rahmetine ve “الرَّحِيمِ” in de mümine mahsus daimi nimet, sabit ve kalıcı rahmete delalet ettiği sonucunu uygun görmüştür.¹⁰⁷⁵ Hâlbuki “الرَّحِيمِ” in sıfat-ı müşebbehe olması bazı edebiyatçı müfessirlerin eleştirisine ve inkârına uğramıştır. Alusî, buna itiraz ederek sıfat-ı müşebbehenin geçişsiz fiil dışında yapılamayacağını belirtmiştir: “Bu sebeple [İbn Cezzi] *el-Teshil*’de şöyle demiştir: **الرحمن رب. ملك. الرحيم** sıfat-ı müşebbehe değildir. Çünkü fiilleri geçişlidir.”¹⁰⁷⁶ Bu itirazı desteklemek üzere denebilir ki: Sıfat-ı müşebbehe zât için sabit sığata delalet eder ve bu mana, bir şey veya şahıs için hal ve vasfın sabit olmasına delalet eden geçişsiz fiille münasiptir, eylemin bir şey veya şahıstan sâdır olduğuna delalet eden geçişli fiille değil. Dolayısıyla “الرَّحِيمِ” in geçişli fiilden yapıldığı hesaba katıldığında “الرَّحِيمِ” sıfat-ı müşebbehe kabul edilemez. Fakat bu tefsirin müellifi bu itirazı dikkate almamış ve muhalif görüşe değinmeksizin “الرَّحِيمِ” in sıfat-ı müşebbehe olduğunu tartışmasız doğru gibi sunmuştur.

Karineleri dikkate almak

Bu genel bahiste karinelerden maksat, bir şekilde Kur’an-ı Kerim’deki ayetlerle irtibatlı ve ayetlerin mana ve maksadını tayin edip açıklamada

¹⁰⁷⁵ Cümlesi şöyledir:

”و الرحمن فعلان صيغة مبالغة تدل على الكثرة و الرحيم، فعيل، صفة مشبهة تدل على الثبات و البقاء و لذلك ناسب الرحمن ان يدل على الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمن و الكافر وهو الرحمة العامة... و لذلك ايضا ناسب الرحيم ان يدل على النعمة الدائمة و الرحمة الثابتة الباقية التي تفاض على المؤمن“

(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 18).

¹⁰⁷⁶ Alusî, *Ruhu'l-Meani*, c. 1, s. 59.

etkili öğelerdir. Bu öğelerin, ayetlerin nüzulüne ilişik ve birlikte olan nüzul ortamı ve siyak gibi bazıları muttasıl karineler olarak adlandırılmıştır. Ayetlere ilişik ve birlikte olmayan Kur'an'ın diğer ayetleri, rivayetler ve kesin teorik kanıtlar gibi bazıları da munfasıl karineler olarak adlandırılmıştır. Bu öğelerin karine sayılmaları, ayetlerin lafızıyla birlikte olup Allah Teâlâ'nın muradına delalet etmeleri nedeniyledir.

Konuşanın mana ve maksadını anlamak için sözün muttasıl ve munfasıl karinelerinin dikkate alınması bütün kültürlerde akılcı metoddur. Geçmişteki ve şimdiki müfessirler de ayetleri tefsir ederken az veya çok karinelere bakmış, ayetlerin mana ve maksadını karineleri gözönünde bulundurarak açıklamıştır ve açıklamaktadır.

Karinelerin dikkate alınması, diyalogun rasyonel ilkelerinden biri kabul edilmesine ve ona riayet edilmesi müfessir için gerekli olmasına ilaveten, Kur'an-ı Kerim'de müşterek lafızlar, mecaz, kinaye, icaz ve izmar¹⁰⁷⁷ bulunması da müfessiri, ayetlerin manasını ve ifade ettiği şeyi belirleyip açıklamak için karineleri dikkate almaya mecbur bırakmaktadır. Çünkü bu gibi yerlerde konuşanın maksadını elde etmek karine yolu dışında mümkün değildir.

Tefsiru'l-Mizan'da yapılacak kısa bir inceleme ve araştırmayla bu tefsirin kıymetli müellifinin de karineleri dikkate aldığı ve ayetleri tefsir ederken muhtelif karinelere dayandığı ortaya çıkacaktır. Allame'nin karineleri hesaba kattığında tereddüt bulunmadığı ve bu tefsirde çok sayıda şahit olduğundan bunu ispatlamaya ve incelemeye ihtiyaç yoktur. İzahı ve araştırmayı gerektiren, Allame'nin muttasıl ve munfasıl karinelere yararlanma oranı ve nerede karinelere yararlanıp nerede yararlanmadığıdır.

Revaşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da aşağıdaki unsurlar ayetlerin karineleri olarak açıklanmış ve karine oldukları ispatlanmıştır:

1. Siyak
2. Nüzulün zaman, mekân, sebep ve olayını, nüzul zamanındaki insanların kültürünü kapsayan nüzul ortamı
3. Sözü söyleyenin özellikleri

¹⁰⁷⁷ Kur'an-ı Kerim'de mevcut bu şahit ve başlıkların manasını izah için bkz: Babaî ve diğerleri, *Revaşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 111-118.



4. Muhatabın özellikleri
5. Sözün mevzusunun özellikleri
6. Sözün makamı
7. Sözün söylenme tarzı
8. Apaçık bilgiler ve kesinliği aşikâr kanıt
9. Kur'an'ın diğer ayetleri
10. Rivayetler
11. İcma ve dinin zaruriyatı¹⁰⁷⁸

Şimdi *el-Mizan*'da bütün bu unsurların ayetlerin karineleri olarak kullanılıp kullanılmadığına ve Allame'nin bu karinelere hangi oranda yararlandığına bakalım.

Müellifin tefsir ekolü Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü olduğundan, ayetlerin tefsirinde, siyak ve Kur'an'ın diğer ayetleri gibi Kur'anî karinelere ve başka karinelerin birçoğundan yararlanmış olması doğaldır. *El-Mizan*'da yapılacak bir inceleme ve çalışma, onun, Kur'an'daki karinelere ilaveten diğer karinelere de istinat ettiğini gösterecektir. Örnek olmak üzere bunlardan bazılarını zikredeceğiz:

Nüzul ortamı

Belirtilen karilerden biri nüzul ortamıdır; yani nüzulün sebep, olay, zaman ve mekânı ve nüzul zamanındaki insanların kültürü. Bu tefsirin müellifi, her ne kadar tefsir ekolünün icabı olarak nüzul ortamı için ayetlerin tefsirinde önemli bir rol farzetmese de ve *Kur'an der İslâm* kitabında, “Esasen Kur'an-ı Mecid'in evrensel ve daimi maârif olan yüce maksatları, Kur'an-ı Kerim ayetlerinden yararlanmada pek o kadar, hatta belki hiç nüzul sebebi rivayetlerine ihtiyaç duyurmamaktadır”¹⁰⁷⁹ demiş olsa da ayetin nüzul konusu ve mahiyetini açıklığa kavuşturmada nüzul sebebi veya olayıyla ilgili rivayetleri zikretmeyi etkili görmektedir.¹⁰⁸⁰ Tefsirinin

¹⁰⁷⁸ Bu unsurların tarifi ve karine olduklarının ispatı için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 119-214.

¹⁰⁷⁹ Tabatabaî, *Kur'an der İslâm*, s. 106.

¹⁰⁸⁰ Şöyle buyurmuştur: “...Kur'an'daki pek çok sure ve ayet, nüzul bakımından, davet müddetince cereyan etmiş olaylar ve gerçeklerle irtibatlıdır.. İlgili sure veya ayetin nüzulüne yol açan bu zeminlere esbab-ı nuzul denmektedir. Elbette ki bunları

rivayet bahislerinde onlara yer vermiş¹⁰⁸¹, bazen tefsirini onlarla desteklemiş, bazen de ayet için açıkladığı tefsirle nüzul sebebini desteklemiş veya bu tefsirle, ayetin nüzul sebebi olarak nakledilmiş iki grup rivayetten bir grubunu tercih etmiştir. Mesela:

- **”قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ“**¹⁰⁸² ayetinin tefsirinde, siyakın, bu ayetin Yahudilerin sözüne (çünkü diyorlardı ki: biz Kur'an'a iman etmiyoruz, çünkü onu indiren Cebrail'dir, biz ona düşmanız) cevaben nazil olduğuna delalet ettiğini açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Bu ayetin nüzul olayı olarak gelen bilgi bu delaleti desteklemektedir.”¹⁰⁸³ Daha sonra *Mecmeu'l-Beyan*'da İbn Abbas'tan nakledilmiş nüzul sebebini¹⁰⁸⁴ zikretmiştir. Rivayetin son kısmında şöyle geçmektedir: İbn Suriya, Allah Rasulü'ne (s.a.a) sordu: “Allah'ın sana indirdiğini sana hangi melek getiriyor?” Şöyle buyurdu: “Cebrail”. Dedi ki: “O bizim düşmanımızdır. Savaş ve zorluk indiriyor. Mikail ise kolaylık ve bolluk getiriyor. Eğer [onu] Mikail getirseydi sana iman ederdik.”¹⁰⁸⁵

- **”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا“**¹⁰⁸⁶ ayetinin tefsirinde, Allah Rasulü'nün (s.a.a) kible konusunda vahyin nüzulünü beklemesinin, Beytu'l-Mukaddes'i kible olarak sevmemesinden değil -hâşâ Allah Rasulü'nü (s.a.a) böyle bir düşünceden tenzih ederiz-, Allah Teâlâ'nın ona özgü ve değerli bir kible bahşetmesi nedeniyle olduğunu açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Bilakis ayetin nüzul olayıyla ilgili rivayetlerde geçtiğine göre Yahudiler Müslümanları kendi kiblelerine uymakla suçluyor ve bu konuda Müslümanlara övünüp üstünlük taslıyordu. Allah

bilmek, ayetin özellikle nüzul konusuyla ilgili sunduğu mahiyet ve nüzul bilgisini açıklığa kavuşturmada insana belli ölçüde yardımcı olacaktır. (A.g.e., s. 103).

¹⁰⁸¹ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 230, 231 ve 331; c. 2, s. 49, 50, 52, 57, 71, 99, 163, 200, 201, 206, 215, 250, 255, 282, 347, 377, 403, 405 ve 426; c. 4, s. 379, 380 ve 383; c. 5, s. 42, 44; c. 6, s. 112, 115; c. 7, s. 109, 110; c. 9, s. 210, 211, 215, 342, 345, 352, 353 ve 354.

¹⁰⁸² Bakara 97.

¹⁰⁸³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 229.

¹⁰⁸⁴ Ayetin tefsirinde, ayetin nüzul olayına dair bilginin bunu desteklediğini söylem -sinden ve rivayet bahsinde bu destekleyici rivayet konusunda sebeb-i nüzul tabirini kullanmasından anlaşılmaktadır ki, onun nazarında nüzulün sebebi ve olayı aynı şeydir ve bu ikisi arasında fark yoktur.

¹⁰⁸⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 231.

¹⁰⁸⁶ Bakara 144.



Rasulü (s.a.a) bu yüzden üzülmüyordu. [Bu nedenle] gece karanlığında dışarı çıkıyor ve yüzünü semaya çevirip Allah katından vahiy gelmesini ve üzüntüsünün giderilmesini bekliyordu. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.”¹⁰⁸⁷ Bu izahta da onun, nüzul olayına ilişkin rivayetleri, Allah Rasulü’nün (s.a.a) , Beytu’l-Mukaddes’in kible olmasına razı olmadığı için değil, başka bir nedenle kible değişikliği istediği yolundaki iddiasının şahidi yaptığı görülmektedir.

Bazı yerlerde de ayetleri tefsir ederken nüzul zamanından yardım almıştır. Mesela:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ -“¹⁰⁸⁸
(Ey iman etmiş olanlar, Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin.

Onların bazıları diğer bazısının dostudur.) ayetini tefsir ederken “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ”¹⁰⁸⁹ ayetini zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: “Bu ayet, [ayette geçen velayetten kastedilenin] muhabbet ve sevgi velayeti olduğu, yemin ve sözleşme [manasına velayet] olmadığı konusunda gayet açıktır. [Çünkü] o dönemde, yani Âl-i İmran suresinin nüzul zamanında Peygamber (s.a.a) ile Yahudiler arasında, aynı zamanda Hazret’le müşrikler arasında anlaşma ve sözleşmeler vardı.”¹⁰⁹⁰

Allame bu izahında, “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ” ayetinin nüzul zamanında Peygamber (s.a.a) ile müşrikler ve yine O’nunla Yahudiler arasında sözleşme ve anlaşma bulunduğu karinesiyle “أَوْلِيَاءَ” kelimesini, yemin ve sözleşme manasında da kullanılmasına rağmen bu ayette net biçimde muhabbet ve sevgi anlamında kabul etmiş ve hatta yemin ve sözleşme anlamına gelme ihtimalini bile yok saymıştır.

Nüzul sebebini, o nüzul sebebini rivayetlerini inceleyerek ayet için açıkladığı anlamı teyit eden öge saydığı bazı yerlerde, öyle görünüyor ki sebeb-i nüzul adını verdiği malumat, nüzul zamanındaki insanların kültürüydü. Bu sebeple denebilir ki: O, ayetleri tefsir ederken insanların nüzul zamanındaki kültüründen de destekleyici faktör olarak yararlanmıştı. Gerçi

¹⁰⁸⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 325.

¹⁰⁸⁸ Maide 51.

¹⁰⁸⁹ Âl-i İmran 28.

¹⁰⁹⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 5, s. 371; nüzul zamanına istinadın diğer örnekleri için bu kitapta “Kur’an’ın özellikleri ve tefsirin kuralları” bölümüne bakılabilir.

bu konuda insanların nüzul zamanındaki kültürü ifadesini kullanmamış ve müsamaha gösterip onu da nüzul sebebi olarak isimlendirmiştir. Mesela:

”وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ“¹⁰⁹¹ aye-
tinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Ayetin manası -Allah en doğrusunu
bilir- şudur ki: Allah'ı, iyilik yapmama, takvalı olmama ve insanların ara-
sında sulh sağlamama konusunda yeminlerinizde kullanıp ilişkilendirmen-
yin. Çünkü herşeyden münezzehe olan Allah, kendi adının, iyilik, takva,
insanların arasını bulma gibi emrettiği şeylerden kaçınılmasına aracı ya-
pılmasından hoşlanmaz... Bu manayı, bu ayetin nüzul sebebi olarak gel-
miş olan ve rivayet bahsinde nakledeceğimiz bilgi teyit etmektedir.”¹⁰⁹²

Rivayet bahsinde ayet-i kerimenin bu cümlesiyle bağlantılı olarak İmam
Bakır (a.s) ve İmam Sadık'tan (a.s) beyan edilmiş rivayetler şöyledir:

a) “Şahsın o sözü evet Allah'a yemindir, ama aslında Allah'a yemin
değildir.”

b) “Yani şahıs kardeşiyle konuşmayacağına ve benzeri bir yemin
eder. Yahut annesiyle konuşmayacağına yemin eder.”

c) “Ne zaman iki kişi arasında sulh yapmaya davet ediliyorsanız, ye-
minliyim, [böyle bir işi] yapamam demeyin.”¹⁰⁹³

Bu rivayetlerin zâhiri göstermektedir ki, bu tür yeminler ve bu ba-
haneyle hayırlı işlerden kaçınılması o dönemin kültürüydü. Söz konusu
ayet işte bu kültürü ortadan kaldırmak için nazil olmuştur. Bu, adına nü-
zul sebebi diyebileceğimiz ve ardından ayetin nazil olduğu bir kez cere-
yan etmiş bir olay veya iş değildir. Dolayısıyla bu ayeti tefsirinde, ayetin
nüzul zamanındaki insanların kültürünü, ayete getirdiği tefsiri destekle-
yen unsur saydığı söylenebilir.

- ”وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ
أَبْوَابِهَا“¹⁰⁹⁴

ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Naklî delille sabittir ki, cahiliye za-
manı Araplarından bir kesim ne zaman hac için ihrama girse, eve gitmeye

¹⁰⁹¹ Bakara 224.

¹⁰⁹² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 222.

¹⁰⁹³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 56.

¹⁰⁹⁴ Bakara 189.



ihtiyaç duyduklarında içeri evin kapısından girmiyor, aksine evin arkasında bir delik açıp oradan giriyordu. İslâm bu işi yasakladı ve onları evlere kapılarından girmeye mecbur etti. Bu ayetin nüzulü, bu meseleyle uyumu kabul etmektedir. Bu sebeple, söz konusu ayetin nüzul olayıyla ilgili olan ve birazdan nakledeceğimiz rivayetlere güvenilmesi doğrudur.”¹⁰⁹⁵

Bu açıklamada nüzul zamanındaki halkın kültürüne istinat edildiği barizdir. Çünkü cahiliye döneminin Araplarının ihramdayken yaptıkları işi müellif her ne kadar nüzul olayı olarak anmışsa da aslında müellifin, ayetin manasını açıklığa kavuşsun diye beyan ettiği, insanların nüzul zamanındaki kültürüne belirgin bir örnektir

Ayete getirdiği tefsiri nüzul sebebini teyit veya tercih etmenin etkeni yaptığı yerlere örnekler şöyledir:

- ¹⁰⁹⁶”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ“ aye-
tinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Bu (Allah Teâlâ’nın sözü), ayetle-
rin nüzul zamanında bazı müminlerin faiz almış olduğu ve [anlaşmaya
konu olan] bu faizin bir bölümünün ilgili kişilerde kaldığı, bunun üze-
rine [Allah’ın bu ayette] onu bırakmayı ve almamayı emrettiğine delalet
etmektedir... Bu (mana), ileride rivayet bahsinde nakledeceğimiz nüzul
sebebinin rivayetlerini teyit etmektedir.”¹⁰⁹⁷

- ¹⁰⁹⁸”أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ
لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا“¹⁰⁹⁸

ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Bu ayet, ehl-i kitaptan bazılarının o dönemde müşriklerin menfaatine ve müminlerin zararına olarak ‘müş-
riklerin yolu müminlerin yolundan daha doğru’ dediği olayı çıkarmıştır. Bu da [bu ayetin] nüzul sebebinde geçen, Mekke müşriklerinin, seçtik-
leri dinle ilgili olarak ehl-i kitaptan kendileriyle müminler arasında ha-
kemlik yapmasını istediğini teyit etmektedir.”¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 56.

¹⁰⁹⁶ Bakara 278.

¹⁰⁹⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 422.

¹⁰⁹⁸ Nisa 51.

¹⁰⁹⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 375.

- ”أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“¹¹⁰⁰

ayetin tefsirinde ayetin manasını açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Bu (mana), bu ayetin nüzul sebebi geçen, ayetlerin Abbas, Şeybe ve Ali (a.s) hakkında olduğuna dair rivayeti teyit etmektedir. Ayet onlar yaptıklarıyla iftihar ederken nazil olmuştur; Abbas hacılara su vermeyi, Şeybe Mescidü'l-Haram'ı tamiri ve Ali (a.s) iman ve Allah yolunda cihadı zikretti. Bunun üzerine bu ayet indi.”¹¹⁰¹ Rivayet bahsinde bu ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen çeşitli rivayetleri zikretmiş ve içlerinden bazıılarını ayetlerin muhtevasına daha uygun olması nedeniyle diğer rivayetlere tercih etmiştir.¹¹⁰²

İnceleme

Müellif, ayetlerin nüzul sebebi ve olayıyla ilgili rivayetleri rivayet bahsinde zikretmiş; onların sahlilik ve sağıamlık, ayetlerin muhtevasına uygunluk ve uygunsuzluklarını incelemiş ve ifade ettikleri şeyi anlamaya dikkat sarfetmiştir. Ayetlerin nüzul sebebi veya olayına dair çeşitli rivayetlerin ulaştığı yerlerde onları uzlaştırmada¹¹⁰³ veya içlerinden bazıılarını tercih etmede çokça gayret göstermiş -ki bu da bu tefsirin ayrıcalıkları arasında sayılmaktadır- ama nüzul ortamıyla ilgili tefsir görüşü ve metodu bazı bakımlardan duraksamaya neden olmaktadır:

a) Allame, nüzul ortamı için belirleyici rol düşünmez ve Kur'an-ı Kerim'in mana ve maksadını anlamada müfessiri nüzul sebebi rivayetlerine muhtaç görmez. Bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü bazı yerlerde ayetlerin mana ve maksadına ulaşmak nüzul ortamını bilmeye ve bunu

¹¹⁰⁰ Tevbe 19.

¹¹⁰¹ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 9, s. 205.

¹¹⁰² Bkz: A.g.e., c. 9, s. 209-216, ayetlerin muhtevalarıyla nüzul sebebi rivayetlerin te-
cih edildiği diğer yer için bkz: c. 9, s. 326.

¹¹⁰³ Mesela Tevbe suresi 75-80. ayetlerin

(وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَ وَلَئِنْ كُنَّا مِنْ الضَّالِّينَ... وَاللَّهُ لَا
يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)

tefsirinden sonra rivayet bahsinde, bu ayetlerin nüzul sebebi olarak nakledilmiş çe-
şitli rivayetleri uzlaştırmak açıkladıkları. (Bkz: A.g.e., c. 9, s. 352 ve 353).



dikkate almaya bağlı olmasa da bazı yerlerde nüzul ortamını bilmeksizin ve bunu dikkate almaksızın Kur'an-ı Kerim'in mana ve maksadını ya da en azından kâmil mana ve maksadını anlayıp tefsir edebilmek mümkün değildir.

Mesela “وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا”¹¹⁰⁴ ayetinin tefsirinde nüzul zamanındaki kültürün belirleyici rolü inkâr edilemez.¹¹⁰⁵ Yine “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”¹¹⁰⁶ ayetinin tefsirinde, nüzul sebebi rivayetleri dikkate alınmaksızın bu ayetin mana ve maksadının bir parçası olan Hazret-i Ali'nin (a.s) velayeti ayetten çıkartılamaz.¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁴ Bakara 189.

¹¹⁰⁵ Müellifin kendisi de nüzul sebebi olarak cahiliye Araplarının hac ihramına girme geleneğini açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Eğer bu nüzul sebebi olmasaydı Allah Teâlâ'nın “وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا” sözünün, emredildiğinden başka şekilde ilahi emirlere sarılmanın ve şer'i ahkâmla amelin yasaklanmasından kinaye olduğunun söylenmesi mümkün olabilirdi. O halde hacın, belirtilen aylar dışında yerine getirilmesi caiz değildir. Aynı şekilde Ramazan orucunu Ramazan ayı dışında tutmak da caiz değildir.” (Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 56-57). Bu izahta, müellifin kendisinin de nüzul zamanındaki insanların kültürünü gözönünde bulundurmanın ayetin manasında değişime yol açtığını kabul ettiği görülmektedir. Ayet, o karinenin varlığıyla bir biçimde, onun bulunmamasıyla başka biçimde anlam kazanmaktadır.

¹¹⁰⁶ Maide 55.

¹¹⁰⁷ “إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ” (Tevbe 37),

“لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ” (Maide 93)

“إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ

بِهِمَا” (Bakara 158)

“وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ” (Bakara 65) ayetleri, gerçek manayı ve onların kâmil maksadını anlamının nüzul ortamlarını bilmeye bağlı olduğunu gösteren diğer ayetlerdir. Bu ayetlerin mana ve maksadını anlamak ve tefsir etmenin nüzul ortamını bilmeye dayandığına dair izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 149-160 Aynı şekilde, kitapta, mana ve maksatlarını anlamının sadece nüzulün sebep, olay, zaman ve mekânını ve nüzul zamanındaki insanların kültürünü dikkate almakla mümkün olabileceği başka sure ve ayetler de zikredilmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 151, 153-155, 157, 160 ve 161).

b) Allame, iki noktayı gözönünde bulundurarak nüzul sebebi rivayetlerinin çoğunu muteber bulmamakta ve güvenilmez saymaktadır. Mütevatir veya kesin haber olmayan bir nüzul sebebini bahse konu olan ayete arzetmeyi gerekli görmekte; yalnızca ayetin içeriği ve etrafındaki karine-ler onunla bağdaştığı takdirde ona güvenmekte, bunun dışında itibar etmemektedir. Herşeyden önce pek çok rivayetin siyakından anlaşılmaktadır ki, ravi, ayetin nüzulünün olay ve vaka ile irtibatını gözlemleyerek veya işiterek, aktararak ve ezberleyerek elde etmiş değildir. Bilakis ayetleri uygun bulduğu kıssalarla kendi görüşünce irtibatlandırmıştır. Netice itibariyle rivayetlerde geçen nüzul sebeplerinin çoğu bir görüştür ve içtihadıdır. İkincisi, İslâm'ın hicrî birinci yüzyılın sonuna kadar süren ilk çağında hadis yazmanın yasaklanması, mana ile naklîn raviler arasında haddinden fazla yaygınlaşmasına yol açtı. Rivayetin her nakil mertebesinde ortaya çıkan küçük değişiklikler azar azar birikti, hatta bazen meselenin aslını bile ortadan kaldıracak hale geldi.¹¹⁰⁸

Bu görüş, müfessirin dikkatini nüzul sebebi rivayetleri konusunda iki temel noktaya çekmesi ve onu, nakledilmiş nüzul sebeplerinin sahihlik ve sağlamlığını teşhiste dikkatli olmaya zorlaması bakımından takdire şayandır. Fakat öyle görünüyor ki zikredilen iki nokta, ayetlerin içeriği ve etrafındaki karinelere uygun olanlar dışında bütün nüzul sebebi rivayetlerinin, senedleri sahih bile olsa muteber sayılmamalarını gerektirmektedir. Birinci nokta, nüzul sebebini her rivayetinde acaba içtihad mı olduğu, yoksa ravinin vukuunu ve ondan sonra ayetin nüzulünü bizzat kendisinin mi gördüğüne ya da onu gören mevsuk bir raviden mi işittiğine dikkat edilmesinin lazım geldiğidir. Bu hususiyetin tespiti o kadar da zor değildir ve rivayetin nakledilme niteliğine dikkat edilerek gayet güzel elde edilebilir. İkinci nokta da (hadisin yazılmasının menedilmesi), nüzul sebebi rivayetlerinin muteber olmamasına yol açacaksa, nüzul sebepleri dışında, ayetlerin içeriğine uygun olmayan rivayetlere de güvenilmemesi gerekir; isterse mütevatir veya söylendikleri kesin olsun yahut sahih bir senede sahip olsunlar. Çünkü bu arıza genel olarak bütün rivayetlerde söz konusudur ve bunun sonucunda muteber olmamaları konusunda nüzul sebebi rivayetleri ile diğerleri arasında hiçbir fark yoktur.

¹¹⁰⁸ Bkz: Tabatabaî, *Kur'an der İslâm*, s. 104-105.



Oysa bütün usûl ilmi âlimleri ve haber-i vahidi hüccet kabul eden fakihler, böyle bir arızayı rivayetlere itimada engel görmemektedirler. Ama galiba müellifin kendisinin görüşü de böyledir. Çünkü *Kifaye*'ye yazdığı haşiyesinde, sâdır oluşu güvenilir bulunan haber-i vahidin hüccet sayılmasını rasyonel tarza dayanarak kabul etmiş; hadis yazımının menedilmesinin rivayetlerin muteber görülmemesine etkisinden ve sâdır oluşlarına güvenin hâsıl olmamasından herhangi bir şekilde bahsetmemiştir.¹¹⁰⁹ Zaten doğrusu da budur. Çünkü, **birincisi**, Arap diline aşına sika bir ravi, söyleyenin maksadını tepetakla edecek ve maksadının tersini ifade edecek biçimde asla manayla nakilde bulunmaz. **İkincisi**, hadis yazımının menedilmesinin böyle bir etkisi varsa da, bu, nebevi rivayetler (Peygamber'den -s.a.a- Masum İmamlar -aleyhimüsselâm- dışındakiler aracılığıyla nakledilmiş olanlar) hususundadır. Çünkü rivayetleri yazma yasağının kaldırılmasından sonra bizzat Masum İmamlardan (a.s) veya Peygamber'den (s.a.a) onlar aracılığıyla nakledilmiş rivayetlerde böyle bir arıza söz konusu değildir.

Dolayısıyla sahih senedle ve güvenilir raviler yoluyla ayetlerin nüzul sebeplerini beyan eden rivayetler, içerikleri ayetlerin manasında geçmese bile güvenilirdir. Elbette ki ayetlerle çelişmemeli ve tamamen ya da bir açıdan aykırılık olacak biçimde onlarla uyumsuzluk taşımamalıdır. Evet, muteber senedi bulunmayan nüzul sebebi rivayetlerine ve sâdır olduklarına ilişkin kesin karinelere güvenmenin yollarından biri, ayetlerin içeriğinin onlarla uyumudur. Bu nokta kabul edilebilirdir, dolayısıyla seneden yoksun rivayetler muteberdir.

c) Ayetlerin nüzul ortamını açıklayan ve ayetlerin zâhiri ve manası üzerinde etkili olan, ama muteber senedi bulunmayan rivayetleri, gerçekliklerinin olmadığını kesin veya muteber bir delille net bilmemiz halinde geçersiz sayabilir ve tefsirde gözardı edebiliriz. Fakat sâdır olduklarına ihtimal veriliyorsa ve reddedilmeleri için muteber bir delil yoksa ayetlerin ifade ettiği şey, onlar gözönünde bulundurulmadıkça elde edilemez ve Allah Teâlâ'ya nispet edilemez. Çünkü sâdır olduklarına ihtimal verildiği ölçüde, ayetlerin gerçek anlamının nüzul ortamını hesaba katarak ayetlerden anlaşılan mananın ta kendisi olduğuna ihtimal veriyoruz

¹¹⁰⁹ Bkz: Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Haşiyetu'l-Kifaye*, s. 212.

demektir. Nüzul ortamını dikkate almaksızın anlaşılan mananın Allah'ın gerçek muradı olduğu belli değildir. Elbette böyle bir durumda müfessir, hem muhtemel nüzul ortamını göz önünde bulundurarak ayetlerin manasını açıklayabilir, hem de onu göz ardı ederek. Fakat bu ikisinin her birini Allah Teâlâ'ya dayandırmaktan kaçınılmalıdır ama o ikisi arasındaki ortak manayı Allah Teâlâ'nın muradı olarak beyan edebilir. Ayet ve rivayetlerden şer'i ahkâmı çıkartırken muhtemel karineye önem verilmez. Ama ayetlerin ifade ettiği şeyin gerçekleri açıkladığı ve müfessirin de ayetlerden gerçekliği keşfetmeye niyet ettiği durumlarda ayetlerin zâhirini, muhtemel karineleri dikkate almaksızın onların gerçek manasını ve Allah Teâlâ'nın ciddi muradını keşfetmek mümkün değildir. Gerçi muteber karinenin aykırı düşmediği zâhirdeki hüccet oluşuna istinatla ondan haber vermeye engel yoktur.

d) Nüzulün sebebi ve olayı ve nüzul zamanındaki insanların kültürü arasında fark gözetmemektedir. Bir vakayı bazen sebep tabiriyle, bazen de olay tabiriyle zikretmiş ve nüzul zamanındaki insanların kültürü konusunda da nüzulün sebep ve olay kavramlarını kullanmıştır. Fakat *-Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıkladığımız gibi- bu öğeler arasında fark vardır ve her durumda ona uygun tabirin kullanılmasına dikkat edilmelidir. Elbette ki bu unsurlar arasında fark gözetmenin ayetlerin tefsirinde etkisi olmadığından bu eleştiri lâfzîdir ve o kadar da önemi yoktur. Asıl olan önceki tenkitlerdir.

Konuşanın özelliği

Müellif bazı ayetlerin tefsirinde konuşanın özelliği karinesinden yararlanmıştır. Mesela “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” gibi cümlelerde baştaki “لَعَلَّ”nin söyleyenin umudunu ifade ettiği bellidir. Fakat müellif bu tür cümleleri tefsir ederken “ümit”in manasında geleceği bilmeme bulunduğu ve Allah'ı Teâlâ'nın cahillikten münezzeh olduğu karinesiyle cümlenin manasını Allah Teâlâ'nın umduğu şey olarak açıklamamıştır. Bilakis onu muhatabın mülâhazası veya kelâmın makamı kabul etmiştir. Bakara suresi 63. ayetteki “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” tefsirinde “لَعَلَّ”nin ümit kelimesi olduğu ve ümidin de akıbet hakkında cahil olmayı içerdiğini açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Ümit Allah Teâlâ'nın kelâmında muhatabın mülâhazası veya [kelâmdaki] makamın mülâhazasıdır. Yoksa ümidin Allah Teâlâ'ya



nispeti muhaldır. Çünkü o herşeyin geleceğinden haberdardır.”¹¹¹⁰ Secde suresi 3. ayetteki “لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ” un tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Terecci (umut etmek) [kelâmdaki] makam veya muhatapla kaimdir, söyleyenle değil. Nitekim benzerlerinde izahı geçmişti.”¹¹¹¹

Fatır suresi 12. ayette geçen “لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” un tefsirinde de bu noktayı hatırlatmış ve şöyle buyurmuştur: “Siyak konusunda demiştik ki Allah Teâlâ’nın kelâmındaki لَعَلَّ kelimesinin ifade ettiği umut taşıma, [kelâmdaki] makamla kaimdir, söyleyenle değil.”¹¹¹² Onun bu karineyi kullanması kurala uygundur ve bu tefsirin kuvvetli noktalarındandır. Fakat bazı yerlerde bu karineden istifade imkânı olduğu halde bu imkân kullanılmamıştır. Mesela “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا”¹¹¹³ cümlesini tefsir ederken bu haber cümlesinin Kâbe evinin varoluşsal¹¹¹⁴ emniyetini bildirmediğini açıklamak için söyleyenin özelliğinden (Allah Teâlâ’nın hakkı söylemesi, doğru sözlülüğü) yardım alınabilir. Yani dışarıda Kâbe evinin etrafında emniyetsizlikler görüldüğü şeklindedir. Eğer bu cümle Kâbe evinin varoluşsal emniyetini bildiriyor olsaydı bu haberin yalan ve gerçeğe aykırı olması gerekirdi. Hâlbuki bu sözü söyleyen, haktan ve gerçeğe uygunluktan başkasını dile getirmeyen Allah’tır. Öyleyse hiç kuşku yok bu söz, o evin varoluşsal emniyetinden haber verme makamında değildir. Fakat bu tefsirde bu karineden istifade edilmemiş ve bu meseleyi beyan ederken evin tarihsel özelliğine dayanılmıştır. Ama bunun yeterli olmadığı ilerde açıklanacaktır.

Muhatabın özelliği

Bahsi geçen karinelere bir diğeri de muhatabın özelliği karinesidir. Allame bazı yerlerde bu karineye dayanmıştır. Mesela:

- “وَاغْبِذْ رَبِّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ”¹¹¹⁵ ayetinin tefsirinde “yakın gelmesi”ni, onun vesilesiyle gaybın şehadete dönüşeceği ve [ahiretle ilgili] haberlerin ortaya çıkacağı ecelin vaki olması (ömrün sona ermesi) ve ölümün gel-

¹¹¹⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 198.

¹¹¹¹ A.g.e., c. 16, s. 244.

¹¹¹² A.g.e., c. 17, s. 28.

¹¹¹³ Âl-i İmran 97.

¹¹¹⁴ Metinde “tekvinî” (Çev.)

¹¹¹⁵ Hicr 99.

mesi olarak tefsir etmiştir. Bir kimsenin, ayetin, yakın gelmesiyle teklifin kalkacağına delalet ettiğini söylemesini reddederken bu ayetin muhatabı olan Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) özelliğine dayanmış ve şöyle buyurmuştur: “Bu sözün geçersizliği, Allah'ın bu sözünün muhatabının Peygamber (s.a.a) olmasındandır. Allah'ın Kitabından çokça ayet Hazret'in yakın, basiret, Rabbinin katından aşikâr delile sahip, masum, Allah'ın hidayetiyile yönlendirilmiş olduğuna delalet etmektedir.”¹¹¹⁶ Yani eğer teklif ve ibadete emir, yakının kazanılmasıyla kalkacak olsaydı yakın sahibi ve zikredilen vasıflara sahip Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) bu ayet-i kerime ibadetin emredilmesinin izahı olmazdı.

- **عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى**¹¹¹⁷ ayetlerini tefsir ederken de her ne kadar tefsir bahsinde bu ayetlerde kastedilenin kim olduğunu, Peygamber mi (s.a.a) , başka biri mi olduğunu tespit etmemişse de rivayet bahsinde bu ayetlerde geçen kaş çatma ve suratını asma sıfatlarının, müminler bir yana, düşmanlara karşı bile öyle davranmayan Peygamber'e (s.a.a) ait olmadığına dayanarak bu ayetlerde kastedilen kişinin Hazret'ten başkası olduğunu açıklamıştır.¹¹¹⁸

Sözün mevzusunun özellikleri

Tefsirde dikkate alınması gereken karinelere biri de sözün mevzusunun özellikleridir. Nitekim müellif de bazı yerlerde bunu göz önünde bulundurarak ayetleri tefsir etmiştir. Mesela:

- **وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ**¹¹¹⁹ (Kuşkusuz bazı taşlar Allah korkusundan aşağı düşer) ayetini tefsir ederken şöyle buyurmuştur: “Taşların aşağı düşmesi [ile kastedilen], gözlemlediğimiz şekilde, deprem sebebiyle dağlardaki kayaların kopması ve bazı parçaların aşağıya düşmesidir.”¹¹²⁰ Allame bu tefsirde, dışarıdan taşlara gelen etkiden yardım almıştır. Bu da sözün mevzusunun harici özelliğini karine yapmak ve Allah Teâlâ'nın muradını anlamada ondan yardım almaktır.

¹¹¹⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 12, s. 196.

¹¹¹⁷ Abese 1-16.

¹¹¹⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 203.

¹¹¹⁹ Bakara 74.

¹¹²⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 203.



- وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ¹¹²¹ (Döllemek¹¹²² için rüzgârları gönderdik) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “لَاقِحَة”nın çoğulu olan “لَوَاقِحَ” kelimesi, lâh harfinin fetha ve kaf harfinin sükûn haliyle “لَقَحَ” kökündendir. “لَقَحَ النَّخْلَ لَقْحًا” denilmektedir. Yani hurma ağacının eril tozu olan “لَقَاح”¹, hurmaya döllemesi [ve hurma meyvesi vermesi] için dişiye [hurma ağacına] yerleştirdi. Botanik biliminin modern mevzuları arasında tüm bitkilerde çiftleşmenin gerçekleştiği, bitkilerde de dişilik ve erillik bulunduğu ispatlanmıştır. Rüzgârlar eserek bitkilerin eril nutfesinden parçacıkları (çiçek tozu) alır ve dişi bitkileri onunla döller. İşte bu, ‘Rüzgârları dölleyici olarak gönderdik’ diyen Allah Teâlâ’nın sözüdür [manasıdır].”¹¹²³

- وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا¹¹²⁴ cümle-i kerimesinde, cümlenin haber mi ve Kâbe evinden ve etrafının varoluşsal güvenliğinden mi bahsettiği, yoksa emniyetin şer’i hükmünü beyan eden inşai mi olduğu tartışmalıdır. Bu cümlenin lafız yapısı ve terkibi haber olduğunu göstermektedir ve inşai olması için lafzın zâhirinden vazgeçmeyi gerektirecek bir karineye ihtiyaç vardır.

¹¹²¹ Hicr 22.

¹¹²² Gerçi “döllemek” manasına “لَاقِحَة”ın çoğulu olan “لَوَاقِحَ”, hamile bırakmak ve döll -mek demektir. Fakat bu ayette, rüzgârların yağmurla bulutları döllemesi veya hurma ağaçlarının hurmayla döllemesi olduğu karinesiyle “لَوَاقِحَ” kelimesi “مُلْقِحَات” manasına kullanılmıştır ve dölleyici anlamına gelmektedir. Tabersî -lugatçı müfessir-Hicr suresi 22. ayetin lugat bahsinde “لَوَاقِحَ”ın manasını izah ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “فَاللَوَاقِحُ فِي مَعْنَى الْمُلْقِحَات”. Ayetin tefsirinde de şöyle demiştir: “أَيُّ أَجْرَيْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ أَيْ مَلْقِحَةٌ لِلْسَّحَابِ مَحْمَلَةٌ بِالْمَطَرِ”. Tarihi de şöyle demiştir: “قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ“ يَعْنِي مَلَاقِحَ جَمْعَ مَلْقِحَةٍ، أَيْ تَلْقِحَ الشَّجَرَةَ وَالسَّحَابَ كَانَهَا تَهْيِجَةً

(Mecmeu’l-Bahreyn, لَقَحَ kelimesi). Müntehe’l-Ereb’te de “لَوَاقِحَ”, ağaç ve bulutu dölleyen rüzgârlar manası verilmiştir. Pek çok Kur’an mütercimi onu aynı manada tercüme etmiştir. (Mesela Mekarim Şirazi, İlahi Kumşei, Seyyid Celeleddin Muctebevi, Ebu’l-Kasım Payende ve Kazım Purcevadi’nin tercümelerine bakılabilir.) Müellifin cümlesi de aynı manayı tekrarlamaktadır. Çünkü şöyle buyurmuştur: “لَقَحَ النَّخْلَ لَقْحًا” Yani, hurma ağacının eril tozunu hurmaya döllemesi için dişi hurma ağacına yerleştirdi.

¹¹²³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 12, s. 145-146.

¹¹²⁴ Âl-i İmran 97.

Müellif bu cümleyi tefsir ederken, bu sözün varoluşsal emniyeti değil, şer'i hükmü açıklamak için olduğunu ve cümlenin, bu evin emniyet hükmünün geçmişte teşri kılındığının haberini bildirdiğini beyan ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Ama [ayetten] muradın, [bu evde] büyük fitneler ve hadiseler olmayacağı ve [bunlar başka yerde yaşanmış olsa da] Harem'e sirayet etmeyeceği haberini vermek olduğunu reddeden etken [ve karine-i sârif] vardır. Çünkü bu evde savaşlar, cinayetler ve emniyetsizlikler vuku bulmuştur. Özellikle de bu ayetin nüzulünden önce meydana gelenler hatırlanırsa.”¹¹²⁵

Bu açıklamada da Kâbe evinin tarihsel özelliğini (etrafında vuku bulmuş emniyetsizlikler), bu cümlenin manasının Kâbe evinin varoluşsal emniyetinden haber olmaması için karine-i sârif yapmıştır.

İnceleme

Allame'nin bu karineyi dikkate alması kurala uygundur ve bu tefsirin kuvvetli olduğu noktalar arasında sayılmaktadır. Fakat bu karineden yararlanmasında iki noktayı zikretmek yerinde olacaktır:

1. Bu karineden yararlanma imkânı bulunan her yerde bu karineyi kullanmamıştır. Mesela: “وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى”¹¹²⁶ (İbrahim'in durduğu yerden bir namazgâh edinin) cümlesinin lafzı, İbrahim'in makamından bir namaz yeri seçilmesi ve orada namaz kılınması gerektiğini ifade etmektedir. Fakat nispeten küçük bir taş olan ve Kâbe'yi ziyarete gidenlerin hepsinin orada namaz kılmasının imkânsız veya güç olduğu İbrahim'in makamının harici özelliği hesaba katıldığında zâhir mananın kastedilmediğine ve onun yakınında namaz kılmaktan maksadın, rivayetlerin açıkladığına göre arkasında durmak olduğuna tereddüt kalmamaktadır. Müellif bu cümlenin tefsirinde onu izaha girişmemiş ve bu karineden ayetin maksadını açıklamak için yararlanmamıştır.

2. Bu karineden yararlandığı bazı yerlerde bu karine tek başına çıkardığı sonuç için yeterli olmamış ve başka bir karine ilave etmeye ihtiyaç duymuştur. Mesela, “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” cümlesinin manasının Kâbe evinin varoluşsal güvenliğini bildirmek olmadığını açıklamak için Kâbe'nin

¹¹²⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 354.

¹¹²⁶ Bakara 125.



tarihsel özelliğine (çevresinde emniyetsizliklerin vuku bulmuş olması) istinat etmek yeterli değildir. Çünkü bu sözü söyleyenin Allah Teâlâ olduğu gözardı edilse bile -ki haktan başkasını söylemez ve her ne söylerse gerçek odur- Kabe'nin çevresinde emniyetsizliklerin vuku bulmuş olması, “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” cümlesiyle bu evin varoluşsal güvenliğine dair haber verilmesine mani değildir. Söyleyen bu manayı kastetmiş olabilir ama gerçekliğe uygun olmayabilir. O halde bu manayı daraltan şey, evin harici özelliğinin (çevresinde emniyetsizliklerin vuku bulması) bu sözü söyleyenin özelliğine (Allah Teâlâ'nın doğruyu söylememekten beri olması) ilave olmasıdır ama Allame bu ilaveye dayanmamış ve belki de onu izah etmekle yetinmiştir.

Sözün makamı ve söylenme tarzı

“Sözün makamı”ndan kasıt, söyleyenin, anlaşılmasını o söz aracılığıyla kastettiği mana itibarıyla farklılaşan sözün maksada delaletteki konumu ve yeridir. Eğer söyleyenin, beyan ettiği sözden maksadı bir şahsı methetmek ve övmekse o sözün makamı övgüdür. Eğer maksadı bir kimseyi aşağılamak ve yermekse o sözün makamı kötülemektir. Maksadı bir konuyu ispatlamak ve ona delil getirmekse o sözün makamı kanıt ikame etmektir. Maksadı, kabul edebileceği mevzularla muhatabı ikna etmekse o sözün makamı polemiktir.

“Sözün söylenme tarzı”ndan maksat ise sözün, onu söyleyenin, kelâmda kullanılan kelimelerin türünden ve terkiplerinden anlaşılan mana ve maksadına nasıl delalet ettiği. Yahut söyleyenin, sözünde kastettiği ama sözün lafız ve yapısını, açık olmaksızın kinaye ve imayla maksadını anlatacak biçimde kurduğu anlamdır. Mesela “كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ”¹¹²⁷ ayetlerinde cümlelerin lafız ve yapısından çok iyi anlaşılmaktadır ki Allah Teâlâ'nın bu ayetlerdeki maksadı tehdittir. Fakat bu cümleler bunu açıkça ifade etmemektedir. Bu ayetlerle ilgili olarak ayetlerdeki sözün söylenme tarzından tehdit olduğu söylenebilir.¹¹²⁸

¹¹²⁷ Tekasür 3 ve 4.

¹¹²⁸ Kelâmda sözün söylenme tarzının kullanıldığı bazı yerleri görmek için bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 391; c. 2, s. 409; c. 4, s. 5 ve 156; c. 5, s. 127 ve 390; c. 11, s. 50.

Örfteki diyaloglarda sözün makamı ve söylenme tarzı, kelâmın karinelerinden sayılmaktadır ve söyleyenin sözdeki maksadı, makam ve söylenme tarzı dikkate alınarak bulunmaktadır. Bu tefsirin müellifi de bu iki karineden yararlanmıştır. Mesela:

- ”الْيَوْمَ أَجِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ“¹¹²⁹

(Bugün temiz şeyler size helal kılınmıştır... Müminlerden iffetli kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilmiş olanlardan iffetli kadınlar) ayetinin tefsirinde, ayetin lisanının imtina lisanı ve makamının hafifletme ve kolaylaştırma olduğunu açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “... Ayet imtina ve hafifletme konumunda olduğundan Allah Teâlâ’nın ¹¹³⁰ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ (İman edinceye kadar müşrik kadınlarla evlenmeyin), ¹¹³¹ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (Kafir eşler[inizi] tutmayın [onlarla evliliğinizi sürdürmeyin]) benzeri kavilleriyle neshedilebilir.”¹¹³² Yani her ne kadar ayetin lafzının tek başına hükme delaleti nesih kabul etmez biçiminde değilse de bütün zamanlarla ilgili olarak makam karinesiyle sahihtir ve neshi mümkün değildir.

- ”قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“¹¹³³

ayetinin tefsirinde makam karinesini, “صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”den muradın, Allah Teâlâ’nın kelâmında kendisine nispet ettiği yegâne dosdoğru yol olduğuna delil saymıştır.¹¹³⁴ Yani her ne kadar “صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” lafzı belirtisiz¹¹³⁵ geçmekte ve belirtisiz olması da muayyen bir göstergeye delalet etmemekteyse de bu ayetlerin Kur’an-ı Kerim’e övgü makamı ve konumunda olması ve

¹¹²⁹ Maide 5.

¹¹³⁰ Bakara 221.

¹¹³¹ Mümtehin 10.

¹¹³² Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 205.

¹¹³³ Maide 15 ve 16.

¹¹³⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 246.

¹¹³⁵ Metinde “nekre” (Çev.)



onun insanlara faydaları ve iyiliğinin etkilerini açıklaması karinesiyle kavramdan kastedilenin Allah'ın dosdoğru yolu olduğu çok açıktır. Çünkü Allah'ın dosdoğru yoluna hidayet, herhangi bir dosdoğru yola değil, bu ayetlerin makam ve konumuna uygundur. Ayrıca “صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” in belirtisiz geçmesi, özel bir dosdoğru yolun tayini olmadığı, herhangi bir dosdoğru yolun kastedildiğini ifade etmek için değildir. Bilakis o dosdoğru yolun şanını yüceltmek ve büyük göstermek içindir.¹¹³⁶

Bu ayetin tefsirinde “makam”dan belirleyici (صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ in karşılığını tayin eden) karine olarak yararlanılmış ve bazı ayetleri tefsir ederken makamı, karine-i sârifeye olarak kullanmıştır.

Mesela, “نَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ”¹¹³⁷ ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Bu kelâm her ne kadar kendiliğinden övgü de olsa [burada] o [övgü manası] kastedilmemiştir. Çünkü makam, övgü makamı değildir. [Bilakis] teberri makamı (kendini beri görme), ona (Hazret-i İsa -aleyhisselâm-) nispet edilmiş şeydendir.”¹¹³⁸ Bu izahta makamı, övgü manasına ayetin lafzının zâhirinden karine-i sârifeye yapmış ve bu cümlede övgünün kastedilmediği, maksadın teberri olduğu sonucunu çıkarmıştır. Allame'nin makam karinesinden yararlandığı diğer yerlere aşağıdaki referanslardan bakılabilir.¹¹³⁹

“Sözün söylenme tarzı” karinesinden istifadesinin örnekleri ise şöyledir:

- “وَإِذَا خَلَا بِغُضُّهُمْ إِلَىٰ بَغِضٍ قَالُوا أَنَحَدِّثُوكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ”¹¹⁴⁰

([Yahudiler] bazıları bazılarıyla başbaşa kaldıklarında [içlerinden bazıları diğer bazılarına] şöyle der: Rabbinizin katında size karşı hüccet getirmeleri için Allah'ın size açtığı şeyleri mi onlara anlatıyorsunuz?) Ayette

¹¹³⁶ Kendisi de şöyle buyurmuştur: “وَأَمَّا التَّنْكِيرُ لِتَعْظِيمِ شَأْنِهِ وَتَقْخِيمِ أَمْرِهِ” (A.g.e., s. 246).

¹¹³⁷ Maide 116.

¹¹³⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 246.

¹¹³⁹ A.g.e., c. 5, s. 293; c. 6, s. 196 ve 250; c. 8, s. 135; c. 7, s. 40; c. 19, s. 12; c. 20, s. 100, 160 ve 346.

¹¹⁴⁰ Bakara 76.

bazı Yahudilerin neyi Müslümanlara bildirdiği ve diğer bazılarının da Müslümanlara açıklanmasına itiraz ettiği, çünkü kendilerine karşı delil kullanılmasına yol açacak şeyin ne olduğu açıklıkla belirtilmemiştir. Fakat müellif bu ayette sözün söylenme tarzındaki hitaptan yararlanarak onu, Yahudilerin kitaplarında Peygamber (s.a.a) hakkında geçen müjdelemlerle veya peygamberliği tasdik eden müminlerin faydasına olacak içerikle tefsir etmiştir.¹¹⁴¹

- ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ“¹¹⁴²

(Sana onlara neyin helal kılındığını soruyorlar. De ki: Temiz olanlar size helal kılındı ve eğittiğiniz köpeklerin avladıkları -Allah'ın size öğrettiklerinden onlara öğretiyordunuz-. O halde sizin için tuttukları avdan yiyin...) Ayetteki sözün söylenme tarzını, soruyu soranların önce köpeğin avını Peygamber'in (s.a.a) yanına getirdiği, sonra o Hazret'ten helal ve haramı ayırt edecek genel bir kriter istedikleri ve ayette ilk başta genel bir kriter (temizlerin helal oluşu) açıklanarak onlara cevap verildiği, daha sonra ise onun hakkında (köpeğin avladığı) tartışma patlak verince meselelerin geldiğine delil saymıştır.¹¹⁴³

- ”عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ. الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ. كَلَّا سَيَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ“¹¹⁴⁴

¹¹⁴¹ Şöyle buyurmuştur:

”فِيحَدِّثُونَهُمْ بَعْضُ مَا فِي كُتُبِهِمْ مِنْ بَشَارَاتِ النَّبِيِّ أَوْ مَا يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَصَدِيقِ النَّبَوَّةِ“
(Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 214) ”كما يلوح من لحن الخطاب“

¹¹⁴² Maide 4.

¹¹⁴³ Şöyle buyurmuştur:

”وَالظَّاهِرُ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا لَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صَيْدَ الْكِلَابِ ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنْ ضَابِطِ كُلِّ فِي تَمْيِيزِ الْحَلَالِ مِنَ الْحَرَامِ فَذَكَرَ فِي الْآيَةِ سَوَالَهُمْ ثُمَّ اجِيبَ بِإِعْطَاءِ الضَّوَابِطِ الْكُلِّيِّ بِقَوْلِهِ ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ“ ثُمَّ اجِيبُوا فِي خُصُوصِ مَا تَذَكَّرُوا فِيهِ فَهَذَا هُوَ الَّذِي يَفِيدُهُ لَحْنُ الْقَوْلِ فِي الْآيَةِ“
(Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 210)

¹¹⁴⁴ Nebe 1-5.



ayetlerinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Sözdeki tehdit tarzı, soru soranların müminler değil, ahireti inkâr eden müşrikler olduğuna, müşriklerin ve müminlerin geneli de olmadığına karinedir.”¹¹⁴⁵

Allame'nin sözün makamı ve söylenme tarzı karinesini dikkate alması ve bu iki karineden (özellikle de makam karinesinden) tefsirinde çokça yararlanması bu tefsirin üstünlüklerindendir ve müellifin tefsir metodundaki kapsayıcılığı göstermektedir. Tabii ki başkalarının makam karinesini kullandığı ama Allame'nin dikkate almadığı nadir yerler de vardır. Mesela Alusî “عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ”¹¹⁴⁶ ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: “يَتَسَاءَلُونَ”nun zamiri Mekke halkına atıftır. Her ne kadar bu sözden önce onlardan herhangi bir şekilde bahsedilmediyse de. Çünkü orada bulundukları hissedildiği için onları zikretmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Buna ilaveten, söylendiğine göre, onların belirtilmesinin terkedilmesinde bir nokta gizlidir. O da onların aşağılanması ve hakarete uğratılmasıdır. Çünkü hikmetli zikrin (Kur'an-ı Kerim) sahasının, onlara değinmekten masun olduğuna işaret vardır. Bunun aksi farzedilemez. Zira makam [karinesi] buna manidir.”¹¹⁴⁷ O, bu ayeti tefsir ederken Mekke halkının zikredilmesini, makam karinesiyle onlara hakaret edilmesi ve aşağılanmalarında belirleyici kabul etmiştir. Fakat müellif bu ayetin tefsirinde makam karinesini bu şekilde kullanmamıştır.

Apaçık bilgiler ve kesinliği aşikâr kanıt

İnsanların sohbetlerinde sözün karinesi yaptığı ve birbirinin sözünü anlamak için yardım aldıkları öğeler arasında apaçık bilgiler ve kesinliği aşikâr kanıt da vardır. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da, Kur'an ayetlerini anlayıp tefsir ederken apaçık bilgileri ve kesin kanıtları dikkat almak gerektiği, ayetlerin zâhirinin onlar gözönünde bulundurularak elde edilebileceği ve Allah Teâlâ'nın muradının böylelikle ortaya çıkarılabileceği ispatlanmıştır.¹¹⁴⁸

Müellif de *Tefsiru'l-Mizan*'ın mukaddimesinde kendi tefsir okulunu ve Kur'an'ı sadece kendisinden yardım alarak tefsir etmek gerektiğini

¹¹⁴⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 20, s. 160.

¹¹⁴⁶ Nebe 1.

¹¹⁴⁷ Alusî, *Ruhu'l-Meani*, c. 30, s. 3.

¹¹⁴⁸ Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 184.

açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Ayetlerin tefsirinde teorik felsefi delile veya bilimsel varsayıma ya da irfanî keşfe güvenmekten kaçındık. Arapçanın üslubunu anlamanın muhtaç olduğu edebî nokta veya anlayışların üzerinde ihtilaf etmediği apaçık önerme ya da bilimsel mevzular dışında başka bir içeriği zikretmedik.”¹¹⁴⁹ Bu sözden anlaşılan odur ki, Allame, apaçık bilgilerden ve üzerinde ittifak edilmiş bilimsel malumat-tan yararlanmayı kendi tefsir okuluna aykırı bulmamaktaydı ve ayetleri tefsir ederken onları kullanıyordu. Ayetler üzerinde yapılacak çalışma da onun bazı yerlerde apaçık hükümler ve kesin aklı bilgileri dikkate alarak ayetleri tefsir ettiğini göstermektedir. Mesela:

- **“وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي قَالَ لَنْ تَرَانِي”**¹¹⁵⁰ ayetinin tefsirinde, Allah Teâlâ'nın baştaki gözle görülemeyecek olmasının, Kur'an'da Allah Teâlâ için beyan edilmiş vasıflar göz önünde bulundurulduğunda açık ve kesin bir mesele olduğu ve Hazret-i Musa'nın (a.s) -ululazm peygamberdir- makamının bunu bilmemekten yüksek olduğu karinesiyle bu ayetteki rüyeti zaruri bilgi saymış ve ayeti buna göre tefsir etmiştir.¹¹⁵¹

- **“إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”**¹¹⁵² ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ'ya bakmaktan murad, beden gözüyle ilgili maddi duyuşsal bakma değildir. [Çünkü] onun Allah Teâlâ hakkında muhal olduğuna kesin kanıtlar vardır. Hatta kastedilen, kanıtın sevkettiği şeye göre iman hakika-tiyle kalpten bakış ve gönül gözüyle görmektir.”¹¹⁵³

İnceleme

Allame'nin bu karineden nasıl yararlandığını incelerken iki nokta dikkat çekmektedir:

1. Bu karinenin kullanıldığı önemli yerler arasında Allah Teâlâ'nın sıfat ve fiillerini açıklayan ayetler vardır. Çünkü Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de sıfat ve fiillerini, insanların diyaloglarında kullandığı lafızlarla

¹¹⁴⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 12.

¹¹⁵⁰ A'raf 143.

¹¹⁵¹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 237-241.

¹¹⁵² Kıyamet 23.

¹¹⁵³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 20, s. 112.



beyan etmiştir ve bu lafızlar, insanların sohbetlerinde, Allah Teâlâ'nın mukaddes alanına uymayan manada kullanılmaktadır. Onun uygun olmadığı iki yoldan anlaşılabilir ve açıklanabilir: İlki, kesinliğe yakın bilgiler ve kesinliği aşikâr olan kanıtlar; diğeri ise ayetler ve rivayetlerdir. Bu sebeple apaçık bilgiler ve kesin akli kanıtların, bu grup ayetlerin gerçek anlamı ve maksadını anlamada etkili rolü vardır. Çünkü lafızlar, kendiliğinden, insanların diyaloglarında kullanılan ve Allah Teâlâ'nın mukaddes alanıyla bağdaşmayan manada görünmektedir. O zâhirden vazgeçmeyi gerektiren karinelere biri de, söz konusu anlamın rububiyetin kutsal sahasına uygunsuz olduğuna delalet eden kesinliğe yakın malumat veya kesinliği aşikâr kanıttır.

Müellifin bu grup ayetleri tefsir ederken açıkladığı mana Allah Teâlâ'nın mukaddes sahasıyla uyumludur. Fakat birçok yerde, Allah Teâlâ'nın kutsal alanıyla bağdaşmayan lafızların zâhir manasından vazgeçmeyi sağlayan akli bilgi ve kesin kanıta istinat etmemiştir. Mesela:

- **”وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ“**¹¹⁵⁴ cümlesini, Allah Teâlâ'nın uluhiyet hükmünün göklerde ve yeryüzünde hiçbir fark ve sınırlama olmaksızın yayıldığı biçiminde tefsir etmiştir.¹¹⁵⁵ Rivayet bahsinde de Allah'ın mekânı bulunmadığına delalet bir rivayet zikretmiş¹¹⁵⁶, fakat Allah Teâlâ'nın mekâna sahip olmasını reddeden ve bu cümledeki lafzın zâhirinden vazgeçirtecek karine olan kesin kanıta işaret etmemiştir.

- **”بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ“**¹¹⁵⁷ cümlesinin tefsirinde **”يَدَاهُ“**ya Allah Teâlâ'nın kudreti ve onun kemâli manası vermiştir.¹¹⁵⁸ Fakat “el”in hakiki manasından vazgeçirten akli karineye istinat etmemiştir.

- **”وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ“**¹¹⁵⁹ (O, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Arşı suyun üzerindeydi...) ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “O gün[lerde] arşının suyun üzerinde olması, Allah Teâlâ'nın hükümlerinin o gün[lerde] (göklerin ve yerin

¹¹⁵⁴ En'am 3.

¹¹⁵⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 11.

¹¹⁵⁶ A.g.e., s. 16.

¹¹⁵⁷ Maide 64.

¹¹⁵⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 34.

¹¹⁵⁹ Hud 7.

yaratıldığı altı gün) hayatın özü olan suyun üzerine kurulu olmasından kinayedir.”¹¹⁶⁰ Fakat bu cümledeki lafzın zâhirinden vazgeçmeye neden olan kesinliği aşikâr kanıta değinilmemiştir.

- “فَيَجْلُ عَلَيْكُمْ غَضَبِي”¹¹⁶¹ ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Gazap Allah Teâlâ’nın fiilinin sıfatlarından ve göstergesi de kula hoş gitmeyi [ceza] ulaştırma iradesidir.”¹¹⁶² “فَلَمَّا أَسْفَوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ”¹¹⁶³ ayetinin tefsirinde de “يساف”a “اغضاب” ve Allah Teâlâ’nın gazabına, ceza iradesi manası vermiştir.¹¹⁶⁴ Ama bu iki yerden hiçbirinde gazabın hakiki manasından vazgeçirten aklî kanıta istinat etmemiştir.

- “وَجَاءَ رَبُّكَ”¹¹⁶⁵ ayetinin tefsirinde de Allah Teâlâ’nın gelip gitmesi ve bir mekândan diğerine intikalinin muhal olduğuna ilişkin kesin kanıta istinat ve işaret etmemiştir.¹¹⁶⁶

Elbette ki böyle yerlerde de aklî malumat ve kesin kanıt karinesini dikkate alarak ayetleri buna göre tefsir ettiği ama konunun çok açık ve net olması nedeniyle bunu izah etmediği, hatta değinmeyi gerekli görmediği de uzak ihtimal değildir. Fakat Eş’arî mezhebinden bir grup müfessirin bu tür ayetleri tefsir ederken hataya düştükleri gözönünde bulundurulursa dayanağın zikredilmesi veya en azından buna değinilmesi, gerekli olmasa bile faydadan uzak değildir.

2. Bazı yerlerde apaçık bilgi veya kesin kanıt sadece karine-i sârifedir ve karine-i muayyine değildir. Yani bu karineyle yalnızca lafızda kendiliğinden ortada görünen anlam gözardı edilir. Ama karine, lafzın manasını ve söyleyenin muradını belirlemeye delalet etmez. Bu gibi yerlerde müfessir apaçık bilgi veya kesin kanıt karine-i muayyine, lafzın manasını ve söyleyenin muradını tayin eden delil saymamaya dikkat etmelidir. Fakat müellif bazı yerlerde karine-i sârifeden karine-i muayyinenin sonucunu çıkarmıştır. Mesela “إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayet-i kerimesinde

¹¹⁶⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 10, s. 151.

¹¹⁶¹ Taha 81.

¹¹⁶² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 14, s. 187.

¹¹⁶³ Zuhurf 55.

¹¹⁶⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 18, s. 111.

¹¹⁶⁵ Fecr 22.

¹¹⁶⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 20, s. 284.



kesinliği aşîkâr kanıtın delalet çerçevesi Allah Teâlâ'yı baş gözüyle görmenin reddedilmesidir. Bu, ayet-i kerimenin zâhir anlamından (Allah'ı zâhir gözle görmek) vazgeçiren kanıttır. Yani ayetten bu mananın kastedilmediğine delalet etmektedir. Peki o zaman bu ayette hangi anlam kastedilmiştir? Acaba “نظر”ın “رَبِّ”e isnadı mecazî midir? İstilahla söylersek, akli mecaz mıdır ve kastedilen, Allah Teâlâ'nın sevabıyla duyuşsal bakış mıdır? Nitekim bazı rivayetlerde böyle açıklanmıştır.¹¹⁶⁷ Yoksa “Rabbe bakmak”tan kasıt, O'nun lütuf ve inayetini, sevabını ummak mıdır?¹¹⁶⁸ Buna benzer biçimde şöyle denmiştir: “Fılan falanın eline bakıyor.” Burada kastedilen birisinin eline bakmak değildir. Bilakis filan kişinin yardım ve hayrına umut bağlamak, bu beklenti içinde olmak murad edilmiştir. Yahut ayetin manası Allah Teâlâ'ya kalpten bakmak mıdır? Bahsi geçen kanıt bu manalardan hiçbirini tayin etmemektedir. Fakat müellif bu ayetin tefsirinde son manayı, yani Allah Teâlâ'ya kalpten bakmayı tercih etmiştir. İfadesine bakıldığında Allah Teâlâ'ya duyuşsal bakışı reddeden kanıtı anlamın delili saydığı anlaşılmaktadır. Şöyle buyurmuştur:

¹¹⁶⁷ Saduk'un *el-Tevhid* kitabında İmam Ali'den (aleyhisselâm) uzun bir hadis nakledi - miştir. Rivayette şöyle geçmektedir:

“فاما قوله عز وجل ”وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ فان ذلك في موضع ينتهي فيه اولياء الله - عز وجل - بعد ما يفرغ من الحساب الى نهر يسمى الحيوان فيغسلون و يشربون منه و يدخلون الجنة فذلك قوله - عز وجل - في تسليم الملائكة عليهم ”سلام عليكم طيبتم فادخلوها خالدين“ فعند ذلك ايقنوا بدخول الجنة و النظر الى ما وعدهم فذلك قوله ”إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ ائما يعنى بالنظر اليه النظر الى ثوابه تبارك و تعالى“ (Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, c. 5, s. 464-465, hadis 21).

¹¹⁶⁸ Bazı rivayetlerde ayet için bu mana beyan edilmiştir: “يعنى مشرقة تنتظر ثواب ربها” (A.g.e., s. 464, hadis 20). Bu mana ayetlerin siyakına da uygundur. Çünkü bu ayetin öncesi ve sonrası şöyledir:

“وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ . وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ . تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” (Kıyamet 22-25). (Bazı yüzler o gün taze ve mutlu Rablerine bakmaktadır. Bazı yüzler de o gün asık ve kararmıştır. Kendilerine beli kıracak ceza verileceğini tahmin etmektedir.) Bu iki grup arasındaki mukabele karinesiyle söz konusu ayetin zâhirinden onların Rablerinden sevap beklentisi içinde oldukları anlaşılmaktadır. Buna mukabil diğer grup, bel kıran bir azabın onları beklediğini düşünmektedir.

”والمراد بالنظر اليه تعالى ليس هو النظر الحسى المتعلق بالعين الجسمانية المادية التى قامت البراهين القاطعه على استحالة فى حقه تعالى بل المراد النظر القلبي و رؤية القلب بحقيقة الايمان على ما يسوق اليه البرهان“¹¹⁶⁹

(Allah Teâlâ'ya bakmaktan murad, Allah Teâlâ hakkında onun muhal olduğuna dair kesin kanıtlar bulunan maddi bedensel gözle ilgili duyusal bakma değil. Bilakis kalpten bakmak ve iman hakikatiyle gönlün görmesidir. Kanıtın yönlendirmesi budur.)

Cümlede geçen “على ما يسوق اليه البرهان” ifadesinden, kanıtı, kalpten bakmak, iman hakikatiyle gönlün görmesi ve başka manalar arasında bu anlamı belirleyen manasına yönlendirici kabul etmiştir. Eğer “البرهان”ın elif ve lâm harfleri ahd-i zikrî¹¹⁷⁰ ise ve maksat Allah'ı baş gözüyle görmenin muhal olduğuna ilişkin aynı kanıtsa, daha önce geçtiği gibi, bu kanıt sadece duyusal bakma anlamından vazgeçmeyi sağlar, kalple bakma anlamını tayin veya hatta tercih için bile değildir ve hiçbir şekilde bu anlamı yönlendirme yoktur. Ama eğer kastedilen o kanıttan başka bir kanıtsa Al-lame buna değinmemiştir ve biz de ayeti kalple bakma manasına yönlendiren ve tayin edici bir kanıtla rastlamış değiliz. Bu sebeple güçlü kanaat, onun, Allah'ı baş gözüyle görmeyi reddetmeye kanıt olduğudur.

Rivayetlerden yararlanmada müellifin tefsir metodu

Müellif, tefsir okuluna uygun olarak, ayetleri anlama ve onları tefsir etmeyi rivayetlere bağlı görmemekte ve rivayetlerden yardım almadan da Kur'an-ı Kerim'in mana ve maksadının anlaşılabilmesine inanmaktadır. Bununla birlikte rivayetlerin, ayetleri ve kıssalarını anlamada yardımcı olduğunu kabul ederek¹¹⁷¹ bazı yerlerde rivayetlere muhtaç olduğumuzu ve

¹¹⁶⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 20, s. 112.

¹¹⁷⁰ Arapça'da kelimenin cümlede daha önce zikredildiğini göstermek üzere kullanılan harf-i tarif (belirteç) elif ve lâm harfleri. (*Logatname-i Dehhoda*'dan özetle, çev.).

¹¹⁷¹ Maide suresi 33-40. ayetleri tefsir ettikten sonra rivayet bahsinde İmam Cevad'dan (aleyhisselâm) bir rivayet nakletmenin ardından hırsızın elinin nasıl kesileceği ve diğer meseleler hakkında şöyle buyurmuştur:

”أما اورندا الرواية بطولها كبعض ما تقدّمها من الروايات المتكررة لاشتمالها على
البحاث قرآنية دقيقة يستعان بها على فهم الآيات“ (A.g.e., c. 5, s. 336)



bazı meseleleri rivayetler dışında bir yolla kavrayamayacağımızı izah etmiş, hatta şöyle buyurmuştur: “Sünnet, Kitab’a (Kur’an) bitişiktir. Hüccet olmada birbirlerinden ayrılmazlar.”¹¹⁷² وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ¹¹⁷³ ayetinin tefsiri sırasında şöyle demiştir: “Bu ayet, Peygamber’in (s.a.a) sözünün Kur’an’daki [tüm] ayetleri açıklamada hüccet olduğuna delalet etmektedir. Bazılarının, hüccet (ayetlerin sarîh ve aşîkâr medlulü) sayılmasının naslar ve zâhir için geçerli olmadığını, [bilakis] ayetlerin müteşabihleri, sırları ve tevilini beyanda sözkonusu olduğunu söylemesine¹¹⁷⁴ itibar edilmemelidir. Bu [ayet] Hazret’in beyanı[na delalet] konusundadır ve mütevatir ve diğer sakaleyn hadisleri nedeniyle onun Ehl-i Beyt’inin beyanı da Hazret’in beyanına eklenmektedir. Ama diğerlerinden sahabe, tabiin ve ulemanın beyanı hüccet değildir. Çünkü ne ayet onları kapsamaktadır, ne de güvenilir bir rivayet onların beyanının hüccet olduğuna mutlak biçimde delalet etmektedir.”¹¹⁷⁵

Başka bir yerde, uydurma rivayetler bahanesiyle rivayetleri toptan bir kenara atan kişileri hatalı bularak yaptıkları işi uydurma rivayetlerin varlığını suistimal etmek ve rivayetler konusunda tefrite düşmek olduğunu belirterek şöyle buyurmuştur: “Rivayetleri mutlak olarak kabul etmek nasıl ki dinde hakkı bâıldan ayırmak için belirlenmiş olan kriterleri tekzip etmekse ve bâtılı, geçersiz sözü Peygamber’e (s.a.a) nispet etmek anlamına geliyorsa bütün rivayetleri terketmek de kriterleri tekzip ve bâtılın hiçbir şekilde yaklaşamayacağı aziz Kur’an’ı geçersiz ve bâtıl görmektir. [Çünkü] Allah [onda] şöyle buyurmuştur:

Bu açıklamada rivayetleri zikretmenin izahını, ayetleri anlamada onlardan yardım almak olarak belirtmiştir. Aynı şekilde Hud suresi 36-49. ayetleri tefsirinden sonra rivayet bahsinde İmam Sadık’tan (aleyhisselâm) Hazret-i Nuh’un kıssası hakkında uzun bir rivayet aktarmasının izahını yaparken şöyle buyurmuştur:

“ولتكون عوناً لفهم قصص الآيات من طريق الروايات” (A.g.e., c. 10, s. 243).

¹¹⁷² El-Menar müellifinin ehl-i kitabın kestiklerine dair sözünü eleştirirken şöyle demiştir: “اذا السَّنة قرينة الكتاب لا يفترقان في الحجية” (Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 5, s. 214).

¹¹⁷³ Nahl 44.

¹¹⁷⁴ Bu söz Alusi’ye aittir. (Bkz: Ruhul-Meani, c. 14, s. 150).

¹¹⁷⁵ Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 12, s. 261.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا¹¹⁷⁶

(Peygamber -s.a.a- size ne verdiyse alın ve size neyi yasakladıysa ondan uzak durun);

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ¹¹⁷⁷

(Hiçbir peygamberi Allah'ın izniyle itaat etmesi dışında bir iş için göndermedik).

Eğer Allah Rasulü'nün (s.a.a) sözü ve onun zamanında yaşamamış bizlere ondan nakledilenler hüccet olmasaydı dinde taş üstünde taş kalmazdı.”¹¹⁷⁸

Ayetlerin anlamını izah ve tefsir ederken de her ne kadar tefsir okuluna uygun olarak rivayetlere istinat etmemekteyse de çoğunlukla diğer ayetlerden yardım alarak beyan ettiği mana onunla ilgili rivayetlere uygundur. Dolayısıyla ayetlerin manasını anlarken rivayetlerden ilham almış olması uzak ihtimal değildir. Yani önce rivayet onu ayetin manasına yönlendirmekte, daha sonra ayetin siyaki ve diğer ayetler üzerinde düşünerek söz konusu manaya ulaşmaktadır. Her durumda, Allame bu tefsirde baştan sona kadar bir veya birkaç ayeti tefsir işini bitirdikten sonra “rivayet bahsi” başlığı altında bir kısım tefsir rivayetlerini veya ayetlerle ilgili rivayetleri seçmiş, ekseriya senedi almayarak¹¹⁷⁹, bazen de metni keserek¹¹⁸⁰ onları zikredip incelemiştir.¹¹⁸¹ Rivayetleri hem Şii kaynaklardan, hem de Ehl-i Sünnet kaynaklardan seçmiş ve Şii kaynaklardan riva-

¹¹⁷⁶ Haşr 7.

¹¹⁷⁷ Nisa 64.

¹¹⁷⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 240.

¹¹⁷⁹ Bazen rivayetin senedinin tamamını nakletmektedir. Mesela Mücadele suresi 1-6. ayetlerin rivayet bahsinde Kummî tefsirinden bir rivayeti tam senediyle nakletmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 19, s. 81).

¹¹⁸⁰ Hamd suresi 1-5. ayetlerin rivayet bahsinde *Kâfi'den* ve başka birkaç kitaptan, İmam Sadık'tan (aleyhisselâm) “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”in tefsirini metni keserek nakletmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 23).

¹¹⁸¹ Tabii ki sayısı epay az bir kısım ayette rivayet bahsi yoktur. Mesela *el-Mizan*'ın b -rinci cildinde Bakara suresi 28, 29, 40, 44, 118 ve 119. ayetlerden sonra rivayet bahsi yer almamaktadır.



yet nakletmekle yetinmemiştir. Eğer rivayetin manasında belirsizlik varsa izah etmiş, bazı rivayetlerin zâhirindeki çelişkiye değinmiş ve bu çelişkinin giderilmesinden bahsetmiştir.¹¹⁸² Bazı yerlerde ayetlerin yardımıyla rivayetlere mana vermiş¹¹⁸³ ve bazen de başkalarının rivayet için zikrettiği anlamı eleştirip incelemiştir.¹¹⁸⁴

Ayetlerin Masum İmamlarla (a.s) veya düşmanlarıyla tevîl edilmesi ve onlara uygulanması hakkındaki bir kısım rivayetleri zikretmiş ve bazı yerlerde¹¹⁸⁵ onları “جَزَى” (ayetlerin örneğe tatbiki)¹¹⁸⁶ kabilinden, bazı yerlerde de¹¹⁸⁷ ayetlerin bâtınî manaları arasında saymıştır. “جَزَى” rivayetleri zikrettiği ilk yerde bu tür rivayetlerin çok olduğunu ve pek çoğuna yer vermediğini, çünkü bunun kitabın maksadının dışında olduğunu, yalnızca konunun amacıyla alakalı yerlerde onları gösterdiğini izah etmiştir.¹¹⁸⁸

“جَزَى” ve “بَطْن”ı bu grup rivayetlere özgü kabul etmemiş ve ayetleri İmamlar veya düşmanlarıyla tevîl etmeyen diğer rivayetlerin bir kısmını da bazı yerlerde “جَزَى” kabilinden, bazı yerlerde de ayetlerin bâtınî manaları olarak tanıtmıştır. Mesela “وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ”¹¹⁸⁹ ayetindeki “البَصَر”ı siyam (oruç) olarak tefsir eden rivayeti “جَزَى” kabilinden saymıştır.¹¹⁹⁰ “إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ”¹¹⁹¹ ayetindeki “مَعَاد”ı “ricat” manası vermiş ve şöyle buyurmuştur: “Ama bu bâtın olabilir, tefsir değil.”¹¹⁹²

¹¹⁸² Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 150 ve 384.

¹¹⁸³ Bkz: A.g.e., s. 277, 278 ve 286.

¹¹⁸⁴ Mesela Bakara suresi 35-39. ayetlerin rivayet bahsinde Şeyh Saduk'un (rahimehu-lah) “Ali b. Muhammed b. Cehm”in rivayeti hakkındaki sözünü eleştirmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 146); Bakara suresi 89-93. ayetlerin rivayet bahsinde Ehl-i Sünnet müfessirlerden birinin Peygamber (s.a.a) hakkına duayı meşru görmeyen sözünü tenkit etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 224-226).

¹¹⁸⁵ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 41, 46, 334-335, 391-392; c. 2, s. 59, 404; c. 4, s. 384, 385; c. 5, s. 333; c. 9, s. 318; c. 13, s. 377; c. 16, s. 142.

¹¹⁸⁶ Müellifin “جَزَى” kavramına dair açıklaması için bkz: A.g.e., c. 1, s. 41-42; c. 16, s. 146.

¹¹⁸⁷ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 315; c. 9, s. 216; c. 16, s. 368; c. 20, s. 163.

¹¹⁸⁸ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 42.

¹¹⁸⁹ Bakara 45.

¹¹⁹⁰ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, s. 153. Yine Kehf suresi 95. ayetteki

“رُدْمًا”ı “takıyye” ile tevîl eden rivayetleri “جَزَى” kabilinden kabul etmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 13, s. 377).

¹¹⁹¹ Kasas 85.

¹¹⁹² Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 16, s. 95.

Rivayetlerin sahihlik ve sağlamlığını incelerken bazen senetlerin sahihlik veya zayıflığına değinmiş¹¹⁹³, ama çoğunlukla rivayetlerin mana ve muhtevasına ve onların ayetlerin zâhiri veya siyakiyla uyumlu olup olmadıklarına bakmıştır. Rivayetleri naklettikten sonra bazen onu ayetlere getirdiği izah ve tefsiri destekleyen dayanak yapmış, bazen de şöyle buyurmuştur: “Bu rivayetler, Allah’ın sözünü açıklarken zikrettiklerimizle veya yararlandığımız ayetlerle uyumludur.”¹¹⁹⁴ Birçok yerde de, aktardığı bazı rivayetlerin ayetlerin zâhiri ve siyakiyla bağdaşmadığını ve kabul edilemez olduğunu belirtmiştir.¹¹⁹⁵ Senedi sahih haber-i vahidi ahkâm

¹¹⁹³ Mesela Bakara suresi 259-260. ayetlerin rivayet bahsinde Üzeyir ve Ermiya’nın kıssasını incelerken ve Tevbe suresinin 38-48. ayetlerinin rivayet bahsinde hicreti ve Ebubekir’in mağarada Peygamber’e (s.a.a) refakat etmesini incelerken rivayetlerin senedinin zayıflığına da işaret etmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 378 ve c. 9, s. 296). Diğer yerler hakkında bilgi için bkz: A.g.e., c. 2, s. 26; c. 4, s. 236; c. 9, s. 303; c. 14, s. 93; c. 18, s. 16; c. 19, s. 127; c. 20, s. 261 ve 262.

¹¹⁹⁴ Mesela “وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ” ayeti ve sonraki dört ayetin (Bakara suresi 163-167) rivayet bahsinde İmam Ali’den (aleyhisselâm) tevhidin manası, anlamının dört izahı olması, iki izahın caiz olmaması ve iki izahın sabit olmasını beyan eden bir rivayet zikretmiş ve devamında şöyle buyurmuştur:

“والوجهان اللذان اثبتهما عليه السلام كما ترى منطبق على ما ذكرناه في بيان قوله تعالى وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ”

(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 409); Bakara suresi 63-74. ayetlerin rivayet bahsinde inek ve İsrailoğulları kıssasını tafsilatlandıran rivayetleri naklettikten sonra şöyle buyurmuştur:

“والروايات كما ترى منطبقة على اجمال ما استفدناه من الآيات” (A.g.e., s. 205). Diğer yerler hakkında bilgi için bkz: c. 3, s. 183 (Âl-i İmran suresi 35-41. ayetlerin rivayet bahsi), c. 7, s. 15 (En’am suresi 1-3. ayetlerin rivayet bahsi), c. 9, s. 300 (Tevbe suresi 38-48. ayetlerin rivayet bahsi), c. 11, s. 66 (Yusuf suresi 22-34. ayetlerin rivayet bahsi), c. 12, s. 38 (İbrahim suresi 6-18. ayetlerin rivayet bahsi), c. 13, s. 212 (İsra suresi 82-100. ayetlerin rivayet bahsi).

¹¹⁹⁵ Bkz: A.g.e., c. 2, s. 438 (Bakara suresi 284. ayetin rivayet bahsi), c. 8, s. 288 (A’raf suresi 155-160. ayetlerin rivayet bahsi), c. 11, s. 167 (Yusuf suresinin 22-34. ayetlerinin rivayet bahsi), s. 183 (Yusuf suresi 35-42. ayetlerinin rivayet bahsi), s. 205 (Yusuf suresi 43-57. ayetlerin rivayet bahsi), s. 349 (Ra’d suresi 17-26. ayetlerin rivayet bahsi), c. 13, s. 118 (İsra suresi 53. ayetin rivayet bahsi), s. 125 (aynı sure 55-60. ayetlerin rivayet bahsi), c. 14, s. 106 (Meryem suresi 73-80. ayetlerin rivayet bahsi), s. 205 (Taha suresi 80-98. ayetlerin rivayet bahsi), c. 15, s. 292 (Şuara suresi 96-106. ayetlerin rivayet bahsi), c. 16, s. 143 (Ankebut suresi 56-60. ayetlerin rivayet bahsi). Yine bkz: c. 2, s. 26, 99; c. 7, s. 148, 211 ve 212, 284; c. 8, s. 231, 288; c. 9, s. 303; c. 14, s. 288; c. 15, s. 391; c. 17, s. 300; c. 18, s. 71.



dışında hüccet kabul etmez.¹¹⁹⁶ Buna göre mütevatir olmayan rivayet ve sâdır oluşunda kesin karine bulunmayan rivayet, senedi sahih bile olsa ayetlerin zâhir ve siyakına uygunluk ve aykırılık kriterine, Kur'an'dan hüküm çıkarmanın genel ilkelerine göre değerlendirilir; ayetlerin zâhir veya siyakına aykırı olduğu tespit edilen rivayet reddedilir ve sadece ayetlerin ifade ettiği şeyle aynı doğrultuda olan, onu teyit edip destekleyen rivayet kabul edilir.¹¹⁹⁷ Bu sebeple Mücadele suresinin 1-6. ayetlerini tefsir ederken, rivayet bahsinde bu ayetlerin nüzul sebebini açıklayan sahih senedli bir rivayeti Kummî tefsirinden nakletmiş ve onun hakkında şöyle buyurmuştur: “Bu rivayet sened açısından sorunsuzdur. Fakat ayetin zâhirinde geçenlerle bağdaşmamaktadır.”¹¹⁹⁸

Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'in tefsir kitaplarında ve Şia'nın bazı kitaplarında Harut ve Marut hakkında ve bu iki meleğe günah nispet edilme-

¹¹⁹⁶ Bakara suresi 125-129. ayetlerin rivayet bahsinde Allah'ın dininin maârif ilkel -rinde sadece Kitap ve kesin Sünnet'in hüccet olduğunu izah etmiştir. (A.g.e., c. 1, s. 293); Bakara suresi 259 ve 260. ayetlerin rivayet bahsinde Üzeyir veya Ermiya kıssasına ilişkin rivayetler konusunda şöyle buyurmuştur: “Bunlar haber-i vahiddir ve kabul edilmeleri gerekli değildir.” (A.g.e., c. 2, s. 378); Maide suresi 23. ayetin tefsirinde bazı müfessirlerin tefsirini tenkit ederken şöyle buyurmuştur: “Bu tefsir, sözkonusu ayetlerin tefsirine ilişkin gelmiş bazı rivayetlere istinatla yapılmıştır. Fakat bu rivayetler, Kur'an ve gayrisından muhtevalarına şahit gösterilemeyen haber-i vahiddir. (A.g.e., c. 5, s. 291-292); Maide suresi 67. ayetin rivayet bahsinde *el-Menar* sahibinin görüşünü tenkit ederken şöyle demiştir: “Bu rivayet, ne mütevatir ne de sıhhatine kesin karine bulunan rivayetlerden değil, ahad rivayetlerdendir. Geçtiğimiz bölümlerde haber-i vahidlere, genel akli kriterlere uygun olarak, fer'i ahkâm dışında güvenmediğimiz anlaşılmış olmalıdır. (A.g.e., c. 6, s. 57). Tevbe suresinin 17-24. ayetlerin rivayet bahsinde *el-Menar* sahibinin görüşünü tenkit ederken şöyle buyurmuştur: “Tefsir rivayetleri ahad olmaları durumunda, ayetlerin muhtevalarına uygun düştükleri miktar dışında hüccet değildirlir. Çünkü şer'i hüccet olma hali şer'i etki çerçevesinde geçerlidir. Öyleyse [onların hüccet olması] şer'i ahkâma mahsustur. Ama kıssalar ve onların tefsiri hakkında gelen rivayetler şer'i ahkâmı içermezler ve hiçbir şekilde şer'i hüccet oluşturmazlar. (A.g.e., c. 9, s. 211). Yine bkz: A.g.e., c. 10, s. 349 ve 365, c. 14, s. 205-206 ve aynı yazar, *Kur'an der İslâm*, s. 61.

¹¹⁹⁷ Tevbe suresinin 17-24. ayetlerinin rivayet bahsinde şöyle buyurmuştur:

“فالذى يهّم الباحث عن الوايات غير الفقهيّة ان يبحث عن موافقتها للكتاب، فان وافقتها فهى الملاك لاعتبارها ولو كانت مع ذلك صحيحة السند فانما هى زينت بها وان لم توافق فلا قيمة لها فى سوق الاعتبار” (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 9, s. 212)

¹¹⁹⁸ Bkz: A.g.e., c. 19, s. 181-182.

siyle ilgili olarak nakledilmiş rivayetler konusunda, Suyutî'nin *Dürrü'l-Mensur*'da bu içerikte 20 hadis zikrettiğini, [Ehl-i Sünnet ulemadan] bir grubun bu rivayetlerden kimisinin sıhhati üzerine görüş belirttiğini ve söz konusu rivayetlerin senedinin sonunda sahabeden bir kesimin bulunduğu açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Bunlar, en şiddetli şirk ve en çirkin günahı, Kur'an'da varlıklarının şirk ve günahant tertemiz olduğu net biçimde ifade edilmiş kıymetli meleklerle nispet eden hurafe kıssalarıdır.” Sözün sonunda bu hurafe kıssaları, yıldızlar hakkındaki Yunan mitolojilerine benzer hurafeler kabul etmiştir. Çünkü Kur'an'ın melekler için beyan ettiği sıfatlarla bağdaşmamaktadır.¹¹⁹⁹

Bazen rivayetleri Tevrat ve İncil'den konular naklederek desteklemiştir.¹²⁰⁰ Bazen rivayetin muhtevasını Tevrat'ta geçenlerle karşılaştırarak rivayetin uydurma olduğuna hükmemiştir. Mesela şeytanın yılan ve tavus kuşunun yardımıyla Hazret-i Âdem ve Havva'yı kandırdığını anlatan rivayeti muteber bulmayarak şöyle demiştir: “Galiba bu rivayet Tevrat'tan alınan haberlerdendir.” Buna şahit olarak da bu kıssanın aynısını Tevrat'tan nakletmiştir.¹²⁰¹ Rivayetleri, reddetme ve kabul etme açısından üç grupta toplar. Kabul edilmesi gerekli olan grup, Peygamber (s.a.a) ve İmamlardan (a.s) sâdır oldukları kesin olan rivayetlerdir. Bir kenara bırakılmaları gereken rivayetler ise Kitab'a ve kesin Sünnet'e aykırı olan rivayetlerdir. Ne reddedilebilecek, ne de kabul edilebilecek grup da, ne uzak durmayı gerektiren aklî delil bulunan, ne de Kitap ve kesin Sünnet'in menedilmelerine delalet ettiği rivayetlerdir. Bu grup rivayetleri senedi sahih olmadığı için reddeden kişileri, senedin sahih olmamasının ne akla, ne de sahih nakle aykırı rivayetleri terketmeyi gerektirmediğini belirterek eleştirmiştir.¹²⁰² Bazı durumlarda rivayetlerden, tefsir için, metinleri anlamada akılcı metodla aynı doğrultuda olmayan bir kural ve ilke istinbat etmiştir. Bakara suresinin 108-115. ayetlerinin rivayet bahsinde iki rivayet zikrettikten sonra (biri, hava bulutluyken kişinin namaz kılması, ama güneş çıkınca kibleye dönük olmadığını farketmesi halinde eğer vakit çıkmışsa o namazı kaza etmesi lazım gelmediği hakkındadır. Çünkü

¹¹⁹⁹ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 239.

¹²⁰⁰ Bkz: A.g.e., c. 5, s. 357-359.

¹²⁰¹ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 140-142.

¹²⁰² Bkz: A.g.e., s. 293.



Allah **فَأَيْنَمَا تُولُونَ** **فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ**¹²⁰³ (Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır) buyurmaktadır.

Diğeri ise “Bu ayet nafilî namaz hususunda nazil olmuştur” buyuran rivayettir.) Şöyle der: “Eğer Ehl-i Beyt'in (a.s) Kur'an'ın âm ve hâs, mutlak ve mukayyet konularındaki rivayetlerini incellersen birçok yerde âm olandan bir hüküm, hâstan ise, yani tahsis edilmiş âmdan başka bir hüküm çıkarıldığını göreceksin. Mesela âmdan istihbab, hâstan ise vücub sonucu çıkarılmıştır. Kerahat ve haramlık hususunda da mesele aynı şekildedir. Bu, onlardan nakledilmiş rivayetlerde tefsirin anahtar ilkelere biridir ve birçok rivayetler bu ilkenin çerçevesi içindedir. Buradan, Kur'an'daki maârif[i anlamak] için rivayetlerden iki kaide çıkarabilirsin: Birinci kaide, her cümle tek başına bir hakikat veya hükmü ve kayıtlarından her kayıtlı da başka bir hakikat veya hükmü ifade eder. **قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ**¹²⁰⁴ ayetinde olduğu gibi. Bu ayette dört mana vardır: 1) De ki: Allah, 2) De ki: Allah, sonra onları bırak, 3) De ki: Allah, sonra onları bâtula sürüklenişleriyle başbaşa bırak, 4) De ki: Allah, sonra onları bırak, bâtula sürüklenişleriyle oyalanıp dursunlar... Bunun benzerini imkân tanıyan her ayette yapabilirsin. İkinci kaide ise şudur ki, iki kıssa veya iki mana bir cümle veya benzeri yerde müşterek olduğunda aynı mercie atfedilirler. Bu ikisi [kaide], altında sırlar barındıran iki sırdır.”¹²⁰⁵

İnceleme

Ayetleri anlamada rivayetlerin yardımını kabul etmek, rivayetlere muhtaç olduğunun ve bazı mevzuların rivayetler dışında bir yolla anlaşılamayacağını açıkça belirtilmesi, sünneti hüccet olmada Kur'an'a bi-tişik sayma ve Peygamber'in (s.a.a) ve Masum İmamların (a.s) beyanlarını bütün ayetlerin tefsirinde hüccet kabul etme, sahabe, tabiin ve diğer âlimlerin görüşlerini hüccet saymama, rivayetleri mutlak olarak kabul etme ve toptan reddetmeyi yanlış bulma gibi şeyler Allame'nin tefsir rivayetleri konusundaki görüşünün güçlü noktalarındandır. Nitekim bu

¹²⁰³ Bakara 115.

¹²⁰⁴ En'am 91.

¹²⁰⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 260.

tefsirin birçok yerinde bu görüşlere göre istidlalde bulunmuştur.¹²⁰⁶ Aynı şekilde onun tefsir rivayetlerini ele alması, onların manasını izah etmesi, sahlilik ve sağıamlılıklarını, ayetlerin ifade ettiğı şeyle bağdaşıp bağdaşmadıklarını incelemesini de tefsir metodunun kuvvetli noktaları arasında saymak mümkündür. Bir bütün olarak bu tefsirin rivayet bahisleri, rivayetlerin manasını izahta ve sahliv rivayetleri sahliv olmayanlardan ayırt etmede diğerv tefsirlerde ve kitaplarda az rastlanan faydalı konu ve noktaları içermektedir. Bu nedenle diğerv kitaplar ve tefsirlerin, bu tefsirin rivayet bahislerine ihtiyaç duyurmayacağı düşünölmemelidir. Fakat Allame'nin rivayetlerle ilgili tefsir görüşü ve metodunun, aşağıda işaret ettiğimiz bazı eksiklikleri ve tartışmaya açık noktaları vardır:

1. Allame haber-i vahidi senedi sahliv olsa bile fer'i ahkâm dışında hüccet kabul etmemektedir. Bu görüşünün delili de, **birincisi**, rasyonel genel kritere göre (aklın temeli ve işleyiş tarzı itibariyle) böyle olmasıdır. Diğervi ise şer'i hüccet oluşturmaının şer'i etki çerçevesinde geçerli olması, şer'i ahkâm dışında şer'i etki doğurmamasıdır.¹²⁰⁷ Haber-i vahidin şer'i ahkâmında hüccet olması dahi usül ve fıkıh ilminin büyükleri arasında ihtilafıdır. Meşhur görüş hüccet olduğı yönündedir. Seyyid Mur-

¹²⁰⁶ Bkz: A.g.e., c. 5, s. 214 ve 336; c. 12, s. 261; c. 1, s. 260 ve 293.

¹²⁰⁷ Maide suresinin 67. ayetinin rivayet bahsinde *el-Menar* müellifinin sözünü eleştirirken şöyle demiştir:

”و قد عرفت من ابحاثنا المتقدمة انا لانعول على الأحاد في غير الاحكام الفرعية

على طبق الميزان العام العقلاني الذي عليه بناء الانسان في حياته“ (A.g.e., c. 6, s. 57)

Tevbe suresinin 17-24. ayetlerinin rivayet bahsinde şöyle buyurmuştur:

”ان روايات التفسير اذا كانت آحاد لا حجية لها الا ما وافق مضامين الآيات بقدر ما

يوافقها على ما بين في فنّ الاصول فان الحجية الشرعية تدور مدار الآثار الشرعية

فتنحصر في الاحكام الشرعية“ (A.g.e., c. 9, s. 211)

Taha suresinin 80-98. ayetlerinin rivayet bahsinde şöyle buyurmuştur:

”و لا معنى لجعل حجية اخبار الأحاد في غير الاحكام الشرعية فان حقيقة الجعل

التشريعي ايجاب ترتيب اثر الواقع على الحجية الظاهرية وهو متوقف على وجود اثر

عملي للحجية كما في الاحكام و اما غيرها فلا اثر فيه حتى يترتب على جعل الحجية“

(A.g.e., c. 14, s. 205 ve 206).



taza ve İbn İdris gibi kimilerinden de hüccet olmadığı rivayet edilmiştir.¹²⁰⁸ Tefsirde hüccet olması konusunda ise iki görüş vardır. Allame gibi fer'i ahkâmda hüccet olduğunu kabul eden ve şeriatla onunla amel edilmesini caiz görenlerin bazısı onu tefsirde muteber saymamıştır.¹²⁰⁹ Kimisi de hüccet olmasını şer'i hükme has ve şer'i etkiye sahip mevzuya mahsus görmemiş, tefsirde hüccet olacağı sonucuna varmış ve sorunları gidermek üzere ondan bahsetmiştir.¹²¹⁰

Öyle görünüyor ki haber-i vahidi şer'i ahkâm dışında, bu cümleden olarak da tefsirde hüccet kabul eden görüş daha kuvvetlidir. Allame'nin görüşü ve delilleri ise tartışmaya açıktır ve sorunludur. Çünkü haber-i vahidin hüccet olmasının önemli delillerinden biri, şârinin reddetmediği ve onayladığı sika habere güvenmede rasyonel tarzdır. Ayrıca bu tarz şer'i ahkâma mahsus da değildir. Akıl, şer'i ahkâm dışında da sika kişinin haberine güvenir. Güvenilir kişi bir tüccara filan emtianın fiyatının arttığını haber verse tüccar ona güvenmez mi ve bunun hiç etkisi olmaz mı? Yahut güvenilir ve sika bir muhabir dünyanın herhangi bir noktasında cereyan etmiş bir olayı bildirse insanlar ona itimat etmez mi ve o habere dayanarak olayla ilgili haber vermesini ona yakıştırmazlar mı? Veya güvenilir bir lugatçı Arapların diyaloglarında geçen filan kelimenin falan manada kullanıldığını bildirse ona güvenilmez mi? Şu halde Allame'nin, fer'i ahkâm dışında haber-i vahidin hüccet olmadığına ilişkin genel akılcı kriter diye bahsettiği şeydeki kastı eğer rasyonel tarz ve temel ise -ilk bakışta öyle görünüyor ve bundan başka anlam akla gelmiyor- yaptığımız izah dikkate alındığında bunun yanlışlığı açıkça ortadadır.

Allame'nin diğer delili (şer'i hüccet oluşturma'nın şer'i etki çerçevesinde geçerli olması, şer'i ahkâm dışında şer'i etki doğurmaması) konusunda denebilir ki, hüccet oluşturma için gerekli olan şey, geçersiz ve etkisiz olmamasıdır. Ama etkisinin kesinlikle şer'i hükümde mevcut şer'i etki olması gereğinin izahı yoktur. Haberin şer'i ahkâm dışında da hüccet oluşunun etkisi bulunabilir ve o etki, dayanağın sahihliği, bilgisiz

¹²⁰⁸ Bkz: Ahund Horasanî, *Kifayetu'l-Usûl*, s. 237, 238; Vaiz Hüseyini Behsudi, *Misbahu'l-Usûl*, c. 2, s. 148.

¹²⁰⁹ Bkz: Tusî, *el-Tıbyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 6 ve 7.

¹²¹⁰ Bkz: Hoî, *el-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, s. 398; Fazıl Lenkeranî, *Medhalu't-Tefsir*, s. 174-176.

sözün dışında bir şey olması, Allah ve Rasulüne iftira olmamasıdır. Muteber haber-i vahide istinatla hüküm çıkarılabildiği ve Allah Teâlâ'ya nispet edilebildiği gibi, ayetlerin tefsirinde de muteber haber-i vahide istinatla ayetler için bazı manalar beyan edilebilir ve bu mana Allah Teâlâ'ya nispet edilebilir, o anlam şer'i hüküm olmasa bile.

Dolayısıyla muteber haber-i vahid yoluyla ayet-i kerimelerin gerçek maksadı hakkında kesin bilgi ve itikat elde edilemese bile ister ahkâm ayetleri olsun, ister diğerleri, mutlak ayetlerde şârinin onayladığı rasyonel tarz deliliyle muteber haber-i vahide dayanarak ayetlerin gerçek muradı bildirilebilir ve muteber haber-i vahid karinesiyle ayetlerden anlaşılan şey, gerçek etkiye temel oluşturabilir. Böyle bir varsayımda eğer sonuç gerçeklikle bağdaşmıyorsa ayetlerin maksadı adı altında ondan bahseden ve gerçek muradın etkilerini ona dayandıran kimse rivayetlerin hüccet oluşu nedeniyle mazurdur. Eğer bir kimse gerçek etkileri haberin medlulüne dayandırmıyorsa gerçeklikle bağdaşması durumunda bile kınanmayı haketmektedir. Bu izahtan da anlaşılmış olmalıdır ki, sadece genel akılcı kriter (rasyonel tarz ve temel) muteber haber-i vahidin fer'i ahkâm dışında da hüccet oluşturduğunu göstermekle kalmamakta, bilakis rasyonel metod da ister ahkâm, ister başka konularda olsun, mutlak durumlarda muteber haber-i vahide güveni gerektirmektedir. Aynı şekilde, haber-i vahidin hüccet oluşunun, haberin medlulünün gerçeklik telakki edilerek gerçek etkilerin ona dayanması anlamına geldiği ve bu anlamın şer'i ahkâma özgü olmadığı, şer'i ahkâm dışında da geçerliliği bulunduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır.¹²¹¹

2. Rivayetlerin sahihlik ve sağlamlığını incelerken temel ölçütü, nasla, ayet-i kerimelerin zâhir ve siyakıyla bağdaşıp bağdaşmadıklarıdır. Eğer bir rivayetin nassa veya bir ayetin zâhiri ya da siyakına uygunluğunu tespit ettiyse sahih bir senedi olmasa bile onu muteber ve güvenilir görmüştür. Eğer bir rivayetin nassa veya bir ayetin zâhiri ya da siyakına aykırılığını tespit ettiyse sahih bir senedi olsa bile onu reddetmiştir.¹²¹²

¹²¹¹ Daha fazla bilgi için bkz: Hoî, el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, s. 398-399; Fazıl Lenkeranî, Muhammed, *Medhelu't-Tefsir*, s. 174-176; Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 223-226.

¹²¹² Bazı yerlerde, bu cümleden olarak Tevbe suresinin 17-24. ayetlerinin rivayet ba - sinde bu noktayı vurgulamaktadır. (Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c.



Hiç tereddütsüz, Kitab'ın nassına aykırılık rivayetin geçersizliğinin delilidir. Kitab'ın zâhirine aykırılık örf bakımından uzlaştırılabilir olmadığında da rivayetin bâtıllığına ve uydurma olduğuna şahit kabul edilebilir. Ama rivayetin Kitab'a aykırılığı örf nazarında uzlaştırılabilir türdense -ayetin âm ve rivayetin hâs ya da ayetin mutlak ve rivayetin mukayyet, yahut rivayeti ayetin zâhirine karine-i sârifeye yapacak biçimde ayetin zâhir ve rivayetin bir manada daha zâhir olması gibi- böyle bir aykırılık rivayetin yanlışlığının delili olmaz. Yine, rivayet ayetin zâhirinden anlaşılmayan bir meseleyi beyan edecek şekilde rivayet ayetle bağdaşmazsa bunu rivayetin bâtıllığına ve uydurma olduğuna delil saymamak gerekir. Zira rivayet, ayetin zâhirinde görünmeyen doğru bir meseleyi beyan ediyor olabilir. Ayet o konuda suskundur veya bâtinî delalet taşımaktadır ve rivayet ayetin bâtınlarından sayılabilir. Mesela Ayyaşî, Kuleynî ve Saduk'un Ebu'r-Rebii Şamî'den naklettiği rivayet böyledir: "İmam Sadık'a (a.s)

”وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَغْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ¹²¹³

ayetin manasını sordum. Şöyle buyurdu: **وَرَقَةٍ** kelimesi **سَقَطَ** demektir [yaratılışı tamamlanmadan annesinin karnından düşen çocuk]. **حَبَّةٌ** çocuk demektir. 'Yeryüzünün karanlığı' rahimlerdir. **رَطْبٌ** hayatta kalan çocuk demektir. **يَابِسٌ** düşük olan çocuk demektir. Bütün bunlar apaçık bir kitaptadır." Müellif bu rivayeti naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: "Ayetin zâhiriyle bağdaşmamaktadır."¹²¹⁴ Fakat bu türden bir bağdaşmama durumu rivayetin bâtıllığının delili olamaz. Çünkü her ne kadar örf ayetin zâhirinden bu manayı anlamıyorsa da bu anlamın ayetin zâhirine herhangi bir aykırılığı yoktur. Zikredilen mana ayetin bâtinî anlamlarından olabilir ve ayetin manasını genişletme babındandır. Öyleyse rivayetin senedi sahihse, ona dayanarak, belirtilen anlamı da ayetin mana ve muradı saymak mümkündür.

9, s. 212). Mücadele suresinin 1-6. ayetlerinin tefsirinde rivayet bahsinde de ayetlerin nüzul sebebini beyan eden bir rivayeti nakletmiş ve senedini muteber saymasına rağmen ayetlerin zâhirine uymaması nedeniyle rivayeti kabul etmemiştir. (Bkz: A.g.e., c. 19, s. 181-182).

¹²¹³ En'am 59.

¹²¹⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 148.

Aynı şekilde siyaka aykırılık da rivayetin uydurma olduğunun delili kabul edilemez. Çünkü bir ayetten siyak karinesiyle bir mana kastedilebilir ve bu da ayetin zâhir manası olabilir. Zira ona aşikâr delaleti vardır. Ondan, siyak gözardı edilerek başka bir mana da kastedilmiş olabilir ve o da ayetin bâtınî manası olabilir. Çünkü diyalogun rasyonel ilkeleri uyarınca böyle bir mananın murad edildiği sonucuna varılamadığında belki ayetin zâhir manası olmaz ama ayetin bâtın manası sayılmasına da aykırılık oluşturmaz. Bunu öğrenmenin yolu ancak Peygamber (s.a.a) veya Hazret'in kıymetli vasileridir. Zaten müellifin kendisi de, bazı rivayetlerden yararlanarak, kimi ayetlerde bir cümlenin yalnızca bir tek manaya ama kayıtlarından her biriyle de başka manaya delalet etmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.¹²¹⁵

Mutabakat durumunda da eğer rivayet, ayetin zâhirindeki meselenin aynısını beyan ediyorsa o mesele doğru ve güvenilirdir. Fakat böyle bir durumda da rivayete ihtiyaç yoktur, ayetin kendisi o meseleyi anlamaya kâfidir. Eğer rivayet, ayetin açıkça delalet ettiği şeye ilaveten bir meseleyi beyan ediyorsa o mesele, rivayetin senedinin sahih olması halinde kabul edilebilir. Senedi sahih değilse rivayetin manasının bir kısmında ayetin zâhiriyle bağdaştığına dayanarak o ilave meseleyi kabul etmek mümkün değildir. Bir kimse, rivayeti, manası ayetin manasından daha ileride olacak biçimde uydurabilir. Dolayısıyla rivayetin ayetle mutabakatından kasıt, aynı olma ve yüzdeyüz uyuşma ise ayetin rivayete ihtiyacı kalmayacaktır ve rivayetin herhangi bir etkisi olmayacaktır. Eğer kastedilen, rivayetin ayetle aynı doğrultuda olması, bu çerçevede de mananın bir kısmıyla bağdaşması ise bu durumda rivayetin kendine has manasına güven, senedin sıhhatine veya rivayetin sâdır oluşuna itimada bağlıdır. Bu izahtan anlaşılmaktadır ki, ayetlere uygunluk ve aykırılığın kriteriyle tüm rivayetlerin sahihlik ve sağlamlığı tayin edilemez. Bu kriterle elde edilebilecek olan, naslara ve ayetlerin zâhirine yüzde yüz aykırı ve örf bakımından da çelişki içeren rivayetlerin sahte ve uydurma olup olmadığıdır. Çünkü böyle rivayetler, hiç kuşku yok Peygamber'den (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) sâdır olmuş olamazlar. Fakat diğer rivayetlerin sahihlik ve sağlamlığını bu kriterle belirlemek mümkün değildir ve mecburen

¹²¹⁵ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 260.



sened incelemesi, sâdır oluşlarına delalet eden karinelerin araştırılması gibi başka bir yol izlenmelidir.

3. Allame, ayetlerin manasını anlama ve tefsir etmeyi hiçbir şekilde rivayetlere bağlı görmemekte; Kur'an'daki bütün mana ve maârifin, ayetlerin üzerinde düşünerek ve diğer ayetlerden yardım alarak elde edilebileceğine inanmaktadır. Fakat *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da üç yoldan (diyalogun rasyonel ilkeleri, Kur'an delili, rivayet delili) ispatlandığı gibi, ayet-i kerimeleri açıklamak üzere mevsuk yolla Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) ve o Hazret'in çok kıymetli vasilerinden (a.s) ulaşmış rivayetler ayetlerin munfasıl karineleridir. Karineleri dikkate almayı gerekli gören kaide uyarınca ayetleri tefsir ederken bu rivayetlere başvurulmalıdır. Rivayetlerde ayetlerin munfasıl karinelerini araştırıp bulmadan önce ayetlerin zâhirinden anlaşılan mana, ayetlerdeki "murad-ı isti'malî¹²¹⁶" dir. Bu manayı ayetlerdeki "murad-ı ciddi¹²¹⁷" ve Allah Teâlâ'nın gerçek muradı kabul etmek mümkün değildir. Çünkü rivayetlerde ayetler için, dikkate alınmaları halinde ayetlerin zâhir ve manasını değiştirebilecek tahsis, tebyin, kayıt veya karine bulunması mümkündür.¹²¹⁸

4. Bazı rivayetlerden tefsir için çıkardığı ve mümkün olan her ayette kullanmayı tavsiye ettiği kaide ve ilkenin rivayetler dışında dayanağı yoktur. Bu kaide, dayanak oluşturan rivayetlerin senedinin sahih olması veya kesin karineler aracılığıyla Peygamber'den ya da Masum İmamlardan birinden sâdır olduğunun bilinmesi, belirtilen kaide ve ilkeye delaletlerinin izah edilmesi durumunda sahih bulunabilir ve tefsirde ona uygun hareket edilebilir. Hâlbuki Allame böyle yapmamış, yalnızca senedsiz iki rivayet zikrederek ve senedlerinin sıhhatini ya da Masumlardan sâdır olduğunu ispatlamaksızın, belirtilen kaide ve ilkeye delaletlerini izah etmeksizin bazı rivayetlere işaret ederek böyle bir kaide ve ilkenin varlığını kesin ve farzedilmiş saymış ve onu tefsirin anahtarlarından biri olarak tanıtmıştır. Evet, belirtilmiş kaide ve ilke eğer diyalogun rasyonel ilkelerine uygun olsaydı kaidenin istinbat edildiği rivayetin sahih olmasına ihtiyaç duyulmazdı. Çünkü diyalogun rasyonel ilkelerine uygunluk, Allah ve Peygam-

¹²¹⁶ Lugatta hangi manada kullanıldığına göre maksadı tayin. (*tebyan.net* / Çev.)

¹²¹⁷ Söyleyenin maksat ve hedeflerini keşfetmek için içtihad. (*maarefquran.com* / Çev.)

¹²¹⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Babâi ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 196-213.

ber (s.a.a) tarafından reddedilmediği göz önünde bulundurulduğunda kaidenin sıhhati ve Allah ve Peygamber'in (s.a.a) kullanılmasına rızasının ispatı için yeterli olurdu. Nitekim rivayet de bunu desteklemektedir. Fakat istinbat edilmiş kaidenin, metinleri anlamada diyalogun rasyonel ilkelerine ve akılcı metoda aykırı düşmesi ve Kur'an'daki maârfi anlamaya özgü olması durumunda onunla amel edebilmek için, ona dayanak oluşturan rivayetin, senet sıhhati, kaideye delaletin aşikâr olması, herhangi bir mani ve çelişki taşımaması açısından incelenmesi gerekir. Söz konusu kaidenin sıhhati, mukaddes şârinin Kur'an'ın maarifini anlama ve tefsir etmede kullanılmasına rızası sağlandığı takdirde o esas alınarak ayetler tefsir edilebilir.

Allame'nin, Bakara suresinin 115. ayetinin rivayet bahsinde, Kur'an'daki maârfi anlamak için beyan ettiği ve tefsirin kilit ilkesi saydığı ilk kaide, Kur'an'ın bir cümlesinden, ondaki kayıtları dikkate almaksızın bir manayı ve kayıtlarından her biriyle de başka bir manayı çıkartabilmektedir. Yani birinci kayıtlarla ikinci anlamı, ikinci kayıtlarla üçüncü anlamı, üçüncü kayıtlarla dördüncü anlamı elde edebilmektedir. İnsanların metinleri anlamada böyle bir metod izlemediği açıktır. Bir cümleye bütün kayıtlarıyla birlikte bakılır ve tüm kayıtlar incelenerek anlaşılan manayı söyleyenin muradı kabul edilir. Öyleyse zikredilen kaide Kur'an tefsiri için doğruysa Kur'an'ı anlamaya özgüdür ve diyalogun rasyonel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Kaidenin doğruluğunu ispatlamak ve kullanımıyla ilgili şârinin rızasını almak için ikna edici delil gerekmektedir. Müellifin açıklamasında bu yoktur. Haber-i vahidi fer'i ahkâm dışında hüccet saymayan müellifin temeline göre böyle bir kaidenin doğruluğunu ispat için bir veya birkaç rivayet, senedleri sahih olsa bile yeterli gelmeyecektir. Mütevatir rivayet veya sâdir oluşuna kesin karinenin mevcut olduğu rivayet lazımdır. Hem de zikredilen kaideye delaleti aşikâr olacak ve herhangi bir mani ve çelişkisi bulunmayacak şekilde.

5. Bazı durumlarda rivayeti naklederken, manayı açıklarken ve içeriği anlarken gerekli yardım harekete geçmeyebilir. Mesela Bakara suresi 45 ve 46. ayetlerin rivayet bahsinde bir rivayeti aşağıdaki cümleyle zikretmiştir:



”و فى تفسير العياشى عن ابى الحسن عله السلام فى الآية قال: الصبر الصوم، اذا نزلت بالرجل الشدة او النازلة فليصم؛ ان الله يقول: ”واستعينوا بالصبر و الصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين“ و الخاشع الذليل فى صلوته المقبل عليها؛ يعنى رسول الله صلى الله عليه و آله و اميرالمؤمنين عليه السلام“

İbarenin manası açıklarken şöyle buyurmuştur: “[İmam] aleyhisselâm, musibetler ve güçlükler ortaya çıktığında oruç tutma ve namaz kılmanın müstehab oluşunu; aynı şekilde onlarda Peygamber’e (s.a.a) ve Veli’ye tevessülü ayetten çıkarmıştır. O da oruç ve namazı Allah Rasulü (s.a.a) ve Emirülmüminin (a.s) ile tevîl etmektedir.”¹²¹⁹

Fakat hem bu rivayeti nakil niteliğinde eksiklik vardır, hem de rivayetten anlaşılan mana ve meseleleri dair açıklama tartışmaya açıktır. Nakildeki noksan, Allame’nin mukaddimesiyle basılmış olan ve elde mevcut bulunan Ayyaşî tefsirinde rivayetin ibaresinin onun naklettiğinden farklı olmasıdır. Çünkü “الخاشع الذليل” cümlesi sonuna kadar rivayette yoktur.¹²²⁰ Elbette ki *Burhan* tefsirinin bazı baskılarında rivayet, Ayyaşî tefsirinden aşağıdaki cümleyle nakledilmiştir.¹²²¹ Bunda iki ihtimal vardır:

¹²¹⁹ ”اقول: قد استفاد -عليه السلام- استحباب الصوم و الصلوة عند نزول الملمات و الشدائد و كذا التوسل بالنبي و الولي عندها، وهو تأويل الصوم و الصلوة برسول الله و اميرالمؤمنين“ (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 153)

¹²²⁰ Rivayetin Ayyaşî tefsirindeki ibaresi şöyledir:

”عن سليمان الفراء عن ابى الحسن عليه السلام فى قوله: ”واستعينوا بالصبر و الصلوة“ قال: الصبر، الصوم؛ اذا نزلت بالرجل الشدة او النازلة فليصم فان الله يقول: ”واستعينوا

بالصبر و الصلوة“ (Tefsiru'l-Ayyaşî, c. 1, s. 43, hadis 41)

¹²²¹ *Burhan* tefsirinde (Beyrut baskısı, Darulhadi, hicri 1412) rivayet şöyle nakledilmiştir:

”عن سليمان الفراء عن ابى الحسن عليه السلام فى قول الله: ”واستعينوا بالصبر و الصلوة“ قال: الصبر الصوم؛ اذا نزلت بالرجل الشدة او النازلة فليصم فان الله (عز و جل) يقول: ”واستعينوا بالصبر و الصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين“ و الخاشع الذليل فى صلوته المقبل عليها؛ يعنى رسول الله صلى الله عليه و آله و اميرالمؤمنين عليه السلام“ (Bahranî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut baskısı, Darulhadi, c. 1, s. 94, hadis 6). Fakat *Burhan* tefsirinin bir grup âlimin tahkik ve talikiyle A'lami müessesesi tarafından yapılmış son baskısında Ayyaşî'den nakledilmiş rivayette bu cümle yer almamak-

1) Bu cümle rivayetin parçası olmayabilir. Belki Burhan tefsirinin müellifince “الخاشعين” kelimesi için yapılmış izahtır.

2) *Burhan* tefsirinin müellifinin nakil yaptığı Ayyaşî tefsirinin bir nüshasında bu cümle de rivayette geçmektedir. Muhtemelen Allame, rivayeti *Burhan* tefsirinde görmüş, ondan nakletmiş ve Ayyaşî tefsirine müracaat etmemiştir. Bu durumda, **birincisi**, rivayeti Ayyaşî tefsirinden nakletmediği, başkalarının nakline güvendiğinin anlaşılması için onu “عن تفسير العيشي” ifadesiyle zikretmesi daha uygun olurdu. **İkincisi**, bu cümlelerin *Burhan* tefsirinin müellifine ait olduğu ihtimalini göz önünde bulundurur ve onu rivayetin kesin parçası biçiminde beyan etmeyebilirdi. Ama mananın beyanına dikkat edildiğinde bu rivayet, hatta “الخاشع الذليل” cümlesinin rivayetin parçası olduğu farzedilse bile İmam Ebu'l-Hasan'ın (a.s) Peygamber'e (s.a.a) ve İmam'a (a.s) tevessülü ayetten çıkardığına delalet etmemektedir. Çünkü rivayetin başında Peygamber (s.a.a) ve İmam'dan (a.s) ve bu ikisine tevessülünden hiçbir şekilde bahsedilmemektedir. Rivayetin son cümlesinde de namazda huşu Allah Rasulü (s.a.a) ve Müminlerin Emiri (a.s) ile tevil ve tefsir edilmiştir. Bunun da o iki büyük şahsiyete tevessülün müstehap olduğuna delaleti sözkonusu değildir.

Allame, rivayette oruç ve namazın Allah Rasulü (s.a.a) ve Müminlerin Emiri (a.s) ile tevil edildiğini, bu teville göre de ayetin o ikisine istianeyi buyurduğunu ve sonuçta da bu iki büyük şahsiyete tevessülün müstehap olduğuna delalet ettiğini sanmıştır. Fakat dikkatlice bakıldığında bu tasavvurun yanlış olduğu anlaşılacaktır. Yine rivayetlere mana verirken bazen onları hiçbir tahsis etkeni zikretmeksizin özelleştirdiği ve rivayetlerin hitabı insanların geneline olmasına rağmen onları insanlardan bir gruba tahsis ettiği görülmektedir. Mesela Necm suresinin 33-62. ayetlerinin rivayet bahsinde, Allah hakkında tefekkürü yasaklayan bazı rivayetleri naklettikten sonra şöyle buyurmuştur:

“Sübhan olan Allah hakkında tefekkürün yasaklanması hakkında Şii ve Sünnî rivayet mecmualarında başka çok sayıda rivayet mevcuttur. Bu yasaklama irşad içindir ve derin aklî meselelere girecek yeterlilik ve kabili-

tadır. Hatta İbn Şehraşub'un *Menakıb*'ından nakledilmiş sonraki rivayette bu cümle tek başına bağımsız bir rivayet şeklinde bu ayeti tefsirinde İbn Abbas'tan zikredilmiştir. (Bkz: A.g.e., Beyrut baskısı, A'lami müessesesi, s. 210-211, hadisler 6-7).



yeti olmayan, neticede de bu meselelere girmeleri halinde kendilerini ebedi helake sürükleyecek kimselere hitap etmektedir.”¹²²²

Bu açıklama üzerine, yasaklamanın böyle şahıslara mahsus olduğunun nasıl izah edildiğini sormanın yeridir. Rivayetlerin zâhirine göre yasak insanların geneline yöneliktir ve bu zâhirden vazgeçmek için karine-i sârife gerekmektedir. Ama Allame böyle bir karine zikretmemiştir.

Bu kısma son verirken iki nokta zikredilmeyi hak etmektedir:

1. Müellif bütün tefsir rivayetlerine yer vermemekte, aksine seçki yapmaktadır. Bu sebeple araştırmacı, ayetlerle ilgili rivayetler hakkında bilgi sahibi olabilmek için bu tefsirin rivayet bahislerini incelemekle yetinmemelidir.

2. Rivayetleri senedi çıkararak ve bazen de metni keserek nakletmektedir. Bu yüzden araştırmacı rivayetlerin senedini incelemek ve metnin diğer parçalarını görmek için mecburen rivayetlerin asli kaynaklarına başvuracaktır.¹²²³

Siyaktan yararlanmada müellifin tefsir metodu

Müellif, tefsir ekolünün gereği olarak, ayetleri ve bu çerçevede beyan edilmiş mevzuları tefsir ederken çokça, belki de diğer müfessirlerden daha fazla siyaktan yararlanmıştır. Birçok ayetin manasını açıklarken siyaka dayanmaktadır.¹²²⁴ Çoğunlukla “siyak” lafzını da kullanmakta ama bazı yerlerde siyak lafzını kullanmaksızın önceki ve sonraki ayetleri ve ayetlerin nazmını, tercih ettiği manaya şahit göstermektedir.¹²²⁵

¹²²² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 53.

¹²²³ Çok değerli üniversite öğrencileri ve medrese talebeleri, sonraki baskılara eklemek üzere bu tefsirin rivayetlerinin referanslarını tespit ederse bu tefsire ve onun rivayet bahsine alaka duyan araştırmacılara büyük hizmet olacaktır.

¹²²⁴ Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 229; c. 3, s. 9; c. 5, s. 165, 166, 177, 182, 226, 293 ve 300; c. 6, s. 12; c. 8, s. 332; c. 9, s. 21, 312 ve 367; c. 10, s. 66; c. 13, s. 81; c. 14, s. 81; c. 16, s. 98; c. 17, s. 139 ve 357; c. 18, s. 24 ve 35.

¹²²⁵ Mesela Hamd suresinin tefsirinde, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” karinesiyle “العَالَمِينَ”e insan ve cin âlemleri ve içindeki gruplar anlamı vermeyi daha uygun bulmuştur. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 21). Asr suresinin tefsirinde “العَصْرِ”ın, sonraki ayetlerin karinesiyle, İslâm güneşinin beşer toplumuna doğduğu asır olan Peygamber’in (s.a.a) asrı olarak tefsir edilmesini daha uygun görmüştür. (Bkz: A.g.e., c. 20, s. 355). c. 13, s. 400; c. 15, s. 181; c. 20, s. 7’ye de bakılabilir. Buralarda da siyak lafzını zikretmesizin sonraki ayetleri önceki ayetlerin müfessiri kabul etmiştir.

Bazen siyakı, ayetlerde veya kelimelerde kastedilen manayı tayin eden karine yapmaktadır.¹²²⁶ Bazen siyaktan yararlanarak ayetin genel anlamını, bir grupla veya içinden özel bir tahsisle özelleştirmektedir.¹²²⁷ Bazen

¹²²⁶ وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا "لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا" (Nisa 5) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

"وقوع الآيات فى سياق الكلام فى اموال اليتامى... قرينة المعينة على كون المراد بالسفهاء هم السفهاء من اليتامى" (A.g.e., c. 4, s. 170)

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ" (Enfal 29)

ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

"الفرقان ما يفرقه بين الشئ و الشئ و هو فى الآية بقرينة السياق و تفرقة على التقوى، الفرقان بين الحق و الباطل سواء كان ذلك فى الاعتقاد بالتفرقة بين الايمان والكفر و كل هدى و ضلال او فى العمل بالتمييز بين الطاعة و المعصية و كل ما يرضى الله او يسخطه او فى الرأى و النظر" (A.g.e., c. 9, s. 56)

"وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِّي وَلَا تَنْفِيْ اِلَّا فِى الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ"

(Tevbe 49) ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

"الفتنة هاهنا على ما يهدى اليه السياق اما الالتقاء الى ما يفتن و يغربه و اما الالتقاء فى الفتنة و البلية الشاملة" (A.g.e., s. 305)

Yine bkz: c. 20, s. 315.

¹²²⁷ "فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالْصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ" (Zümer 32) ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

"و الآية خاصة بمشركى عهد النبى صلى الله عليه و آله او بمشركى امته بحسب السياق" (A.g.e., c. 17, s. 260).

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" (Bakara 208) ayetinin tefsirinde şeytanın adımlarını siyak karinesiyle dinle irtibatlı olan şeylere tahsis etmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 101).

"سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلْسَخْتِ فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (Maide 42) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:



de siyaktan, ayette beyan edilmiş hükmün özelliğini çıkarmaktadır.¹²²⁸ Bazı yerlerde siyakı, ayetlerin manasındaki kimi boyut ve ihtimallerin sârıfı veya tercihi yapmaktadır.¹²²⁹ Kimi yerlerde de, ayet için tercih ettiği manayı açıkladıktan sonra diğer müfessirlerin ayetin tefsirine ilişkin görüşlerini zikrederek onların yanlışlığının sebebini siyakla bağdaşmamaları olarak tespit etmektedir.¹²³⁰ Bazen de şöyle demektedir: “Diğer görüşleri siyaka uymadıklarından terkediyorum.”¹²³¹ Bazı yerlerde siyaktan, sure ve ayetlerin Mekki veya Medeni oldukları sonucunu çıkarmaktadır.¹²³² Kimi yerlerde siyak birliğini ayetlerin irtibatı ve birlikte nazil olduklarının delili, siyak farklılığını ise ayrı ayrı nazil olduklarının delili kabul etmektedir.¹²³³ Rivayet bahislerinde de siyakı, rivayetleri red ve kabul etmenin kriterlerinden biri saymaktadır. Bazen rivayetin zâhirinin siyaka aykırı olduğunu söylemektedir.¹²³⁴ Bazen de rivayeti, ayetin siyakının onunla uyumlu olmaması nedeniyle ayetin ör-

”فكل مال اكتسب من حرام فهو سحت و السياق بدل على ان المراد بالسحت في الآية هو الرشا“ (A.g.e., c. 5, s. 341)

1228 ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ يَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ (Maide 3)

ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

”وفي سياق الآية دلالة أولا على ان الحكم حكم ثانوى اضطرارى و ثانيا على ان التجويز و الاباحة مقدر بمقدار يرتفع به الاضطرار و يسكن به الم الجوع“ (A.g.e., c. 5, s. 182)

1229 Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 17, s. 328; c. 9, s. 314; c. 14, s. 82 ve 88; c. 6, s. 32 ve 42.

1230 Bkz: A.g.e., c. 3, s. 251; c. 14, s. 89 ve 91; c. 20, s. 315.

1231 Bkz: A.g.e., c. 20, s. 160.

1232 Bkz: A.g.e., c. 7, s. 5; c. 11, s. 74; c. 15, s. 78; c. 16, s. 110; c. 17, s. 232; c. 19, s. 348; c. 20, s. 6, 136 ve 145.

1233 Bkz: A.g.e., c. 5, s. 168.

1234 Bkz: A.g.e., c. 11, s. 332.

neğe cari olması¹²³⁵ ve tatbiki kabilinden kabul etmektedir. Bazen siyakla çelişmemesi için rivayetin zâhiri üzerinde tasarrufta bulunur.¹²³⁶ Bazen siyakın rivayetleri reddettiğini belirtir ve rivayetleri ayetin siyakına aykırı olması nedeniyle reddeder.¹²³⁷ Bazen ayetin siyakının kimi rivayetlere uygun düşmesini, ayetle ilgili olarak beyan edilmiş iki farklı rivayetten birini tercih etmenin sebebi sayar.¹²³⁸

İnceleme

Allame'nin siyaktan yararlanırken izlediği metodun ayrıntılı incelenmesi bu çalışmanın hacmini aşar. Bağımsız bir kitap veya makalede konunun ele alınması yerinde olacaktır. Burada sadece onun siyaktan yararlanırken izlediği metodun bazı güçlü ve zayıf yönlerine değineceğiz.

Bu metodun Güçlü Yönleri:

1. Siyaka önem vermesi

Allame'nin siyaka önem verme ilkesi, tefsir metodunun güçlü noktalarından biridir. Çünkü *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da da belirttiğimiz gibi, siyakın dikkate alınması, kelâmın ifade ettiği şeyi ve söyleyenin muradını anlamak için, bütün dillerde aynı düzeyde etkisi olan ve İslâm âlimlerinin de dinî metinlerin zâhirini anlamada daima yararlandıkları diyalogun rasyonel ilkelerinden biridir.

2. Siyakın gerçekleşme şartlarının dikkate alınması

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da cümlelerin ve ayetlerin gerçek siyakının gerçekleşmesinin iki temel şarta bağlı olduğunu açıklamıştık: 1) Nüzule ilişiklik ve sâdır oluş irtibatı, 2) Mevzu irtibatı. Yani Kur'an-ı Kerim'de ard arda yeralan cümleler ve ayetler, ancak birbirine bitişik olarak Allah Teâlâ katından nazil olduklarının kesinleşmesi, tamamının aynı mevzu etrafında olması ve aynı konuyu ifade etmesi durumunda siyakları gerçektir ve ayetlerin manasını anlama ve tefsir etmede onlardan yararlanılabilir.

¹²³⁵ Metinde “جُزْی” (Çev.)

¹²³⁶ Bkz: A.g.e., c. 17, s. 7 ve 9.

¹²³⁷ Bkz: A.g.e., c. 14, s. 292; c. 11, s. 74 ve 332; c. 17, s. 69 ve 264.

¹²³⁸ Bkz: A.g.e., c. 2, s. 50; c. 5, s. 360.



Çünkü bu iki şarttan birinin kalkmasıyla siyakın karine olma kriteri tahakkuk etmez. Siyakın karine olma kriteri, akıl sahibi ve diyalogun kurallarına aşına olan konuşanın, bir mecliste bir mevzu çevresinde açıklanmış kelime ve cümlelerden birbiriyle çelişen, çatışan, uyumsuz ve uygunsuz anlamları asla kastetmemesi, sonuç itibarıyla de, kullandığı kelime ve cümlelerden muradının uyumlu ve uygun anlamlar olmasıdır. Bu kriterin, cümle ve ayetlerin aynı mevzu etrafında ve birbiri ardınca nazil olması durumunda tahakkuk edeceği gayet nettir.¹²³⁹ Bu tefsirin incelenmesiyle anlaşılabacaktır ki, tefsirin müellifi de bu iki şartı dikkate almış ve bu iki şarttan birinin gerçekleşmediği yerde, ayet ve cümlelerin diziliminden birliktelik görüntüsü veren siyakı gerçek siyak kabul etmemiş ve ayetleri tefsirde onu kullanmamıştır. Bu da Allame'nin siyaktan yararlanmada tefsir metodunun güçlü noktalarından biridir. Örnek vermek gerekirse:

- ”إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“¹²⁴⁰

Bu ayeti önceki ve sonraki ayetlerle aynı siyak içinde kabul eden ve bunun karinesiyle ayetteki velayete, nusret velayeti manası veren kişilere mukabil şöyle buyurmuştur: “Her ne kadar bu surenin Allah Rasulü'nün (s.a.a) ömrünün sonunda veda haccında nazil olduğu kesinse de bütün ayetlerinin bir defada nazil olmadığında tereddüt yoktur. Bu surede, daha önce nazil olmuş ayetlerin mevcut bulunduğu şüphe götürmez. Söz konusu ayetlerin içeriği buna şahitlik etmekte ve onların nüzul sebebi olarak gelmiş rivayetler de bunu desteklemektedir. Dolayısıyla ne sırf bir ayetin bir ayetten sonra veya önce gelmesi [o ayetlerin] siyak birliğine delil oluşturur, ne de bir ayetle diğer ayet arasındaki münasebet o iki ayetin birlikte bir defada nazil olduğuna veya siyak birliğine delalet eder.”¹²⁴¹

- ”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“¹²⁴² ayeti-nin tefsirinde, ayetin hitap siyakında vaki olması nedeniyle Peygamber'in

¹²³⁹ Konunun daha fazla izahı için bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 122, 128 ve 136.

¹²⁴⁰ Maide 55.

¹²⁴¹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 6, s. 6.

¹²⁴² Ahzab 33.

(s.a.a) eşlerini kapsadığını düşünenlere cevap verirken şöyle buyurmuştur: “Bütün mesele, bu ayetin kendinden önceki ayetlere bitişik olup olmadığıyla ilgilidir. Çünkü değinilen çok sayıda rivayet bu ayetin tek başına nazil olduğunu belirtmektedir. Hiçbir rivayette bu ayetin Peygamber’in (s.a.a) eşleriyle irtibatlı ayetlerin içinde nazil olduğu geçmemektedir. Hiçkimse, hatta bu ayeti Peygamber’in (s.a.a) eşlerine mahsus gördüğü söylenenler bile böyle bir iddiayı savunmamıştır. O halde ayet nüzul bakımından Peygamber’in (s.a.a) eşleriyle irtibatlı ayetlerin parçası ve onlara ilişik değildir. O ayetlerin arasına yerleştirilmesi ya Peygamber’in (s.a.a) talimatıyla olmuştur ya da onun rihletinden sonra Kur’an’ın toplanması sırasında ayeti onların arasına koymuş olmalıdırlar. Bunu teyit eden şudur ki, tathir ayeti eğer “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ” cümlesinin yanından çıkarılırsa bu cümlenin [önceki ve sonraki ayetlerle] irtibat ve insicamı [hiçbir şekilde] bozulmamaktadır [ve bu ayetin çıkarılmasının onların irtibat ve insicamı üzerinde hiç etkisi yoktur].”¹²⁴³ Bu izahın benzeri, Maide suresinin üçüncü ayetinin bir kısmı olan

”الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا”¹²⁴⁴

ayetinin tefsirinde de vardır. Şu farkla ki, orada bu cümlelerin önceki ve sonraki cümlelerden bağımsızlığını, ayetin bu kısmının nüzulün başlangıcından itibaren ayetin ortasında gelerek önceki ve sonraki cümlelere eklenip nazil olduğu ihtimaliyle bağdaşır görmüştür. Çünkü şöyle demiştir: “İster ayetin [bu kısmının] ayetin ortasında nazil olduğunu ve nüzulün başlangıcından itibaren bu ayetin ortasında yer aldığını söyleyelim, ister bu ikisinin birbirinden ayrı olduğu ve ayrı ayrı indiğini ve Peygamber’in (s.a.a) vahiy kâtiplerine bu cümleleri ayetin ortasına yerleştirme talimatı verdiğini söyleyelim, ister Kur’an’ın toplanması sırasında cümleleri ayetin şimdiki yerine koyduklarını söyleyelim, her halükarda bu ihtimallerden hiçbirinin, bu cümlelerin ayetin ortasında bağımsız kelâm olmasına herhangi bir etkisi yoktur.”¹²⁴⁵

¹²⁴³ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 16, s. 311-312.

¹²⁴⁴ Maide 3.

¹²⁴⁵ A.g.e., c. 5, s. 167.



Allame'nin velayet ayetini¹²⁴⁶ ve tathir ayetini¹²⁴⁷ tefsir ederken yaptığı izah gayet açık göstermektedir ki, muteber siyakın ve ayetlerin mana ve tefsirinde etkili olabilecek siyakın tahakkuku için nüzulde bitişiklik ve sâdır oluş bağlantısını şart koşmakta; nüzulden sonra cümle ve ayetleri biraraya getirirken yanyana gelmekten kaynaklanan siyakı ise Peygamber (s.a.a) talimatıyla bile yapılmış olsa mana üzerinde etkili karine görmemektedir. İkmal ayetinin¹²⁴⁸ tefsirinde yaptığı açıklamadan, sâdır oluş bağlantısına ilaveten mevzu bağlantısını da muteber siyakın tahakkuku için şart koşmaktadır. Çünkü ayetin söz konusu kısmını, baştan beri ayetin ortasında yer alsın ve önceki ve sonraki cümlelerle birlikte nazil olsa bile müstakil kabul etmektedir.

3. Surelerin siyakını etkili görmemek

Surelerin siyakından maksat, her sure için, önceki ve sonraki sure arasında yer alması nedeniyle ortaya çıkan hususiyettir. Her surenin önceki ve sonraki suresine de o surenin siyakı denilebilir. Bir grup müfessir¹²⁴⁹ her bir sureyi diğer surenin ardına yerleştirmekle ilgili olarak ve bazı yerlerde her surenin son ayetiyle ondan sonraki surenin ilk ayeti arasında belli bir nokta ve münasebet zikretmiş; böylelikle her surenin önceki ve sonraki suresini o surenin manası veya o surenin ilk ayeti ve son ayeti üzerinde etkili kabul etmiştir. Her sureyi bir başka surenin ardına yerleştirmeye önem vermişlerdir ve bu nedenle yaptıkları iş, surelerin siyakını etkili görmek olarak adlandırılabilir.

Eğer Kur'an-ı Kerim, şu anki tertiple Allah katından inen bir kitap olsaydı ve surelerin derlenip toplanması Allah Teâlâ'ya dayansaydı yahut bazılarının iddia ettiği gibi surelerin şu anki sıralanma şekli Peygamber-i

¹²⁴⁶ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (Maide 55).

¹²⁴⁷ «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (Ahzab 33).

¹²⁴⁸ «الْيَوْمَ يَتِمُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (Maide 3).

¹²⁴⁹ Eminulislâm Tabersi *Mecmeu'l-Beyan*'da, Fâhru Râzî *el-Tefsiru'l-Kebîr*'de, Ebu'l-Fütuh Râzî *Ravdu'l-Cinan*'da, Mevla Fethullah Kaşani *Menhecû's-Sâdıkin*'de, Feyzulislâm *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'de...

Ekrem'in (s.a.a) talimatıyla ve Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'daki düzenine uygun olsaydı bu müfessirlerin metodu doğru ve surelerin siyaki için beyan ettikleri noktalar açıklanabilir olurdu. Fakat Kur'an-ı Kerim'deki bu düzenin Levh-i Mahfuz'dakiyle aynı olduğu ispatlanamadığı, şu anki tertibin nüzul tertibinden farklı sıralandığının Kur'an tarihinin kesin bilgisi olduğu, surelerin fiili tertibinin atandığına ve Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) ve vahyin belirlemesine dayandığına muteber delil bulunmadığı¹²⁵⁰ dikkate alındığında surelerin siyakına önem veren metodun yanlış olduğunu ve bu esasa göre beyan edilen meselelerin kabul edilebilir olmadığını anlayabiliriz.

Tefsiru'l-Mizan incelendiğinde müellifinin surelerin siyakına önem vermediği, her sureyi kendinden önceki ve sonraki sureden bağımsız ve onunla irtibatsız ettiği görülecektir. Daha önce geçtiği gibi, bunu, Allame'nin tefsir metodunun bir diğer güçlü yanı saymak mümkündür.

Elbette bazen bir surenin başka bir sureyle benzerliğine değinmiş¹²⁵¹ ve Kureyş suresinde de şöyle buyurmuştur: "Bu surenin muhtevası [ondan önceki] Fil suresiyle bir şekilde irtibatlıdır."¹²⁵² Fakat aynı surede, bu sureyi Fil suresiyle tek sure kabul eden kişilerin dayanaklarını tartışmış ve bu surenin ayetlerini önceki sureden bağımsız tefsir etmiştir. Sonda, onun tefsirini, Fil suresinin parçası olduğunu esas alan başkalarından nakletmiş ve "و الكلام فى استفادة هذه المعانى من السياق" ifadesiyle onların doğruluğunu tereddütle karşılamış ve tartışmaya açık bulmuştur.

Bu metodun zayıf yönleri

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da açıklandığı gibi, siyakın karine olmasının kriteri, âkil ve diyalogun kurallarına vakıf olan konuşanın, kullandığı kelime ve cümlelerden çelişen, çatışan, uyumsuz ve uygunsuz

¹²⁵⁰ Suyutî ve çağdaş bazı âlimlerin naklettğine göre Kur'an ilimlerinin çoğu âlimi s - relerin şu anki sıralanmasını içtihadla bağlamaktadır. Yani bu tertibin Peygamber'in (s.a.a) rihletinden sonra sahabe aracılığıyla, onların zevk ve eğilimine göre meydana geldiğine inanmaktadırlar. (Bkz: Suyutî, *el-İtkan*, c. 1, s. 194; Hücetî, Seyyid Muhammed Bakır, *Pejuheşi der Tarih-i Kur'an*, s. 86).

¹²⁵¹ Tegabûn suresi tefsirinin başında şöyle buyurmuştur: "Bu sure Hadid suresinin be - zeridir. Siyak ve nazmı, o surenin siyak ve nazmına benzer, adeta o surenin özeti gibidir. (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 19, s. 294).

¹²⁵² A.g.e., c. 20, s. 364.



manalar kastetmemesidir. Bu kriter dikkate alındığında siyakın daha çok karine-i sârif rolü oynadığı açıklığa kavuşmaktadır. Yani her cümlelerin siyaki, o cümleden, önceki ve sonraki cümlelerin manasıyla ilişkili ve uyumsuz bir mananın kastedilmediğine ve cümleyi böyle bir manadan arındırdığına delalet etmektedir. Ama eğer o cümle için, her biri önceki ve sonraki cümlelerin anlamıyla bağdaşan ve uyuşan iki anlama ihtimal verilmişse o cümlelerin siyaki, o iki anlamdan birini belirleyecek etken değildir. Bu izahtan, siyakın etki kriterinin, birbirine bitişik olarak konuşandan sâdır olan cümlelerden çatışan ve uyumsuz anlamların kastedilmesini olumsuzlamak olduğunu anlıyoruz. Elbette eğer cümleler için uyumlu anlamlar birinden daha fazla olmazsa o anlamlar kendiliğinden cümleler için belirlenmiş olacak ve cümleler o anlamlarda görünecektir. Fakat cümlelerden biri için iki uyumlu anlam zuhur ederse siyakın o iki anlamdan birini belirleyecek etkisi yoktur. Hatta eğer iki anlamdan birinin uyumu daha fazla olsa bile ama vurgusu, sözün o anlama geldiği ve diğer anlama gelmediği seviyesindeyse yine de siyak anlamın belirleyicisi olmayacaktır.¹²⁵³ Allame'nin siyaktan yararlanmasında göze çarpan zaaf, bazı yerlerde siyakın etki kriterini dikkate almaması ve siyaka, etkisinden fazla oranda önem vermesidir. Mesela;

”الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“¹²⁵⁴

ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ” cümlesinde, siyak itibariyle, bazı meleklerin dört kanata ilaveten kanatları olduğuna işaret de yok değildir.”¹²⁵⁵ Rivayet bahsinde de Peygamber'den (s.a.a) , “Melekler üç gruptur: 1) İki kanatlı melekler, 2) Üç kanatlı melekler, 3) Dört kanatlı melekler” rivayetini naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Belki de kastedilen, meleklerin diğer ayet ve rivayetlerle çatışmayacak daha fazla sıfatıdır.”¹²⁵⁶

¹²⁵³ Daha fazla bilgi için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 122-124.

¹²⁵⁴ Fatur 1.

¹²⁵⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 17 s. 7.

¹²⁵⁶ A.g.e., s. 9.

Siyakın etkisini belirlemeye ilişkin açıkladıklarımız göz önünde bulundurulduğunda bu tefsirin zaafı ortaya çıkmaktadır.

Çünkü “يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ” cümlesi için iki mana tasavvur edilebilir:

- 1) Allah meleklerin kanatlarını yaratmada istediğini artırır.
- 2) Allah varlıkları yaratmada istediğini artırır.

Bu iki manadan hiçbirisi siyakla çelişmemekte ve çatışmamaktadır. İkinci mana da, bu cümleden önceki cümleden edinilen siyakla uyumsuz değildir. Ayetin başındaki cümlede şöyle buyurulmuştur:

“Hamd ve övgü, gökleri ve yeri ortaya çıkaran [ve] iki kanatlı, üç kanatlı ve dört kanatlı melekleri vareden Allah’a aittir.”

Eğer ondan sonraki cümleden (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ), Allah’ın varlıkları yaratmada neyi isterse arttıracığı kastedilmiş olsa baştaki cümlemin anlamıyla hiçbir şekilde uyuşmayacaktır. Dolayısıyla şöyle denebilir: Siyak birinci anlama hiçbir şekilde işaret etmemektedir. İşaret etse bile cümlemin o anlama gelmesini sağlayacak seviyede değildir ve melekleri iki kanat, üç kanat, dört kanat sahibi olarak beyan eden rivayetle çatışmaya yol açar.

- “فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالْحَقِّ إِذْ جَاءَهُ الْبَيِّنَاتُ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ”¹²⁵⁷

ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “مَثْوًى kelimesi menzil ve yer anlamında ism-i mekândır ve bildirim için sorudur. Yani bu zalimlerin yeri, Allah’a iftira isnat etmelerine ve Peygamber’in (s.a.a) getirdiği doğru haberi yalanlamalarına yol açan hakka karşı kibirleri nedeniyle cehenemdir. Bu ayet, siyak itibarıyla Peygamber (s.a.a) zamanındaki müşriklere veya onun ümetinden müşriklere mahsustur.”¹²⁵⁸ İfadesinden anlaşılan odur ki, siyak ayetin geneline mahsus görmüş ve ayette geçen kâfirleri

¹²⁵⁷ Zümer 32.

¹²⁵⁸ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 17, s. 260. Söylemeden geçmeyelim, *el-Mizan*’ın tefsir bölümünde yukarıdaki ayet, aynı surenin 60. ayetiyle karıştırılıp “مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ” kelimesiyle zikredilip tefsir edilmiştir. Zümer suresinin 32. ayetinde “مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ” denmiştir.



Peygamber (s.a.a) zamanındaki müşriklere veya onun ümmetinden müşriklere has kabul etmiştir. Fakat kâfirlerin, Peygamber (s.a.a) zamanındaki müşrikler veya onun ümmetinden müşrikler dışındakileri de kapsamı ayetin siyakiyla uyumsuz değildir ve siyak onları kapsamaya engel oluşturmamaktadır. Önceki ayetlerin ve bu ayetin baş tarafının Peygamber zamanındaki (s.a.a) müşriklerden bahsetmesi ve ayetin sonunda onların yerinin cehennem olduğunun haber verilmesi için tümel önerme biçiminde “Cehennemde kâfirler için bir yer yok mudur?”, yani “Bunlar kâfirdir ve kâfirlerin yeri de cehennemdir” buyurulmasında ne sorun vardır?

Müellifin tefsirde Kur'an'ın diğer ayetlerinden yararlanma metodunun incelenmesi

Müellif, tefsir okuluna uygun olarak ayetlerin tefsirinde başka her şeyden fazla yine Kur'an'dan yardım almış ve her ayetin tefsirinde mümkün mertebe Kur'an'ın diğer ayetlerinden yararlanmıştır. Hem bir kıraatı diğere tercih ederken¹²⁵⁹, hem kavramların manasını açıklarken¹²⁶⁰, hem de Allah Teâlâ'nın ayetlerdeki muradını belirlerken ayetlere istinat etmiştir.¹²⁶¹

Ayetlerin tefsirinde bu yöntem, en iyi tek metottur. Hatta bir mevzuyla ilgili konuları dağınık biçimde, farklı sure ve ayetlerde beyan etmiş Kur'an gibi bir kitap için her bir ayetin tefsirinde, hatta müphem, mücmel ve müteşabih yerler dışında onun anlamıyla irtibatlı ve tefsirini etkileyebileceği

¹²⁵⁹ Mesela “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” kıraatını tercih ederken

“يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ” (Gafir 16) ayetine dayanmıştır. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 22).

¹²⁶⁰ Örneğin “الرَّحْمَنِ”in mübalağa sigasından geldiğini ve çokluğa delalet ettiğini; “الرَّحِيمِ”in ise sıfat-ı müşebbehe olduğunu, sabitlik ve bekaya delalet ettiğini açıklarken Taha suresinin 5, Meryem suresinin 75, Ahzab suresinin 43, Tevbe suresinin 117. ayetlerine istinat etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 18 ve 19). “عَبْدٌ”in insan veya şuur sahibi her mahlûktan köle olduğunu açıklarken Meryem suresi 93. ayete istinat etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 24).

¹²⁶¹ Mesela “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinde Allah'ın muradını tayin etmek için Nisa suresi 68. ayet dayanmıştır. (Bkz: A.g.e., s. 30). Hamd suresinde “الْعَالَمِينَ”den maksadın cin ve insan ve onların toplulukları olduğunu tayin ederken Âl-i İmran suresi 42, Furkan suresi 1, A'raf suresi 80. ayetlerden destek almıştır. (Bkz: A.g.e., s. 21-22).

ihtimali bulunan tüm ayetlerde bu metoda başvurulması gereklidir.¹²⁶² Bu sebeple Allame'nin Kur'an'ın diğer ayetlerinden yararlanmasını onun tefsir metodunun bariz üstünlüklerinden sayabiliriz. Fakat bazı yerlerde ayetlerden yararlanma biçimi o ayetlerin delalet sınırını aşmaktadır. Mesela:

- "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" ¹²⁶³

(Bizi doğru yola hidayet et. Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna, gazap ettiklerinin ve sapkınların değil) ayetlerinin tefsirinde;

"يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ" ¹²⁶⁴ (Ey insan, hiç kuşku yok sen Rabbine doğru büyük çaba içinde sin. Öyleyse O'na kavuşacaksın), "إِلَيْهِ الْمَصِيرُ" ¹²⁶⁵ (Dönüş O'nadır), "أَلَا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ" ¹²⁶⁶ (Haberin olsun ki, işler sonunda Allah'a döner) gibi ayetlerden, Allah'ın kendi kelâmında insan türü için, hatta bütün yaratılmışlar için Allah'a gidecekleri yolu beyan ettiği sonucunu çıkarmıştır.

"أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ" ¹²⁶⁷

(Ey Âdem'in çocukları, şeytana tapmayacağınıza, çünkü onun sizin açık düşmanınız olduğuna dair sizden söz almadım mı? Bana ibadet edin. Bu, dos-doğru yoldur¹²⁶⁸) ayetinden, insan türü ve bütün yaratılmışlar için Allah'a çıkan yolun, bir tek sığata sahip sadece bir yol olmadığı, bilakis müstakim ve müstakim olmayan iki kol ve iki yol bulunduğuna sonucunu çıkarmıştır.

"وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" ¹²⁶⁹

¹²⁶² Daha fazla bilgi için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 192-196.

¹²⁶³ Fatiha 6 ve 7.

¹²⁶⁴ İnşikak 6.

¹²⁶⁵ Tegabün 3.

¹²⁶⁶ Şura 53.

¹²⁶⁷ Yasin 60 ve 61.

¹²⁶⁸ Metinde "müstakim" (Çev.)

¹²⁶⁹ Bakara 186.



(Kullarım beni sorduklarında hiç şüphesiz ben yakınım. Dua edenin duasına icabet ederim. Öyleyse [davetimi] kabul etsinler ve bana iman etsinler. Belki doğruyu bulurlar) ayetinden ve

”وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ“¹²⁷⁰

(Rabbiniz dedi ki, beni çağırın ki size icabet edeyim. Bana ibadete karşı kibirli davranan kişi tabii ki çok geçmeden aşağılanmış bir halde cehenneme yollanacaktır) ayetinden, Allah Teâlâ'ya giden en yakın yolun ibadet ve dua olduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu iki ayetten ve “أُولَئِكَ يَتَدَوَّنُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ”¹²⁷¹ (Onlara uzak bir mekândan seslenilir) ayetinden Allah'a giden yolun iki yol olduğu neticesine varmıştır: 1) Yakın yol. Bu, müminlerin yoludur. 2) Uzak yol. Bu, mümin olmayanların yoludur.

”إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتُحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ“ (Ayetlerimizi tekzip eden ve [kabul etmeye] tekebbür gösterenlere göklerin kapıları açılmaz) ayetinden, “وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى”¹²⁷³ (Gazabımın indiği kimse düşmüş demektir) ayetinden ve “وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ”¹²⁷⁴

(Kim küfrü imana değişirse kesin olarak doğru yoldan sapmıştır) ayetinden insanların tuttukları yollarda üç gruba ayrıldıkları (1. Yolu yukarıya doğru olanlar. Bunlar Allah'ın ayetlerine iman eden, Allah'a ibadete tekebbür göstermeyenlerdir, 2. Yolu aşağıya doğru olanlar. Bunlar kendilerine gazap edilenlerdir, 3. Yolunu kaybetmiş ve şaşkın olanlar. Bunlar sapkın olanlardır) sonucunu çıkardıktan sonra şöyle buyurmuştur:

”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ bu taksime işaret ediyor olabilir.” Dosdoğru yolun, hiç tereddütsüz, gazaba uğramışlar ve sapkınların yolu olmadığını; birinci yol, yani müminlerin ve mütekebbir olmayanların yolu olduğunu beyan ettikten sonra;

¹²⁷⁰ Gafir 60.

¹²⁷¹ Fussilet 44.

¹²⁷² A'raf 40.

¹²⁷³ Taha 81.

¹²⁷⁴ Bakara 108.

”يُزَفِّعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ“¹²⁷⁵

(Allah sizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilmiş olanları yüksek derecelere çıkartır) ayetinden, dosdoğru yol olan birinci yolun da kendi içinde kısımlara ayrıldığı sonucuna varır. Aynı şekilde diğer ayetlerden de başka şekillerde sonuçlar çıkarmıştır. Sözü uzatmamak için onları zikretmekten kaçınıyoruz.

Allame'nin bu ayeti tefsir ederken yaptığı açıklamaların bütününden, onun inancına göre ister mümin, ister kâfir olsun tüm insanların, hatta tüm mevcudatın Allah'a doğru seyir halinde olduğu ve Allah'a doğru hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bir farkla ki, müminler yukarıya doğru giden ve yakınlığı da iman derecelerine göre farklı farklı dosdoğru yol olan yakın yoldan Allah'a doğru ilerlemektedir. Mümin olmayanlar ise ya gazaba uğramışların yolu -aşağı doğru giden yol- ya da sapkınların -şaşkın haldekilerin- yolu olan uzak yoldan Allah'a doğru ilerlemektedirler. Fakat dikkat edildiğinde anlaşılabacaktır ki, bu ayetlerde insanın Allah'a doğru iki hareket türü ve yürüyüşünden bahsedilmiştir. Biri ihtiyari ve diğeri gayri ihtiyaridir:

1) Gayri ihtiyari yürüyüş, ister iyi, ister kötü olsun, istesin ya da istemesin tüm insanların sonunda ilahi adaletin huzurunda amellerinin muhasebesi için hazır bulunacağını ifade eder.

”يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَلَمَّا قِيَهُ“¹²⁷⁶ ayeti, ”إِلَيْهِ الْمَصِيرُ“¹²⁷⁷

ayeti, ”أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ“¹²⁷⁸ ayeti ve bunun benzerleri bu hakikati beyan etmektedir.

2) İhtiyari hareket ve yürüyüş ise herkesin iman, salih amel, ibadet ve kullukla Allah Teâlâ'ya manevî yakınlık kazanabileceğini, O'nun katında menzil edinebileceğini ve Allah Teâlâ'ya mahsus nimetlerden -yakınlaşmış kulları için hazırladığı cennet ve benzeri şeyler- yararlanabileceğini ifade eder. Bu hareket tercihe bağlı olduğundan bütün insanlar onu seçebilir. Mümin ve salih insanlar gibi kimileri bunu tercih ederek

¹²⁷⁵ Mücadele 11.

¹²⁷⁶ İnşıkak 6.

¹²⁷⁷ Tegabün 3.

¹²⁷⁸ Şura 53.



manevî yakınlaşma, menzil ve Allah Teâlâ'ya özgü nimetlere nail olurlar. Kimisi de bu yolu terkederek, yani iman, ibadet ve Allah Teâlâ'ya itaati terkederek manevî yakınlık, menzil, Allah Teâlâ'ya özgü nimetlerden mahrum kalır, ilahî gazap ve azaba uğrarlar.

”اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“¹²⁷⁹

ayeti ve ¹²⁸⁰”إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ“ ayetleri ve ¹²⁸¹”إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ“ ayeti ve benzerleri bu hakikati ifade etmektedir. Öyle görünüyor ki bu büyük müfessirin kelâmında Allah'a doğru bu iki hareket ve ilerleme birbirine karıştırılmış ve birinin özellikleri diğerine de nispet edilmiştir. Şimdi Allame'nin istidlal ve istinadına konu olan her bir ayetin medlulünü, bahsedilen iki harekete delaletleri ve birbirine karıştırıldıkları anlaşılсын diye tek tek inceleyeceğiz.

”يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ“ ayeti, insanın, amellerinin hesabını vermek, ceza ve mükâfat almak üzere Allah Teâlâ'nın huzurunda bulunacağına işaret etmektedir. Çünkü bazı kıyamet sahnelerini açıklayan bu ayetten sonraki ayetler şöyle buyurmaktadır: “Amel defteri sağ eline verilenlerin amellerinin hesabı kolay olacak, mutluluk ve sevinç içinde ailesine dönecektir. Amel defteri başının arkasından verilenlere gelince, helakinin feryadı yükselecek ve cehennemin yakıcı ateşine sokulacak.”¹²⁸²

İnsanları iki gruba ayıran (bazıları mutlu ve bazıları yakıcı ateşte) bu ayetler dikkate alındığında bu ayetteki “يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ” hitabının tüm insanlara yönelik olduğuna tereddüt kalmamaktadır. “كَدَحٌ” kelimesine ister iyi, ister kötü olsun bir işte gösterilen yoğun çaba, ciddiyet, işte me-

¹²⁷⁹ Fatıha 6 ve 7.

¹²⁸⁰ Gafır 60.

¹²⁸¹ A'raf 40.

¹²⁸² ”فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ. فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا. وَنُتْقِلَبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا.“

وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ. فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا. وَيَصْطَلٰى سَعِيرًا“ (İnşikak 7-12)

şakkat ve yorgunluk anlamı verilmiştir.¹²⁸³ Bu mana esas alındığında “إِنَّكَ كَادِحٌ” cümlesi, bu dünyada her insanın meşakkat ve yorgunluğa yo-
lağan bir çaba ve gayreti olduğunu, insan hayatının yoğun uğraşı ve yor-
gunlukla içiçe bulunduğunu beyan etmektedir. “فَمَلَأَ قِيَهُ”nin zamirine iki
ihtimal verilmiştir:

Birincisi, ilk bakışta görüldüğü gibi “رَبِّ” atfı olmasıdır. Diğer ihti-
male göre ise atfı mercii “كَذَحٌ”tır.¹²⁸⁴ Eğer “رَبِّ”e atıfsa Rable buluşmak-
tan kasıt, Allah Teâlâ'nın ceza ve ödülünü görmektir. Çünkü baş gözüyle
Allah Teâlâ'nın kendisini görmek muhaldir. Kalpten görmenin de hita-
bın kâfir insanları kapsamıyla münasebeti yoktur. Zamir eğer “كَذَحٌ”a
atıfsa veya kastedilen amellerin ceza ve ödülünü görmekse, yahut amel-
lerin bedenleneceğine işaret varsa, her durumda bu kelime bütün insan-
ların kendi çaba ve gayretinin sonucunu göreceğine delalet etmektedir.
“إِلَى رَبِّكَ” ifadesine gelince, tüm insanların çaba ve gayretlerinin Allah'a
yaklaşmak için olmadığını, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan çoğu in-
sanın amellerini Allah'ı gözönünde bulundurmaksızın yaptığını, çaba ve
gayretlerinin ilahi ödül ve sevap için olmadığını bildiğimiz hesaba katılırsa
“إِلَى رَبِّكَ”den, her insanın Allah'a yaklaşmak veya Rabbinin mükâfatına
ulaşmak için çaba ve gayret içinde olduğu manasının kastedilmediği an-
laşılabacaktır. Aksine, kastedilen, insanların dikkatini, gösterdiği her çaba
ve gayretin nihayetinde Rabbinin huzurunda hesaba çekileceği, amel-
lerinin cezasını veya ödülünü Rabbinden alacağı noktasına yöneltmek-
tir. “إِلَيْهِ الْمَصِيرُ”¹²⁸⁵ ve “أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ”¹²⁸⁶ gibi ayetlerde kastedilen

¹²⁸³ Halil şöyle demiştir: “الكدح: عمل الانسان من خير او شر؛ كادح الى ربك اي ناصب”

(*Tertibu'l-Ayn*, كدح kelimesi). Firuzabadi şöyle demiştir: “الكدح: السعي والعناء”
(*el-Müfredat*, s. 426). Eminulislâm Tabersi lugat bahsinde şöyle buyurmuştur:

“الكدح: السعي الشديد في الامر والدأب في العمل” (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 10, s. 459).

İbn Kuteybe “كادح”ın manasını açıklarken şöyle demiştir:

“الكدح: عامل ناصب في معيشتك” (*Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, s. 426). Bunun izahı,

“نصب”a bir işte bitap düşme, yorgunluk ve ciddiyet manası verilmiş olmasıdır.
(Bkz: Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, s. 924).

¹²⁸⁴ Bkz: Fâhru Râzi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 16, cüz 31, s. 105.

¹²⁸⁵ Tegabün 3.

¹²⁸⁶ Şura 53.



de aynı anlamdadır. Dolayısıyla “Allah, kelâmında insan türü, hatta tüm mahlûkat için Allah’a doğru yürüyecekleri bir yol beyan etmiştir” buyuran müellifin bu ayetlerden çıkardığı sonuçtaki maksadı eğer tüm varlıkların Allah’a yaklaşmak için çaba içinde oldukları manası ise bunun yanlış olduğu, ayetin anlamına dair gösterdiğimiz izahat dikkate alındığında gayet nettir. Eğer Allah’a giden yoldan kastettiği şey, her insanın hangi işi yapar ve çabayı gösterirse göstereceği sonunda Rabbinin huzuruna çıkarılacağı ise; birincisi, cümlesinin böyle bir manayı ifade ettiği şüphelidir.

İkincisi, bu anlamda yol,

”أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ“¹²⁸⁷

ayetinden yararlanılarak biri müstakim, diğeri müstakim olmayan iki yola ayrılamaz. Çünkü bu ayetten çıkarılan müstakim ve müstakim olmayan yol, Allah’a ibadet ile şeytana ibadettir. Yani müminlerin kendi irade ve tercihleriyle Allah’a yaklaşmak için eda ettiği ibadetler ve amel-ler dosdoğru yoldur. Bireylerin şeytanın tahrik ve vesveseleriyle yaptığı ve sonucu da Allah’tan ve O’nun özel bağışlarından uzaklaşmak olan iş-ler de müstakim olmayan yoldur. Bu iki yol, ”إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ“ cümle-sinden çıkarılmaktadır. Bu iki yol, bireylerin kendi irade ve tercihleriyle katettikleri tercihe bağlı yoldur. Birinin sonucu Allah’a yaklaşmak ve O’nun özel ödül ve nimetlerine ulaşmak; diğeri ise Allah’tan ve özel nimetlerinden uzaklaşmak ve ilahi azaba maruz kalmaktır. Ama ”إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ“¹²⁸⁸ cümlesinden çıkarılan -eğer onu yol olarak adlandıırırsak-, insanların istese de, istemese de, hatta çoğu o yola gir-mese bile o tarafa götürüleceği gayri ihtiyari yol ise bu yol bahsi geçen iki yola uygulanamaz ve o iki yol, bu yolun iki kolu olarak konumlan-dırılamaz.

”فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ“¹²⁸⁹ ayeti, Allah Teâlâ’nın kullarına yakın olduğunu beyan etmektedir. Bu, ”إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ“¹²⁹⁰ ayeti,

¹²⁸⁷ Yasin 60 ve 61.

¹²⁸⁸ İnşıkak 6.

¹²⁸⁹ Bakara 186.

¹²⁹⁰ Hud 61.

“وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ”¹²⁹² ayetinde de “إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ”¹²⁹¹ ayeti ve Allah için beyan edilmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ'ya en yakın yolun ibadet ve dua olduğu sonucunun çıkarılmasını sağlayacak biçimde ibadet ve dua eden mümin kullara mahsus da değildir. İbadet ve dua insan için mesafe yakınlığını temin eder ve insanı Allah'a yaklaştırır. Fakat bu ayet onu açıklamamaktadır. Allah kullarını duaya teşvik etmek için kendisinin kullarına yakın olduğunu hatırlatmaktadır ve bu vasıfta mümin kullar ile mümin olmayanlar, dua eden kullar ile etmeyenler arasında fark bulunmadığı bilinmektedir. Allah, mümin olmayan ve dua etmeyen kullarına da yakındır. “أَوَلَيْكَ يَنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ” cümlesi

“وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِي قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى”¹²⁹³

ayetinin devamıdır ve önceki cümleler dikkate alındığında bu cümlelerin kâfirlerin Kur'anla ilgili halini beyan etmektedir. Yani onların Kur'an'a muamelesi, adeta Kur'an onlarla uzak mesafeden konuşuyormuş ve bu sebeple Kur'an'ın mesajını işitemeyip anlayamıyorlarmış gibidir. Diğer bir ifadeyle, bu cümle, onların Kur'an'la ilgili olarak anlayış ve kabullerinin uzaklığından kinayedir. Müellifin bu ayetin tefsirindeki kendi ifadesiyle, bu söz, onların nasihat almama ve hücceti anlama hali için bir temsildir.¹²⁹⁴ Dolayısıyla bu cümle, mümin olmayanların Allah Teâlâ'dan uzaklığına delalet etmemektedir. Çünkü yoldan maksat eğer ilahi adalet mahkemesine gayri ihtiyari seyrirse; **birincisi**, bu yol mümin ve mümin olmayan için uzaklık ve yakınlık bakımından birdir. **İkincisi**, bu ayet o yola hiçbir

¹²⁹¹ Sebe 50.

¹²⁹² Kaf 16.

¹²⁹³ Fussilet 44.

¹²⁹⁴ Bu cümlelerin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

“ای فلا یسمعون الصوت و لا یرون الشخص و هو تمثیل لحالهم حیث لا یقبلون

العظة و لا یعقلون الحجة“ (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 17, s. 400)

Eminul İslâm Tabersi de bu cümlelerin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

“ای انهم لا یسمعون و لا یفهمون كما ان من دعی من مکان بعید لم یسمع و لم یفهم

و انما قال ذلك لبعده افهامهم و شدّة اعراضهم عنه“ (Mecmeu'l-Beyan, c. 9, s. 17)



şekilde işaret etmemektedir. Eğer yolun uzaklığından kastedilen, onların Allah Teâlâ'dan manevi uzaklığı ise ayetin doğrudan bunu beyan makamında olmadığı ve buna aşikâr bir delalet taşımadığı çok açıktır. Eğer ayet, anlayışlarının Kur'an'dan uzak olmasının Allah'tan uzaklığı gerektirmesi bakımından ona işaret ediyorsa sorun şudur ki, onların ihtiyari yol ve seyirleri Allah'a doğru ve Allah'a yaklaşmak için olmayacaktır. Hal böyle olunca, bu ayetten istifade edilerek maksadın, mümin olmayanların kendi yollarında uzak oldukları söylenemez ve buradan Allah'a giden yolun iki tane (müminler için yakın yol ve mümin olmayanlar için uzak yol) olduğu sonucu çıkarılamaz.

¹²⁹⁵”İِنَّ الدِّينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتُحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ“ ayeti şöyle buyurmaktadır: “Allah'ın ayetlerini yalanlayan ve onu kabule tekebbür gösterenlere göğün kapıları açılmaz.” Bundan, insanlar arasından bir kesime göğün kapılarının açılacağı sonucu çıkartılabilir. Çünkü hiçbir insan için açılmayacak olsaydı müstekbir yalanlayanlar için açılmayacağının zikredilmesi anlam taşımazdı. Halbuki onlar dışında bütün insanlar için mi veya tüm müminler için mi, yahut hususen kâmil müminlere mi açılacağı konusunda ayet suskundur ve buna işaret etmemektedir. Öyleyse göğün kapılarının açılması kimin içindir? Onlara rızık indirmek için mi? Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: ¹²⁹⁶”وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ“ Yoksa meleklerin inip onlara cenneti müjdelemesi midir? Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

”إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفَامُوا تَنْزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ“¹²⁹⁷

Yahut dua ve amellerinin yukarıdaki âlemlere yükselmesi için midir? Çünkü bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre kulların amelleri yukarıya götürülür.¹²⁹⁸ Bazı müfessirler ¹²⁹⁹”وَمَا يَخْرُجُ فِيهَا“ (Gökte yukarıya çıkarılan)

¹²⁹⁵ A'raf 40.

¹²⁹⁶ Zariat 22.

¹²⁹⁷ Fussilet 30.

¹²⁹⁸ Mesela Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) nakledilen bir rivayette şöyle geçmektedir:

”ان الملك ليصعد عمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله - عز و جل -

”اجعلوها في سجين انه ليس اباى اراد فيها“ (Huveyzî, Nuru's-Sakaleyn, c. 5, s. 520, hadis 19)

¹²⁹⁹ Sebe 2.

ayetini kulların amelleri olarak tefsir etmiştir.¹³⁰⁰ Ya da nefislerinin uyku sırasında götürülmesi veya ölümden sonra ruhlarının göklere çıkarılması mıdır? Nitekim bazı rivayetlerden bu sonuç çıkmaktadır.¹³⁰¹ Yoksa amellerin hesaba çekilmesinden sonra göğün kapılarından cennete mi girilmesi kastedilmektedir? Yoksa maksat bütün bunların hepsi midir? Bunlar, içlerinden birinin belirlenebilmesi için kesin karineye rastlamadığımız ihtimallerdir. Müellifin kendisi de bu ayetin tefsirinde, ayetin devamında geçen “و لا يدخلون الجنة” cümlesini onların cennete girmesi için göğün kapılarının açılmasına bir tür karine saymıştır.¹³⁰² Fakat bu cümlemin o ihtimalle ilişkisinin, ayetin mana ve maksadını o ihtimale göre belirleyecek biçimde olmadığı açıktır. Bu bakımdan müellif de onu bir tür karine saymıştır. Dolayısıyla, **birincisi**, ayetin kesin muradı belli değildir. **İkincisi**, kastedilen göğün kapılarının müstekbir yalanlayanların cennete girmemesi için açılmayacağı ise ve müminler için açılacağına işaret varsa bile yine de müminlerin Allah'a giden yolunun yukarı tarafta olduğu ve bunun Hamd suresindeki “sırat-ı müstakim” kabul edilmesi gerektiği, “وَمَنْ يَخِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ”¹³⁰³ ayetinden istifade edilerek gazaba uğramışların da aşağı tarafta tarif edildiği sonucu çıkartılamaz. Çünkü daha önce geçtiği gibi, sırat-ı müstakim Allah'a ibadet ve itaat, buna mukabil gazaba uğramışların yolu ise şeytana ibadet ve itaattir ve bu ikisi, insanların dünyada kendi irade ve tercihleriyle seçecekleri ihtiyarî iki yoldur. Fakat göğün kapılarının açılması ve cennete giriş için oradan geçmek, müminlere ahirette açılacak ve zorlayarak olmayan gayri ihtiyari yoldur; ameller hesaba çekildikten ve ilahî adalet mahkemesinde hazır bulunduktan sonradır. Bu sebeple onu, insanın ilahî mahkemeye doğru gayri ihtiyarî seyri olarak görmek mümkün değildir. Aynı şekilde ilahî gazabın gelmesi ve insanın bunun neticesinde düşmesi de gazaba uğramışların

¹³⁰⁰ Bkz: *Tefsiru'l-Kummî*, c. 2, s. 199.

¹³⁰¹ Bkz: Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 8, s. 501.

¹³⁰² Şöyle buyurmuştur:

”و الذى نفاه الله تعالى من تفتيح ابواب السماء مطلق فى نفسه يشمل الفتح لولوج ادعيتهم و صود اعمالهم و دخول ارواحهم غير ان تعقيبه بقوله ”و لا يدخلون الجنة“ الخ كالقرينة على ان المراد نفى ان يفتح بابها لدخولهم الجنة“

(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 8, s. 114-115).

¹³⁰³ Taha 81.



Allah'a yönelmiş yolu olarak tarif edilemez ve bundan, gazaba uğramışların Allah'a giden yolunun aşağı yönde bir yol olduğu sonucu çıkartılmaz. Çünkü gazabın gelmesi ve insanın bunun neticesinde düşüşü insanın Allah'tan uzaklaşmasına yol açmaktadır. Allah'tan uzaklaşmaya yol açan bir şeyin aşağıdan Allah'a doğru giden yol olduğu nasıl kabul edilebilir?

Bu açıklamayla Allame'nin Hamd suresinin son ayetlerini tefsir ederken Kur'an'daki diğer ayetlerden yararlanmada yeterince dikkatli davranmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Sırat-ı müstakim ve onun karşıtı yollar için diğer ayetlere dayanarak açıkladığı özellikler, o ayetlerin delalet ettiği şeyi aşmaktadır.

Ayetlerden delalet sınırlarını aşacak biçimde yararlandığı diğer yerlere örnek, tefsirin dayanağının ilim veya ilmî olması bahsinde gösterilecektir.

Tefsirin dayanaklarının ilim veya ilmî olması

Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da tefsir için açıklanmış kaideler arasında tefsirin dayanaklarının kesin bilgi veya muteber zan, fıkıh usulünün kavramıyla söylersek, "ilim" veya "ilmî" olması gerektiği de vardır.¹³⁰⁴ "Muteber zan"dan kasıt, insanların işlerinde güvendikleri ve şârinin de onu itimadı kabul edip onayladığı zandır. Mesela konuşanın sözünün zâhirinden neyi kastettiğine dair bilgi değil, zan oluşur. Fakat insanlar o zanna bilgi gibi güvenirler ve onu hüccet kabul ederler. Bu itimat İslâm Peygamberi (s.a.a) tarafından reddedilmediğine göre Hazret nezdinde de bu zannın itibar taşıdığı ve güvenilir bulunduğu anlaşılmaktadır. Zannın şâri nezdinde de kesin ve yakın sayıldığından fıkıh usulü ilminde ona "bilgiye dayalı" denmektedir. Bunun gibi, insanların güvendiği ve şârinin de onayladığı beyyine (adil iki kişinin şahitliği), sika haber (güvenilir kişinin haberi) ve hubre reyinden (uzman görüşü) kaynaklanan zanlar da usul ilmînin istilâhıyla bilgiye dayalı ve muteber zarlardan sayılmaktadır.

Bu kaideye göre ayetlerin manasını ve bunun Allah'ın muradı olduğunu açıklamak, ya kesin bilgi sağlayacak nass ve ayetlerin sarih delaleti, mütevatir haber ve açık akli kanıt gibi şeylere istinat etmelidir, ya da

¹³⁰⁴ Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.

hiç olmazsa -her ne kadar kesin bilgi sağlamasa da insanların kesin bilgi sağlayan şeyler gibi güvendikleri ve şârinin de ona güvenmeyi kabul ettiği- ayetlerin zâhiri, muteber rivayet, sahih tarihsel haber, uzman görüşü gibi şeylere dayanmalıdır. Zayıf rivayetler ve müfessirlerin görüşlerinden kaynaklanan zanlar ve ayetlerin muhtemel delaletleri gibi ihtimalli şeylere ve muteber olmayan zanlara istinatla manayı ve Allah Teâlâ'nın muradını açıklamaktan kaçınılmalıdır.

Her ne kadar bu kuralın izahını çok değerli *el-Mizan* tefsirinde ve müellifin diğer teliflerinde görmediysem de bu tefsirin içeriğinden, Allame'nin bu kuralın tümel önermesini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü ilim ve ilmî olmayan ya da kendisinin ilim ve ilmî görmediği şeyleri tefsirin dayanağı yapmamıştır. Mesela *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da¹³⁰⁵ ve *Tefsir Ekolleri*'nin¹³⁰⁶ birinci cildinde açıklandığı gibi sahabe, tabiin ve diğer müfessirlerin tefsir görüşleri ne ilimdir, ne de ilmî ve bu nedenle tefsirin dayanağı kabul edilemez. Bu tefsirde de müellif bazı yerlerde bu meseleye değinmiş ve onu izah etmiştir. “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”¹³⁰⁷ ayetini tefsir ederken, bu ayetin Peygamber'in (s.a.a) sözünün ayetleri tefsirde hüccet olduğuna ve mütevatir sakaleyn hadisi ve başka rivayetler nedeniyle Hazret'in Ehl-i Beyt'inin beyanının da buna eklendiğine delalet ettiğini açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Ama sahabe veya tabiin ya da ulemadan sair ümmetin beyanları hüccet değildir. Çünkü ne ayet onları kapsamına almaktadır, ne de güvenilir rivayet onların beyanının hüccet olduğuna mutlak manada delalet etmektedir.”¹³⁰⁸

Adalet ve güvenilirliği kesin ve mevsuk raviler yoluyla bize ulaşmış olan sahabelerin ayetlerin nüzulünün kendilerinin şahit olduğu sebep, olay, zaman ve mekânını, o zamandaki insanların kültürünü, ayetlerin coğrafya ve tarih özelliklerini haber veren sözleri tabii ki muteberdir ve hüccettir. Çünkü onların bu tür konular üzerine beyanı sika haberin tezahürüdür

¹³⁰⁵ Bkz: A.g.e., s. 229-231.

¹³⁰⁶ Babâî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 199-207

¹³⁰⁷ Nahl 44.

¹³⁰⁸ “و اما سائر الامة الصحابة او التابعين او العلماء فلا حجة لبيانهم لعدم شمول الآية وعدم نص معتمد عليه يعطى حجة بيانهم على الاطلاق”
(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 12, s. 261).



ve fıkıh usulü ilminin kavramıyla “bilgiye dayalı”dır. Aynı şekilde onlar, tabiin ve mevsuk müfessirlerin Kur’an’ın kavramlarına dair beyanları da, kendi zamanındaki genel örfi manaları ifade ettiği takdirde kabul edilebilirdir. Çünkü sika ve bilgiye dayalı haberin tezahürlerinden sayılmaktadır. Ama onların içtihad ve istinbata dayalı görüşleri, ister kavramların anlamları, ister ayetlerin tefsiri, ister başka bir şeye dair olsun hüccet değeri taşımaz ve muteber değildir. Allame’nin açıklamalarında geçen “aliy-yulitlak” (=mutlak olarak) kelimesi de bu tafsilat için olsa gerektir.

Tevbe suresinin 38-48. ayetlerinin rivayet bahsinde de müellif, *Dürrü’l-Mensur*’dan, İbn Abbas ve Habib b. Sabit’ten “فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ”¹³⁰⁹ cümlesinin tefsiri hakkında “عَلَيْهِ” zamiri Ebubekir’e atfır.” diyen iki haberi naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: “İbn Abbas ve Habib b. Sabit’in sözü diğerleri için hüccet değildir.”¹³¹⁰

Hud suresi 100-108. ayetlerin rivayet bahsinde de *Dürrü’l-Mensur*’dan üç rivayet naklettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bu üç rivayette beyan edilenler, sahabe sözüdür ve sahabenin görüşü başkaları için hüccet değildir.”¹³¹¹

Yine bazı yerlerde rivayetlere dayalı tefsiri rivayetlerin zayıflığı veya ahad olmaları nedeniyle tercih etmemiş ve onları istinat edilebilir bulmamıştır. Bu da göstermektedir ki onun nazarında tefsirin dayanağı kesin veya bilgiye dayalı (hüccet ve muteber) delil olmalıdır. Zayıf rivayeti mutlak olarak ve sahih haber-i vahidi ahkâm dışında hüccet ve ilmî görmediğinden söz konusu rivayetlere ve onları temel alan tefsire güvenmemiştir. Mesela “كُتِبَ عَلَيْكُمُ الضِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ”¹³¹² ayetinin tefsirinde “الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ” cümlesini, din ve merasim sahibi geçmişteki ümmetlerle tefsir etmiştir. Sözünün sonunda bazı noktaları zikrettikten sonra şunu eklemiştir: “Zaaftan uzak olmayan rivayetlere dayanıyorsak da الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ cümlesinden muradın Yahudiler ve Hristiyanlar veya

¹³⁰⁹ Tevbe 40.

¹³¹⁰ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’an*, c. 9, s. 296.

¹³¹¹ A.g.e., c. 11, s. 41.

¹³¹² Bakara 183.

önceki peygamberler olduğu söylenebilir.”¹³¹³ Rivayet bahsinde de *Men La Yahduruhu'l-Fakih* kitabından İmam Sadık'ın (a.s) “Allah, Ramazan ayını peygamberlere vacip kıldı, ümmetlere değil” buyurduğunu içeren bir rivayet naklettikten sonra şöyle demiştir: “Rivayet, senedindeki İsmail b. Muhammed nedeniyle zayıftır. Bu mana mürsel [senedsiz] olarak Âlim'den [de] (a.s) rivayet edilmiş ve bu iki rivayetin aynı rivayet olduğunu göstermektedir. Her halukârda ahad rivayetlerdendir.”¹³¹⁴

- “أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا”¹³¹⁵ ayetinin tefsirinde, bu kıssanın sahibi pek çok rivayette “Ermiya” ve bazılarında ise “Üzeyir” olarak açıklanmasına rağmen Allame'nin bu kıssanın sahibini ve o belde-den geçen kişiyi tanıtmaya dair hiçbir beyan ve değinisi yoktur. Rivayet bahsinde de bu rivayetlerin varlığına işaret ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Fakat o rivayetler ahad olduklarından onları kabul etmek vacip değildir. Ayrıca senedlerinde de bir şekilde zayıflık vardır.”¹³¹⁶

İnceleme

Müellifin bu kaideye ilgisi, onun tümel önermesini kabul etmesi ve tefsiri ilim veya ilmî olmayan şeylere dayandırmaktan kaçınması onun tefsir metodunun üstünlüklerindendir. Fakat bu kuralın tikel önermesi ve Allame'nin görüşü ve tefsir metodundaki tezahürleri bakımından iki nokta dikkate ve incelemeye değerdir:

1. Allame sahih haber-i vahidi ahkâm dışında hüccet ve bilgiye dayalı görmemektedir.¹³¹⁷ Bu nedenle tefsirde bu tür rivayetlere güvenmez ve istinat etmez. Rivayetlerden yararlanmada izlediği tefsir metodunu incelerken açıkladığımız gibi, bu görüş ve metod eksiktir, rasyonel temel ve tarza aykırıdır ve usûl ilminin bazı araştırmacılarının görüşüne uymamaktadır.¹³¹⁸

¹³¹³ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 8.

¹³¹⁴ A.g.e., s. 26.

¹³¹⁵ Bakara 259.

¹³¹⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 378.

¹³¹⁷ Hud suresinin 77-83. ayetlerinin rivayet bahsinde şöyle buyurmuştur: “Bugün m - seledde istikrar kazanmış görüş, haber eğer mütevatirse veya kesin karineyle kapsayıcı ise hüccet olduğunda şüphe bulunmadığıdır. Ama sâdır oluşlarına zannî yolla dahi güven hâsıl olan fer'i şer'i ahkâmda geçen haberlerin hüccet olması hariç, diğerleri hüccet değildir.

¹³¹⁸ Bkz: Bu kitapta ilgili bölüm; Hoî, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 398; Babaî ve diğ - leri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 223-226.



2. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin sâdır oluşu kesindir. Ama onlardan çıkarılan anlamlara delaletleri muhtelifdir. Bazen açık ve kesin, bazen zannî ve açık, bazen de ihtimalli ve kapalıdır.

Ayetlerin sarîh ve kesin delaleti ilim kaynaklarından, zannî ve aşikâr olanların delaleti de ilmî kaynaklardandır. Zikredilen kaideye göre bu iki tür delaletten her biri tefsirin dayanağı yapılabilir. Ama ayetlerin ne ilim, ne de ilmî olan ihtimalli delaleti tefsirin dayanağı yapılamaz. Zayıf haberlere istinattan kaçınılması gerektiği gibi, ayetlerin ihtimalli medlulüne istinattan da kaçınılmalıdır.¹³¹⁹ Fakat bu tefsirde bazen müellifin, bazı ayetler için beyan ettiği manayı teyit ederken, söz konusu manaya delaletleri ihtimalli ve kapalı olan diğer ayetlere istinat ettiği görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, ¹³²⁰“وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ayetini tefsir ederken hilafeti, Allah Teâlâ'nın hilafeti olarak açıklamakta, onu Hazret-i Âdem'e (a.s) mahsus görmekte ve Hazret-i Âdem'in (a.s) çocuklarına genellemektedir. Bu genellemeyi yaparken ¹³²¹“إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ” ve ¹³²²“ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ” ayetlerine istinat etmektedir.¹³²³

Bu istinat, o ayetlerdeki hilafetten maksadın Allah'ın hilafeti manasına geldiğinin belli olduğu, en azından zâhir kabul edildiği durumda doğru ve kaideye uygundur. Hâlbuki siyak hesaba katıldığında kastedilenin önceki insanların hilafeti olduğunu söyleyemesek bile en azından bunun ihtimali Allah'ın hilafeti ihtimalinden daha zayıf değildir ve hiç tereddütsüz Allah'ın hilafeti manasında görünmemektedir.¹³²⁴ Öyleyse bu ayetleri, ayetlere muhatap olan kişileri Allah'ın halifesi yapmaya delalet

¹³¹⁹ Daha fazla bilgi için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 219-222.

¹³²⁰ Bakara 30.

¹³²¹ A'raf 69.

¹³²² Yunus 14.

¹³²³ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 116.

¹³²⁴ Tabersî birinci ayetin tefsirinde şöyle demiştir:

”و اذكروا نعمة الله عليكم بان جعلكم سكان الارض من بعد قوم نوح و هلكهم بالعصيان“ (Mecmeu'l-Beyan, c. 4, s. 437)

İkinci ayetin tefsirinde de şöyle demiştir:

etmesi ihtimallidir. Allah'ın halifesini Âdem'in çocuklarına genellemeyi teyit için bu ayetlere dayanılması ilim ve ilmî olmayan şeye istinat edilmesidir ve kaideye aykırıdır. Diğer örnek, “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”¹³²⁵ ayetinin tefsirinde “إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ”¹³²⁶ ayetine, “إِلَيْهِ الْمَصِيرُ”¹³²⁷ ayetine, “أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ”¹³²⁸ ayetine ve başka bazı ayetlere istinat etmesidir.¹³²⁹ Buradaki zaafa müellifin Kur'an'ın diğer ayetlerinden yararlanmada izlediği tefsir metodunu incelerken izah etmiştik.

El-Mizan'da delaletlerin kısımlarının dikkate alınması

Sözün, mantık ilminde açıklanmış mutabakat, tazammun ve iltizam delaletlerine ilaveten, usul ilminin bazı âlimleri söz için başka delaletler de zikretmişlerdir:

a) **Delalet-i iktiza:** Söyleyenin, hakkında hiçbir lafız zikretmediği ama sözün aklen veya şer'an ya da lugat açısından doğruluğunun bağlı olması bakımından hiç kuşkusuz söyleyenin maksadını ifade eden sözün manaya delaletidir.

b) **Delalet-i tenbih ve ima:** Söyleyenin, hakkında hiçbir lafız zikretmediği ve sözün doğruluğunun da bağlı olmadığı ama sözle birlikte, söyleyenin o manayı da kastettiğine delalet eden karine taşıyan sözün manaya delaletidir.

c) **Delalet-i işaret:** Sözün, geniş anlamıyla aşikâr icaplara ve mutabakat manasının aşikâr olmayan icaplarına delalet etmesidir.

d) **Sözün mana delaleti:** Sözün lafzından anlaşılmayan, buna karşılık lafzın mana ve mefhumundan çıkarılan manaya sözün delaletidir.

”ثم جعلناكم يا امة محمد خلاف في الارض من بعدهم اى من بعد القرون التي اهلكناهم و معناه اسكتاكم الارض خلفهم“ (A.g.e., s. 96)

¹³²⁵ Fatiha 6.

¹³²⁶ İnşikak 6.

¹³²⁷ Tegabün 3.

¹³²⁸ Şura 53.

¹³²⁹ Mesela Yasin suresi 60 ve 61, Bakara suresi 186, Gafir suresi 60, Fussilet suresi 44, A'raf suresi 40, Taha suresi 81 gibi.



Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da bu delaletleri örnekleriyle açıkladık ve bunların hepsinin, delalet-i işaret hariç, lâfzî vaziyet delaletinin kısımlarından olduğunu, delalet-i işaretin ise sözün aklî delalet türü kabul edildiğini belirttik. Fakat delaletin bu iki türünde, muteber sayılma ve ona istidlalin doğruluğu yönünden bir fark yoktur. Bu delaletlerden her biriyle veya sözün zâhirinin hüccet olması nedeniyle ya da akli icapların hüccet sayılması sebebiyle sözden anlaşılan mana, diyalogun rasyonel ilkelerine göre muteber ve güvenilirdir. Şâri tarafından reddedilmediğinden şârinin teyidini de aldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple müfessir, tefsirinin kâmil olması ve imkân nispetinde Kur'an'ın mana ve maârifini anlayıp tefsir etmek için ayetlerin muteber bütün delaletlerini göz önünde bulundurmalı, derinlemesine düşünerek muteber delaletlerin her biriyle ayetlerden çıkarılan mana ve meseleleri beyan etmeli, ayetlerin mutabakat delaletiyle yetinmemelidir.¹³³⁰ *El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an* kitabı üzerinde yapılacak çalışma ve araştırma, müellifin bu delaletlerin adına değinmediğini ama ayetlerin mutabakat medlulünü açıklamakla yetinmeyerek bazı yerlerde, zikredilen delaletlerden biriyle ayetlerde ulaşılan meseleleri o delaletin adını anmaksızın açıkladığını ortaya çıkaracaktır. Mesela:

- "وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتِظَمُ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ. يُوسُفُ أَيُّهَا

الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ"¹³³¹

(O ikisinden [zindandan] kurtulmuş olan, uzun süre sonra [Yusuflu] hatırladı ve dedi ki: 'Ben size [rüyanın] tabirini yaparım. Öyleyse beni [Yusufun yanına] gönderin.' Yusuf! Ey siddık (konuşma, fikir ve davranışlarının tamamı gerçeğe uygun kişi) [rüyada] yedi semiz inek... hakkında görüşünü bildir) ayetlerinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: "Kelâmda ("فَأَرْسِلُونِ") ve "يُوسُفُ" arasında) kısaltma nedeniyle hazf ve takdir vardır."¹³³² Bu takdirin delilinin ne olduğu sorulduğunda "يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا" cümlesinin bu takdirin delili olduğu cevabı verilmektedir. Çünkü bu cümleden onu Yusufun yanına gönderdikleri ve onun da Yusufun yanına gelerek böyle konuştuğu anlaşılmaktadır. Delalet-i iktizanın tanımı dikkate alındığında mevcut cümlelerin bu manaya delaletinin delalet-i iktiza olduğunu

¹³³⁰ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 243-252.

¹³³¹ Yusuf 45 ve 46.

¹³³² Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 11, s. 188.

anlamaktayız. Zira onun aklen doğruluğu böyle bir mananın takdir edilmesine bağlıdır. O halde müellif burada delalet-i iktiza başlığını kullanmamış, fakat ayetin delalet-i iktiza ettiği mevzuyu açıklamıştır.

- Bu izah, onun tefsirinde ¹³³³“وَإِنَّمَا الْقَرْيَةُ الَّتِي كُنَّا فِيهَا” ayeti için de geçerlidir. Çünkü bu ayette açıkladığı mana¹³³⁴ ayetin lafzının manası değildir. Bilakis ayetin kelâmının aklen doğruluğunun bağlı olduğu manadır.

¹³³⁵“إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ” (Hiç kuşku yok dinleyenler [Peygamber'in -s.a.a- davetine] icabet eder. Ölüleri ise Allah diriltecektir. Sonra O'na döndürülecekler) ayetinin tefsirinde, dinleyenlerden muradın müminler ve davete icabete sırt çeviren ölülerden muradın da müşrikler ve kâfirler olduğunu açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Bu ayette Allah'ın hakkı kâfirlerin ve müşriklerin çok geçmeden anlamalarını sağlayacağına ve davetini ahirette onlara işittireceğine delalet vardır. Tıpkı dünyada müminlerin anlamasını sağladığı ve onlara işittirdiği gibi.”¹³³⁶ Delalet-i tenbihin tarifi hatırlanırsa bu delaletin, sözün delalet-i tenbih türü olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü bu ayette ne bu manayı ifade eden bir lafız vardır, ne de “Allah ölüleri diriltir”in doğruluğu böyle bir manaya bağlıdır. Bilakis bu cümleyle, Allah Teâlâ'nın bu manayı da kastettiğine delalet eden bir karine vardır. O da ayetin başındaki cümledir (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ).

- ¹³³⁷“وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ” (sütten kesilmesi iki yıldır) ayetinin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Sütten kesilmenin iki yıl sürmesinin anlamı, çocuğun sütten kesilmesinin iki yılın tamamlanmasıyla gerçekleştiğidir. [Bunun anlamı, annenin] süt verme süresinin iki yıl olduğudur. [Bu ayet] Allah Teâlâ'nın ¹³³⁸“وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا” (Annenin çocuğa hamilelik

¹³³³ Yusuf 82.

¹³³⁴ O mana şöyledir:

”أَيَّ وَاسْتَلَّ جَمِيعٍ مِنْ صَاحِبِنَا فِي هَذِهِ السَّفَرَةِ أَوْ شَهِدَ جَرِيَانِ حَالِنَا عِنْدَ الْعَزِيزِ حَتَّى لَا يَبْقَى لَكَ أَدْنَى رَيْبٍ فِي أَنَا لَمْ نَفْرُطْ فِي أَمْرِهِ“

(Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 11, s. 229).

¹³³⁵ En'am 36.

¹³³⁶ Tabatabaî, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 7, s. 67.

¹³³⁷ Lukman 14.

¹³³⁸ Ahkaf 15.



[süresi] ve sütten kesme otuz aydır) sözüne eklendiğinde hamilelik için asgari süre altı ay olmaktadır.”¹³³⁹ “وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا”¹³⁴⁰ ayetinin tefsirinde de bu manayı “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ”¹³⁴¹ (Aneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler) ayetini göz önünde bulundurarak açıklamıştır.¹³⁴² Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an'da izah edildiği gibi, bu ayetlerin hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğuna delaleti, delalet-i işaret olmaktadır.¹³⁴³ Çünkü bu mana bu ayetlerin hiçbirinde beyan edilmemiştir. Bu ayetlerin anlamını düşününce akla sadece özellikli anlamın aşikâr icapları ve bu ayetlerin iltizamî medlulü olduğu gelmiyor. Bilakis genel anlamın aşikâr icaplarındandır. Çünkü bu manayı anlamak için bu ayetlerin manasına ilaveten hamilelik süresi ve onun bu ayetlerde beyan edilenlerle ilgisi tasavvur edilmelidir. Müellif, delalet-i işaretin adını anmaksızın bu ayetlerin işaret ettiği medlulü de beyan etmiştir.

“أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”¹³⁴⁴

(Kur'an'ı hiç düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başkasının nezdinden gelseydi hiç tereddütsüz onda çokça çelişki bulurlardı) ayetinin tefsirinde ayetin manasını beyan ve izah ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bu ayetten, herşeyden önce Kur'an'ın, sıradan bir anlayışın erişebileceği kitaplardan olduğu ortaya çıkmaktadır.”¹³⁴⁵ Öyle görünüyor ki ayetin bu noktaya delaleti de delalet-i işaret türündendir. Nitekim müellif bunu dikkate almış ve adını zikretmeksizin onun medlulünü açıklamıştır. Çünkü bu nokta, iltizamî medlul olabilmek için ne ayetin mutabakat medlulüdür, ne de özellikli manaya aşikâr icaplardandır. Bilakis ayetin genel anlamına aşikâr icaplardandır. Çünkü bu noktaya varabilmek için ayetin manasını tasavvur etmeye ilaveten başka birkaç meseleyi düşünmek de lazımdır:

¹³³⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 16, s. 216.

¹³⁴⁰ Ahkaf 15.

¹³⁴¹ Bakara 233.

¹³⁴² Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 18, s. 201.

¹³⁴³ Bkz: Babaî ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 247-248.

¹³⁴⁴ Nisa 82.

¹³⁴⁵ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 20.

1. Bu ayetin mevzusu sıradan insanlardır. Çünkü bu ayetteki sözün muhatabı, peygamberliği inkâr eden müşrikler ve kâfirlerdir. Onlar da sıradan insanlardır.

2. Kur'an'da çelişki bulunmadığını idrak etmek, onun manasını anlamayı gerektirir.

3. Müşrikler ve kâfirler Kur'an'da çelişki bulunmadığını ve Allah Teâlâ katından olduğunu anlayabildiği takdirde Kur'an sıradan insanlar için anlaşılabilir olmaktadır.

- ¹³⁴⁶ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* (Ey iman edenler, eğer bir fasık size haber getirirse [onu] araştırın) ayetinin tefsirinde ayetin kelimelerini ve manasını izah ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Subhan olan Allah, bu ayette habere göre hareket etme ilkesini onaylamıştır.” Ayetin tefsirinin sonunda da şunu eklemiştir: “Bu ayette, aklen ispat edilen şey olumlanmış ve onu bu babta reddeden şey de olumsuzlanmıştır.”¹³⁴⁷ Bu ayette yaptığı izahın bütününden, özellikle de zikredilen iki cümleden anlaşılan odur ki, ayetten akılcı tarzın konusu olan iki meselenin onaylandığı sonucunu çıkarmıştır:

1. Fasıkın ve güvenilirmez kişinin haberinin hüccet olmadığı ve ona önem verilmeyeceği.

2. Güvenilir türden haberin hüccet ve muteber olduğu.

Bu çıkarımın doğru veya yanlış olması bir yana, Allame'nin bu ayeteki tefsirinden kelâmın anlam delaletini dikkate aldığı ve ayetlerin anlam delaletinden elde edilen meseleleri beyan ettiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü ikinci meselenin onayı ayetin manasından elde edilmiştir.

İnceleme

Müellifin bu delaletlerin ifade ettiği şeyi hesaba katması tefsirinin ayrıcalıklarından sayılmaktadır. Fakat burada iki nokta incelemeyi hakketmektedir:

¹³⁴⁶ Hucurat 6.

¹³⁴⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 18, s. 311 ve 312.



1. Bütün ayetlerde bu tür delaletlerin ifade ettiği şey açıklanmamıştır. Mesela:

- ¹³⁴⁸ ”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (Onların [annelerin]

yiyecek ve giyecekleri, hakettiğine yakışır biçimde çocuğun sahibi olan kim-senin uhdesindedir) cümlesinin söylediği şey, çocuğunu emziren annenin yiyecek ve giyeceğinin çocuğun babasının omuzlarında olduğuna delalet etmektedir. Ama aynı zamanda çocuğun masraflarının karşılanmasının da babasının uhdesinde olduğuna anlam delaleti vardır. Çünkü çocuğu emzirmesi nedeniyle annenin masrafları babanın uhdesinde olduğunda, evveleminde çocuğun kendisinin masrafları da onun omuzlarında olacaktır. Ama müellif bu cümlelerin tefsirinde, anlam delaletinden elde edilen bu konuya değinmemiştir.¹³⁴⁹

- ¹³⁵⁰ ”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“ (Bir mümini hatayla öldüren

kişinin mümin bir köle azat etmesi [vaciptir]) cümlesinde hata ile öldür-menin kefaretinin mümin köle azat etmek olduğuna mutabakat delaleti vardır. Her ne kadar bu cümlede mümin köle mutlak olarak zikredilmiş ve ¹³⁵¹ ”مَمْلُوكَةً“ kaydı düşülmemişse de mümin köle azat etmenin şer’i sa-hihliğinin, azat edecek kişinin sahip olduğu kölenin azat edilmesine bağlı olduğu dikkate alındığında Allah Teâlâ’nın muradında böyle bir kay-dın da var olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple ayet, katilin kefareti olarak azat edeceği mümin kölenin katilin mülkiyetinde olmasına delalet-i ik-tiza ile delalet etmektedir. Fakat müellif bu ayetin tefsirinde bu delalet-e değinmemiştir.¹³⁵¹

2. Tefsirin bazı yerlerinde bu delaletlerden bazılarını göre ayetler-den, dikkatle bakıldığında ayetlerin hiçbir şekilde delalet etmediğinin an-laşılacağı kimi noktaları çıkarmıştır. Mesela:

- ¹³⁵² ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ ayetin-den, daha önce belirtilen meseleye ilaveten iki konu daha çıkarmıştır:

¹³⁴⁸ Bakara 233.

¹³⁴⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 240 ve 241.

¹³⁵⁰ Nisa 92.

¹³⁵¹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 39.

¹³⁵² Nisa 82.

a) Bazı Kur'an ayetleri diğer bazılarını tefsir eder.

b) Kur'an nesih, iptal, tekmil, tehzip ve ona egemen olacak hiçbir hâkimi kabul etmeyen bir kitaptır.

Çünkü bu tür şeyleri kabul eden bir kitap, bir tür değişme ve gelişmeyi de kabul etmek zorundadır. Oysa Kur'an çelişkiyi kabul etmediğine göre gelişme ve değişmeyi de kabul edecek değildir. Sonuç itibariyle nesh, iptal ve diğer şeyleri de kabul etmeyecektir. Bunun gereği, İslâm şeriatının kıyamet gününe kadar devam edecek olmasıdır.¹³⁵³

Zikredilen iki meselenin, ne ayetin metninin mutabakat medlulü, ne de ayetin anlamının mutabakat medlulü olduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Ayetin manasının delalet ettiği şey, Kur'an'da hiçbir çelişki bulunmadığıdır. Görünüşe bakılırsa ayetin manasından çıkarılmış bu iki mesele, iltizamî medlul olabilmek için ayetin mefhumunun özellikli manası için aşikâr icap değildir. Çünkü Kur'an'da çelişki bulunmaması tasavvurundan akla bu iki konu gelmemektedir. Öyleyse ayetin bu iki meseleye delaleti olsaydı delalet-i işaret olacaktı. Çünkü kelâmın diğer delaletlerinden hiçbiri sözkonusu iki tasavvurda yoktur. Fakat dikkat edildiğinde bu iki meseleye de delalet bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira delalet-i işaret, bu iki meselenin, Kur'an'da çelişki bulunmamasının aklen gereği olması (genel mananın aşikâr icabı veya aşikâr olmayan icap) durumundadır ve böyle değildir. Bilakis onda çelişki bulunmaması bu iki meseleden daha geneldir. Birinci konuyla ilgili olarak, çelişki bulunmamasını gerektiren şey, Kur'an'da hiçbir ayetin diğer bir ayetle çelişip çatışmayacağıdır. Ama bazı ayetlerin diğer

¹³⁵³ Kendi ifadesi şöyledir:

”وقد تبين من الآية أولا : أن القرآن مما يناله الفهم العادي وثانيا : أن الآيات القرآنية يفسر بعضها بعضها و ثالثا : أن القرآن كتاب لا يقبل نسخا و لا إبطالا و لا تكميلا و لا تهذيبا ، و لا أي حاكم يحكم عليه أبدا ، و ذلك أن ما يقبل شيئا منها لا مناص من كونه يقبل نوعا من التحول و التغير بالضرورة ، و إذ كان القرآن لا يقبل الاختلاف فليس يقبل التحول و التغير فليس يقبل نسخا و لا إبطالا و لا غير ذلك ، و لازم ذلك أن الشريعة الإسلامية مستمرة إلى يوم القيامة“

(Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 20-21).



bazılarının müfessiri olması onda çelişki bulunmamasıyla ilgili değildir. Çünkü ayetler birbirinin müfessiri olmayabilir ama yine de birbirleriyle hiçbir şekilde çelişmez. İkinci meseleyle ilgili olarak, çelişki bulunmamasının neshe aykırılığı yoktur. Çünkü bütün konuları uyumlu bir kitaptır ve bölümleri arasında hiçbir çelişki yoktur, fakat onunla amel etmek her zaman maslahata uymayabilir. Amel etme zamanının gerekleri geçince nesh edilmiş olabilir. Nitekim önceki semavî kitapların durumu da böyle olmuştur. Tüm içerikleri hak olduğu ve konuları arasında hiçbir çelişki bulunmadığı halde nesh edilmişlerdi. Kur'an-ı Kerim'de de nâsih ve mensuh ayetler mevcuttur. Fakat bu ayetler birbirine aykırı ve çelişkili sayılmazlar. Hatta denebilir ki, bir kitabın çeşitli konu ve bölümleri arasında hiç çelişki ve uyumsuzluk bulunmayabilir ama onun bazı konuları eksik ve yanlış olabilir, tamamlanmaya ve düzeltilmeye ihtiyaç duyabilir. Elbette ki Kur'an-ı Kerim eksiklik, yanlışlık ve benzeri şeylerden uzaktır. Ölümsüz ve nesh kabul etmez bir kitaptır. İnsanlık için hidayet oluşu kıyamete kadar devam edecektir. Fakat bu ayet buna delalet etmemektedir.

El-Mizan'da Kur'an'ın bâtını

Kur'an-ı Kerim'in, edebî kurallar ve diyalogun rasyonel ilkeleri çerçevesinde anlaşılacak zâhiri anlamlarına ilaveten, "bâtın" veya "Kur'an'ın batını" olarak adlandırılan bâtinî anlamları da olduğunu konuyla ilgili bir yazıda incelemiştik.¹³⁵⁴ Müfessirler, Kur'an ilimleri âlimleri ve usûl ilmi araştırmacılarının Kur'an'ın bâtinînin mahiyetine dair ve bundan ne kast edildiği hakkındaki görüşleri farklı farklıdır. Ama -mutlak bâtinî ekol bölümünde açıklandığı gibi- Kur'an'da bâtin bulunduğuna ilişkin temel dayanak rivayetler olduğundan onun tarifi ve özelliklerini de rivayetlerden çıkarmak gerekecektir. Söz konusu yerde yayınlanan araştırmamızda, rivayetlerde Kur'an'daki bâtinin iki türlü tanımlandığı ve bâtinî anlamların iki çeşit olduğu sonucuna varmıştık: Bazılarında bâtına Kur'an'ın tevili anlamı verilmiştir. Rivayetlerde ve bazı ayetlerde zikredilmiş özellikler göz önünde bulundurulduğunda bâtinî anlamlar, Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki harfler, kelimeler, cümleler ve ayetlerde kastettiği, sadece ilimde derinleşenlerin (Peygamber -s.a.a- ve Masum İmamlar -aleyhimüsselâm-) vakıf

¹³⁵⁴ Bkz: Babaî, Ali Ekber, "Bâtın-i Kur'an", *Ma'rifet* dergisi, sayı 26, Sonbahar 1993.

olduğu ve onların dışındakilerin anlamasının tek yolunun o büyük şahsiyetlerden işitmek ve öğrenmek olduğu, sözün örfteki delaletlerini aşan mana ve maârifittir. Bazı rivayetlerde Kur'an'ın bâtını başka türlü tarif edilmiş ve onun için başka bir anlam zikredilmiştir.¹³⁵⁵ Bu manaya göre Kur'an'ın batnı, ayetlerin doğrudan haklarında nazil olduğu kişilerdir. Fakat onların sıfat ve davranışları, tıpkı ayetin nüzulüne konu olan sıfat ve davranış gibi olduğundan ayetler onlar hakkında da geçerlidir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın bâtını, ayetlerin tenkîh-i menat¹³⁵⁶ ve hususiyet kazan-dırma¹³⁵⁷ ile genelleştirilip tatbik edildiği tezahürlerdir.

Bu tür bâtinî manaların sözün örfteki delaletlerinin dışında kaldığı açıktır. Çünkü insanlar da Kur'an ve kıssaları gibi ibret ve öğüt için sarfedilmiş sözler ve kıssalar konusunda bu tür tatbik ve genellemeleri yapmaktadır. Bu nedenle bu tür bâtinî manalar, Kur'an'ın zâhiri manaları gibi, tefsir alanında ve müfessirlerin çalışma sahasında yer almaktadır. Ama sözün örfteki delaletlerini aşan bâtinî manaların birinci türünü anlamak ve açıklamak ilimde derinleşenlere (Peygamber -s.a.a- ve Masum İmamlar -aleyhimüsselâm-) mahsustur. Çünkü, **birincisi**, bu manaları anlama ve tefsir etme yeterliliğini onlar dışındakiler için ispatlayacak delil mevcut değildir. **İkincisi**, Kur'an'daki manaların bu kısmını anlamanın, edebî kurallar ve diyalogun rasyonel ilkelerinin dışında kalan sırları ve gizemi vardır. Bâtin ilmini ve Kur'an'ın tevilini Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) ve Masum İmamlara (a.s) tahsis eden ayet ve rivayetlerden, onlardan başka hiçkimsenin anlamının sırları ve gizemine vakıf olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Dolayısıyla Kur'an'daki manaların bu kısmını anlamının sırları ve gizemine vakıf olmayan sıradan Kur'an müfessirleri, bu tür bâtinî manaları beşerî görüşler ve zevke dayalı beğenilere göre belirtmekten kaçınmalıdır.

¹³⁵⁵ Hamran b. A'yan'dan şöyle rivayet edilmiştir:

”سألت إِبَاجَعْفَر عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ ظَهْرِ الْقُرْآنِ بَطْنَهُ، فَقَالَ: ظَهَرَهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنَهُ الَّذِينَ عَمِلُوا مِثْلَ أَعْمَالِهِمْ يَجْرَى فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوَّلِكَ“
(Saduk, *Meani'l-Ahbar*, s. 259).

¹³⁵⁶ “Tenkîh-i menat” fıkıhta hüküm istinbatının metodlarından biridir. Bir hükmün i - letinin, benzer bütün durumlara genelleştirilebilmesi için nasta geçmeyen vasıflardan içtihad yoluyla temyiz edilmesidir. (wikifeqh.ir / çev.)

¹³⁵⁷ Metinde “ilka-yi hususiyet”.



Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlardan (a.s) muteber rivayetlere dayanma dışında, bir manayı sözün örfteki delaletleri haricinde bâtinî manalar olarak beyan etmemelidirler.

Tefsiru'l-Mizan'da bu kaideye riayet edilmiş ve eserin müellifi, Kur'an'da bâtın bulunduğu inanmakla birlikte¹³⁵⁸ tefsir bahislerinde Kur'an'ın bâtın tefsirine yönelmemiş, sözün örfteki delaletlerinin haricinde ayetlerin bâtinî manaları olarak birtakım anlamlar zikretmekten kaçınmıştır. Bir yerde ayetin, örfteki delaletlerden hiçbirisiyle ona delalet etmediği noktasından yararlanmışsa örfteki medlulü ve ayetlerin zâhir tefsirini anlamada düşülen hata babındandır, ayetlerin bâtinî manasını gösterme babından değil.¹³⁵⁹ Fakat rivayet bahislerinde, ayetler için örfi medlulü aşan bir anlam beyan eden rivayetlerin zeylinde, onun Kur'an'ın bâtinî anlamlarından olduğuna da işaret etmiştir. Mesela:

”وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً“ - (Onlarla, bereketlendirdiğimiz beldeler arasında açıkça görünen beldeler varedtik) ayetinin tefsirinde ”بَيْنَهُمْ“ zahirinin atfını önceki ayette anılan Sebe kavmi kabul etmiş; bereketlendirilmiş beldeleri Şam beldeleri, açıkça görünen beldeleri de her birinden diğeri görünecek şekilde birbirine yakınlıkları olarak tefsir etmiştir.¹³⁶¹ Ama rivayet bahsinde şöyle buyurmuştur: “Bazı rivayetlerde geçtiğine göre Allah'ın bereketlendirdiği beldeler Peygamber'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'idir. Açıkça görünen beldeler ise onlarla insanlar arasında rivayetleri taşıyan ve diğer araçlardır. Bu, Kur'an'ın batnındandır ve hiçbir surette tefsire dâhil değildir.”¹³⁶²

¹³⁵⁸ Bakara suresinin 130-134. ayetlerinin rivayet bahsinde Kur'an ayetlerinin, zâhirlerin manasının uygun düşmediği yerlere uygun düşen bâtınları bulunduğunu açıklamaktadır. (Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 308).

¹³⁵⁹ Hud suresinin 106-108. ayetlerinin tefsirinde ayetlerin manasına dair zikredilmiş izahlardan birini incelerken, o açıklamanın siyakla uyumadığını açıkladıktan sonra

şöyle buyurmuştur: ”نعم هو معنى صحيح فى نفسه فى باطن القرآن“ (A.g.e., c. 11, s. 28). Bu cümlede, rivayeti zikretmeksizin bâtının manasından bahsedilmiştir. Fakat burada da ayetin bâtinî manası olarak bir mana beyan edilmemiştir ve kastettiği, o izahın, Kur'an'ın bâtınında doğru anlam olabileceğidir.

¹³⁶⁰ Sebe 18.

¹³⁶¹ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 16, s. 356.

¹³⁶² A.g.e., s. 368.

“عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِیِّ الْعَظِیْمِ”¹³⁶³ ayetinin tefsirinde siyakı dikkate alarak “النَّبِیُّ الْعَظِیْمِ”i, kıyamet ve insanların öldükten sonra dirilmesinin haberi olarak tefsir etmiştir.¹³⁶⁴ Fakat rivayet bahsinde şöyle buyurmuştur: “Bazı rivayetlerde النَّبِیُّ الْعَظِیْمِ ifadesinin Ali (a.s) olduğu geçmektedir. Bu [ayetteki] bâtıdır.”¹³⁶⁵

“صِبْغَةَ اللَّهِ”¹³⁶⁶ ayetinin rivayet bahsinde *Kummî* tefsirinde iki imamdan (İmam Bakır -aleyhisselâm- veya İmam Sadık -aleyhisselâm-) birinden ve *Meani'l-Ahbar*'da İmam Sadık'tan (a.s) “الصَّبْغَةُ هِيَ الْإِسْلَامُ” rivayetini nakletmiş ve onu ayetlerin siyakından çıkarılmış zâhire uygun bulmuştur. *Kâfi* ve *Meani'l-Ahbar*'da İmam Sadık'tan (a.s) naklettiği bir diğer rivayet olan “صَبَغَ الْمُؤْمِنِينَ بِالْوَلَايَةِ فِي الْمِثَاقِ” (*Müminler misak [vakti] sırasında velayete boyandı*) rivayetini de ayetin bâtını olarak tanıtmıştır.¹³⁶⁷

İnceleme

Allame'nin Kur'an'ın bâtınıyla ilgili tefsir metodunun, aşağıda değindiğimiz bazı güçlü ve zayıf yanları vardır:

Güçlü yanları

1. Ayetler için irfanî zevk, beşerî beğeni gibi şeylere göre bâtinî manalar zikretmekten kaçınması tefsir metodunun güçlü yanlarından. Çünkü ayetler için bu tür manalar zikretmek, edebî kaideler ve diyalogun rasyonel ilkeleri çerçevesinin dışındadır ve Allah Teâlâ'nın kendi kelâmında böyle bir manayı da kastettiğine dair hiçbir delil ve şahit yoktur.

2. Kur'an-ı Kerim'de zâhiri anlamlara ilaveten bâtinî anlamlar da bulunduğunu göz önünde bulundurması, ayetler için herkesin anlayamayacağı ve örfî olmayan mana veya örnekler beyan eden bir kısım rivayetlere doğru izah getirmesini, onları inkâr etmeyip uydurma saymamasını ve rivayet bahislerinde onların manasını açıklamasını sağlamıştır. Bu da

¹³⁶³ Nebe 1 ve 2.

¹³⁶⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 20, s. 159.

¹³⁶⁵ A.g.e., s. 163.

¹³⁶⁶ Bakara 138.

¹³⁶⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 315. Diğer bazıları da şunlardır: c. 4, s. 178; c. 5, s. 188; c. 8, s. 290; c. 9, s. 129 ve 216.



müfessirin Kur'an'ın bâtınıyla ve onları beyan eden rivayetlerle ilgili görüşünün güçlü yanı kabul edilebilir. Çünkü fırkaların çok sayıda rivayetiyle mutabakat halindedir.

Zayıf yanları

1. Allame'nin *el-Mizan*'ın rivayet bahislerinde Kur'an'ın bâtını tarifi ve izahı, Kur'an'daki bâtının tüm kısımlarını kapsamamaktadır. Çünkü o tarife göre bâtının tüm kısımları Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlar (a.s) dışındakiler için de anlaşılabilir ve Kur'an'ın bâtını da tefsirin alanı içinde yer almaktadır. Bu ise rivayetlerden ve bazı ayetlerden Kur'an'ın bâtını için çıkarılan özelliklerle bağdaşmamaktadır. Âl-i İmran suresinin 7-9. ayetlerinin rivayet bahsinde kimi ayetlerin, mesela münafıklarla ilgili ayetlerin fasık müminlere, daha dikkatli bakılırsa, Allah'ı anmayla ilgili olarak kusur ve kayıtsızlıkta murakabe ve zikir ehline intibakı; rububiyetin hakkını eda etmede gösterdikleri zatî kusur yönünden murakabe ve zikir ehline daha uygun düşmesi gibi net ve daha net örneklerle intibakına işaret ederek şöyle buyurmuştur: "Buradan anlaşılmalıdır ki, **birincisi**, Kur'an'dan, ehlinin mertebe ve makamları itibariyle mertebeler ve manalar kastedilmiştir. **İkincisi**, zâhir ve bâtın iki nisbi şeydir. Her zâhirin kendi zâhirine nispetle bâtını; bunun aksi, yani bâtına nispetle de zâhiri vardır."¹³⁶⁸ Bu açıklamadan, Allame'nin ayetlerin bâtını, ayetlerin net ve daha net örnekleri olarak gördüğü anlaşılmalıdır. Fasık müminleri, münafıklarla ilgili ayetlerin bâtının birinci mertebesi, murakabe ve zikir ehlini, zikirde kusur ve kayıtsızlık nedeniyle o ayetlerin daha net mertebesi, rububiyetin hakkını eda etmede gösterilen zatî kusur nedeniyle ayetlerin en net mertebesi kabul etmiştir.¹³⁶⁹

Fakat ayetlerin zikredilen örneklere ve mertebelere delaletine dair küçük önerme tartışması bir yana, asıl sorun, Kur'an'ın bâtını bu manaya

¹³⁶⁸ Bkz: A.g.e., c. 3, s. 73.

¹³⁶⁹ Allame Tabatabaî'nin *Kur'an der İslâm* kitabında da Kur'an'ın zâhiri ve bâtının tarife buna benzer bir açıklama görülmektedir. Orada **“وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا”** (Nisa 36) ayetinin zâhir manasını, bilinen putlara tapmanın yasaklanması, bâtını ise Allah'tan başkasına tapmanın yasaklanması; o bâtının bâtını da keyfini takip etmenin yasaklanması; o bâtının bâtını ise Allah'tan gâfletin ve Allah'tan başkasına iltifatın yasaklanması olarak izah etmiştir. (*Kur'an der İslâm*, s. 20-21).

tahsis edilirse böyle bir anlam ve tarifi Kur'an'daki tüm anlamları kapsamayacağıdır. Çünkü -mutlak bâtinî ekol bölümünde ve bu bahsin başında işaret edildiği gibi- rivayetlerde Kur'an'ın bâtını iki türlü tarif edilmiştir. O iki tarife göre ayetlerin bâtinî manaları iki türdür:

1. Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki harfler, kelimeler, cümleler ve ayetlerde kastettiği ve sadece ilimde derinleşenlerin (Peygamber -s.a.a- ve Masum İmamlar -aleyhimüsselâm-) vakıf olduğu, sözün örfteki delaletlerini aşan mana ve maârif.

2. Ayetlerin tenkîh-i menat ve hususiyet kazandırma ile genelleştirildiği ve tatbik edildiği örnekler.

Allame'nin izahına göre Kur'an'ın bâtını ikinci türe münhasırdır ve sonuç itibarıyla de rivayetlerde ayetler için beyan edilmiş bâtinî manaların büyük bölümünü kapsamamaktadır. Örnek vermek gerekirse, “وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَى ظَاهِرَةً” ayetinin zâhir manasını tahlilden, Ehl-i Beyt'in (a.s) “الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا” cümlesinin tezahürü ve mananın bir mertebesi olduğu, onlarla insanlar arasında aracılık eden âlimlerin de “قُورَى ظَاهِرَةً”in manasından bir mertebe ve tezahür olduğu nasıl çıkarılabilir?! Yahut kıyamet ve ölümden sonra dirilmenin haberi olan “النَّبَا الْعَظِيم”in zâhir manasını tahlilden Ali b. Ebi Talib'in (a.s) velayetine nasıl varılabilir? Diğer sorun da, ayetlerin zâhir ve bâtını nisbî ve mertebeli görmesi; bir manayı ondan daha zâhir olanına nispetle bâtın ve ondan daha bâtın mertebeye nispetle de zâhir saymasıdır. Bu iddia, muteber bir dayanağı olmamasına¹³⁷⁰ ilaveten, rivayetlerde zikredilmiş pek çok bâtinî manayla da bağdaşmamaktadır. Birçok bâtinî manadan bir mana, ayetlerin zâhiri manasına yatay konumda yer almaktadır, nisbî olduklarını düşünecek şekilde çok sayıda ve birbirine dikey durumda değildir. Ayetler için birbirine yatay birkaç mana ve manalardan her biri için bir dizi dikey mana düşünülebilir. Çünkü *İslâm der Kur'an* kitabı ve *el-Mizan*'ın üçüncü

¹³⁷⁰ “أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبَطْنُهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَانٍ” rivayeti bu iddiayı destekler g -rünmektedir. Fakat bu rivayeti kaynaklarda bulamadık. *Tefsir-i Sâfi*'nin mukaddimesinde senedsiz olarak nakledilmiştir. (Feyz Kaşânî, Molla Muhsin, *Tefsiru's-Sâfi*, c. 1, s. 59, “sekizinci mukaddime”). Bu nedenle dayanak muteber değildir.



cildindeki görüşünden anlaşılan, Kur'an'daki bütün bâtinî manalar dikey ve nisbidir.¹³⁷¹ Eğer kastettiği bundan başka bir şey idiyse Kur'an'ın zâhir ve bâtınını beyan ederken, bazen ayetlerin zâhiri manalarına yatay bâtinî manaları bulunduğu ve bu iki mananın her biri için de birbirine yatay bir dizi dikey mana yer aldığına değinmesi yerinde olurdu. Her halükarda, Kur'an'daki zâhir ve bâtinî tanıtırkenki izahında eksiklik vardır.

2. Mutlak bâtinî ekol bölümünde, bâtinî mananın sahih olabilmesinin kriterinin iki şeyden biri olduğu açıklanmıştı: Ya sözün örfteki delaletlerinden biri formunda olacak ya da Peygamber'den (s.a.a) veya Mâsum İmamların (a.s) birinden onun kastedildiğini bildiren muteber ve güvenilir rivayet bulunacaktır. Buna göre, rivayetlerde zikredilen bâtinî manaların ayetlerin örfteki delaletlerini aşması durumunda onu ayetler için kabul etmek ve Allah Teâlâ'ya nispet etmek senedin sahihliğine veya o rivayetlerin sâdır oluşuna güvenmeye bağlıdır. Mürsel, zayıf ve senedden yoksun rivayetlerde zikredilen manalar, ayetlerin bâtinî anlamları ve Allah Teâlâ'nın muradı kabul edilemez. Fakat müellif, bu tefsirin rivayet bahislerinde, rivayetlerde zikredilen anlamları o rivayetlerin sened ve sâdır oluş durumuna değinmeksizin ayetlerin bâtinî manaları arasında açıklamaktadır. Mesela:

- Bakara suresinin 135-141. ayetlerinin rivayet bahsinde şöyle demiştir:

”وَفِي الْكَافِي وَالْمَعَانِي عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: صَبَغَ الْمُؤْمِنِينَ بِالْوَلَايَةِ

فِي الْمِيثَاقِ. أَقُولُ وَهُوَ مِنْ بَاطِنِ الْآيَةِ“¹³⁷²

(*Kâfi* ve *Meani'l-Ahbar* kitaplarında İmam Sadık'tan -aleyhisselâm- şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Müminler misak [vakti] sırasında velayete boyanmıştır.” [Ben de] diyorum ki: Bu mana ayetin bâtinindandır.)

- Nisa suresi 2-6. ayetlerin rivayet bahsinde;

”وَابْتَالُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ“¹³⁷³

(Evlilik seviyesine gelene dek yetimleri deneyin. Eğer onlarda olgunlaşma

¹³⁷¹ Bkz: Tabatabaî, *Kur'an der İslâm*, s. 20-21; *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 73.

¹³⁷² Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 315.

¹³⁷³ Nisa 6.

görürseniz mallarını kendilerine verin) ayetiyle irtibatlı bir rivayeti İmam Sadık'tan (a.s) naklederek şöyle buyurmuştur:

”اِذَا رَأَيْتَهُمْ يَحْبُونَ آلَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَارْفَعُوهُمْ دَرَجَةً“ (Onların Âl-i Muhammed'i sevdiklerini gördüğünüzde derecelerini yükseltin). Bu rivayeti açıklarken şöyle buyurmuştur: “Bu, Kur'an'daki bâtının örneğe tatbiki kapsamındadır. Çünkü dinin önderleri müminlerin babasıdır ve müminler onlardan ayrıldıkları zaman maârif yetimdirler. Öyleyse onlara mensubiyetlerinin sahihliği muhabbet vesilesiyle ispatlandığında babalarının mirası olan hak maârifî öğretmekle derecelerini yükseltin.”¹³⁷⁴

- Maide suresi 4 ve 5. ayetlerin rivayet bahsinde şöyle demiştir:

”وَفِي الْبَصَائِرِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ¹³⁷⁵. قَالَ: تَفْسِيرُهَا فِي بَطْنِ الْقُرْآنِ: وَمَنْ يَكْفُرُ بِوَلَايَةِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَلِيٌّ هُوَ الْإِيمَانُ. أَقُولُ: هُوَ مِنَ الْبَطْنِ الْمَقَابِلِ لِلظَّهْرِ“¹³⁷⁶

(Besair kitabında Ebu Hamza'dan rivayet edildiğine göre Ebu Cafer'den -İmam Muhammed Bakır-, Allah Tebarek ve Teâlâ'nın “İmanı inkâr eden kimsenin ameli kesinlikle boşa gitmiştir ve ahirette hüsrana uğrayacaklardır” sözünün manasını sorduğunda şöyle buyurmuştur: “Onun tefsiri Kur'an'ın batınındadır [ve şöyledir]: Ali'nin -aleyhisselâm- velayetini inkâr eden kişi. Ali -aleyhisselâm- oradaki imandır.” Ben de diyorum ki: Bu, [Kur'an'daki] zâhirin mukabili bâtındandır.)

Bu gibi yerlerde ya ayetlerin bu manalara örfteki delaletleri, ayetlerden bu manaların kastedildiğini rivayetlere dayandırmayacak biçimde izah edilmesi ya da muteber olup olmadıkları ve güvenilirlik kriterlerinin anlaşılabilmesi için bu rivayetlerin sened ve sâdır oluşlarından bahsedilmesi daha uygun olurdu. Elbette ki kendisinin de, muteber olmayan rivayette ayetler için örfteki delaleti aşarak beyan edilen manayı kesin olarak ayetlerin bâtınî manası görmediği malumdur. Eğer onu ayetlerin bâtınî manası tanıttıysa rivayeti sahih bulduğu ve sâdır olduğunu

¹³⁷⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 178.

¹³⁷⁵ Maide 5.

¹³⁷⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 218.



düşündüğünü farzettiğindendir. Fakat her halükarda bu eksiklik rivayet bahislerinde mevcuttur ve burası, bu konuda yapılacak araştırmalar için bâkir bir alandır.

Sonuç

Müellifin belirtilen konulardaki tefsir metodunun incelenmesi ve açıklanmasından vardığımız sonuç şudur ki, müellifin tefsir ekolü, üçüncü anlamda Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad okuludur. Yani ayetleri tefsir ederken her şeyden çok Kur'an'ın kendisinden yardım almış, fakat ayetlerin tefsirinde gözönünde bulundurulması gerekli veya etkili diğer unsurlar ve karineleri de gözardı etmemiştir. Aynı şekilde bu tefsirde büyük oranda tefsir için gerekli kurallara riayet edilmiştir ve çok fazla güçlü yanlara sahiptir. Ama masum olmayan her insanın kaçınamayacağı eksiklikler de bulunmaktadır.

• Edvau'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolünün tefsirleri arasında Muhammed Emin Şinkıtî'nin ondördüncü yüzyılda yazılmış ve şimdiye kadar defalarca basılmış eseri olan *Edvau'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an* da vardır.¹³⁷⁷ Hicri 1417'de Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, eseri 6 cilt, 3312 sayfa olarak ve Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye de 10 cilt, 4431 halinde ve rivayetlerin referanslarını dipnotta zikrederek basmıştır. Bu kitap Kur'an'daki bütün sureleri içermektedir. Fakat her surede tüm ayetler ve her ayette bütün cümle ve kelimeler tefsir edilmemiş, ayet ve cümlelerin bir kısmı seçki yapılarak tefsir edilmiştir. Mesela Hamd suresinin tefsirinde “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ve 6 ayet tefsir edilmemiş, diğer ayetlerde de onların bazı kısımlarının tefsiriyle yetinilmiştir.¹³⁷⁸ Bakara suresinde birinci

¹³⁷⁷ Bazıları bu kitabın ilk olarak hicri 1383'de basıldığını söylemiştir. (Bkz: Şinkıtî, Muhammed Emin, *Edvau'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut baskısı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 5, yayıncının takdimindeki dipnot).

¹³⁷⁸ Mesela “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinde “الْحَمْدُ”nun elif ve lām harflerinin i - tiğrak olmasını istinat göstermeksizin ve Allah'a hamdın mekân ve zaman zarfını Kur'an'daki üç ayete istinat ederek açıklamıştır. Allah Teâlâ'nın bu kelime ile kendisini sena ettiği ve bu çerçevede de kullarına bu kelimeyle kendisini övmelerini

ayetten “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” cümlesini, ikinci ayetten “مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ” cümlesini ve 7. ayetin bir kısmını tefsir etmiş; 8. ayet hakkındaki bir noktaya ve 15. ayetin bir cümlesine değinerek 18. ayete atlamıştır.¹³⁷⁹ Bu şekilde, surelerin ayet ve cümlelerinin büyük bölümü tefsir edilmemiştir.¹³⁸⁰ Tefsirin başında müellifin mukaddimesinde, Kur'an ayetleri üzerinde tedebbüre ve onun hidayetini izlemeye teşvik eden, kâfirleri ve ona sırt çevirenleri kınayıp tehdit eden ayetler zikredildikten sonra eseri telif etmenin en önemli hedefi iki şey olarak gösterilmiştir: 1) Kur'an'ı Kur'an'la açıklamak, 2) Kur'an ayetlerindeki fikhî hükümleri beyan. Yine müellif bu mukaddimede, tefsirdeki kendi beyanlarına değinirken 9 özet kısımdan ve 23 alt başlıktan bahsetmiştir.¹³⁸¹ Sonunda da özet tarif, usul ilmi âlimlerinin ıstılahında beyan ve açıklamayla irtibatlı meselelere yer vermiştir.¹³⁸² Tefsirin sonuna da müellifin, *Defu İhami'l-Iztırab an Ayatı'l-Kitab* ve *Kitabu Men'i Cevazi'l-Mecaz fi'l-Menzil li't-Taabbud ve'l-İcaz* başlıklı diğer iki eseri eklenmiştir.¹³⁸³ Birinci eserde haklarında çelişki şüphesi bulunan ayetleri uzlaştırma izahını Kur'an'daki sure ve ayet tertibine göre yapmıştır. Ayetlerin uzlaştırma izahı çoğunlukla, onunla sonraki ayetler arasında çelişki şüphesi bulunan ilk ayetin zikredilmesiyle¹³⁸⁴ beyan edilmektedir. Bazen sonraki ayetleri zikrederek önceki

emrettiği noktasına işaret etmiş; “عَالَمٌ”ın manası ve “الْعَالَمِينَ”ın nesnel örneklerini bazı ayetlere dayanarak açıklamıştır. Ama “رَبِّ”, “اللَّهُ”, “الْحَمْدُ” kelimelerinin tefsirine girmemiştir. Bu kelimeler hakkında hiçbir bahis yoktur. Yine “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” cümlesinin tefsirinde bu cümlemin Allah'a ibadeti ispatladığı ve Allah'tan başkasına ibadeti yasakladığına delaletini, “إِيَّاكَ”nin “نَعْبُدُ”ya takdimi ve başka bazı ayetlere dayanarak açıklamıştır. Fakat ibadetin manasını izah etmemiştir. (Bkz: A.g.e., s. 47-48).

¹³⁷⁹ Bkz: A.g.e., s. 51-53.

¹³⁸⁰ Mesela Bakara suresinde 286 ayetten yalnızca 95 ayetin tefsiri veya hakkında görüş vardır, geriye kalan 191 ayete girilmemiştir. Aynı şekilde Âl-i İmran suresinde 200 ayetten sadece 36 ayet ve Nisa suresinde 176 ayetten sadece 54 ayet tefsir edilmiştir.

¹³⁸¹ Bu genel 9 bölüm ve 23 kısmın fihristi için *Edvau'l-Beyan*'da (Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısı) c. 1, s. 521'e bakılabilir.

¹³⁸² Bkz: Şinkıfı, *Edvau'l-Beyan*, c. 1, s. 29-46.

¹³⁸³ Bkz: A.g.e., c. 6, s. 213-412.

¹³⁸⁴ Mesela Bakara suresinin başında “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ”yu zikretmiş ve şöyle demiştir: “A - lah bu ayette uzaklık bildiren işaret zamiriyle Kur'an'a işaret etmiştir.”

“إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ” (İsra 9),



ayetlere aykırılık şüphesine değinmiş ve bunu gidermek üzere görüşünü açıklamıştır; özellikle de şüphenin sonraki ayette ortaya çıktığı yerlerde.¹³⁸⁵ İkinci eser, Kur'an'da mecaz bulunmadığı, Kur'an'ın tamamının hakikat olduğu ve mecaz sözün kemâl ve celâl sıfatların pek çoğunu yok edeceğini açıklamaya dairdir. Bu eser Müslümanlara nasihat etmek ve onları, Allah'ın sabit kıldığı kemâl ve cemâl sıfatlarını ortadan kaldırmaktan sakındırmak içindir. Bu iki eser Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısıyla bu tefsirin 304 sayfalık onuncu cildini oluşturmaktadır. Yine bu baskıda müelliften nâsîh ve mensuh ayetler hakkında kısa bir risale dokuzuncu cildin sonuna eklenmiştir. Öğrencisi tefsirin sonunda bu risalenin ilave edildiğini bildirmesine rağmen¹³⁸⁶ Daru İhyai't-Turas baskısında bu risale eklenmemiştir. Bu kitapta ayetlerin ifade ettiği şeyler ve kelimelerin anlamı açıklanırken her şeyden çok Kur'an ayetlerinden yardım alınmıştır ve dayanaklarının ekserisi Kur'an ayetleridir; rivayetlerden ve benzeri dayanaklardan nadiren yararlanmıştır. Mesela Hamd suresinin tefsirinde elliden fazla ayete yer vermiş ve onlara istinat etmiştir. Fakat rivayeti dayanak yapması sadece iki konuda özetlenebilir. Gerçi bu tefsirde Hamd suresinin bütün ayetleri ve kelimeleri tefsir edilmemiş ve tefsiri ilgilendiren konularının tamamı açıklanmamıştır, ama o da Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolünün tefsiri olan *Tefsiru'l-Mizan* gibi bir tefsirde bile görülmeyen noktalar beyan edilmiş ve ayet-

“إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُضُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ” (Neml 76),

“وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ” En'am 92),

“نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ” (Yusuf 3)

gibi diğer ayetlerde ise yakınlık bildiren zamire değinerek şöyle demiştir: “Bu ayetlerin uzlaştırılması için bazı izahlar vardır” Sonra üç adet uzlaştırma izahını zikretmektedir. (Bkz: A.g.e., c. 6, s. 217).

¹³⁸⁵ Mesela “وَمَنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ” (Kâfirun 3) ayeti ile “وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ” (A - kebut 47) ayetinin birbirine aykırılık şüphesine Kâfirun suresinin 3. ayetini zikrederek cevap vermiştir. (Bkz: A.g.e., s. 387). Maun suresinin 4. ayetinin Müddessir suresinin 42 ve 43. ayetlerinin çatışma şüphesini Maun suresinin 4. ayetini zikrederek cevap vermiştir. (Bkz: A.g.e., s. 386).

¹³⁸⁶ Bkz: A.g.e., Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 6, s. 210 ve Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. 9, s. 374.

lere dayanılmıştır.¹³⁸⁷ Bu nedenle bu tefsire başvurulması faydalıdır. Tabii ki onda, istifade edilirken dikkatli olmayı gerektiren ve incelemeye muhtaç bazı yanlış ve kabul edilemez konular da vardır.

Bu Tefsirin Kaynakları

Kaynaktan kastımız, bu tefsirde yararlanılmış kitaplardır. Bu tefsirde Şia kitaplarından istifa edilmemiştir. Bütün kaynakları Ehl-i Sünnet kitaplarıdır.

Tefsir kaynaklarının önemlileri Taberî'nin *Camîu'l-Beyan*'i¹³⁸⁸, İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'i¹³⁸⁹, Kurtubî'nin *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*'i¹³⁹⁰, İbn Arabî'nin *Ahkamu'l-Kur'an*'i¹³⁹¹, Beğavî'nin *Mealimu't-Tenzil*'i¹³⁹², Fahrur Razî'nin *Tefsir*'i¹³⁹³, Abdurrezzak'ın *Tefsir*'idir¹³⁹⁴. Rivayet ve fıkıh kaynaklarının önemlileri ise Sahihu Buhari¹³⁹⁵, Sahihu Müslim¹³⁹⁶, Tirmizî'nin *Sünen*'i¹³⁹⁷, Nesai'nin *Sünen*'i¹³⁹⁸, İbn Mace'nin *Sünen*'i¹³⁹⁹, Ebi Davud'un *Sünen*'i¹⁴⁰⁰, Malik'in *Muvatta'sı*¹⁴⁰¹, Darimî'nin *Müsned*'i¹⁴⁰², Taberanî'nin

¹³⁸⁷ Mesela bu tefsirde “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinde “الْعَالَمِينَ” den maksadın ne olduğunu açıklamak için

“قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ” (Şuara 23 ve 24) ayetlerine istinat edilmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 31). *Tefsiru'l-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*'da böyle bir istinat görülmemektedir.

¹³⁸⁸ Mesela bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı, c. 1, s. 81, 106 ve 167.

¹³⁸⁹ Mesela bkz: A.g.e., s. 57, 58 ve 107.

¹³⁹⁰ Mesela bkz: A.g.e., s. 47, 49, 54, 58, 86, 87, 90, 97, 101, 204, 328 ve 329.

¹³⁹¹ Mesela bkz: A.g.e., s. 88 ve 204.

¹³⁹² Mesela bkz: A.g.e., s. 90, 92 ve 101.

¹³⁹³ Bkz: A.g.e., c. 3, s. 43.

¹³⁹⁴ Mesela bkz: A.g.e., c. 1, s. 82.

¹³⁹⁵ Bkz: A.g.e., s. 41, 50, 52-55, 80, 84, 102, 108.

¹³⁹⁶ Bkz: A.g.e., s. 45, 52-56 ve 108.

¹³⁹⁷ Bkz: A.g.e., s. 74, 96, 103, 117 ve 310.

¹³⁹⁸ Bkz: A.g.e., s. 74, 84, 102, 103 ve 117.

¹³⁹⁹ Bkz: A.g.e., s. 74, 96, 103, 117 ve 310.

¹⁴⁰⁰ Bkz: A.g.e., s. 74, 77, 84, 89, 96, 103 ve 117.

¹⁴⁰¹ Bkz: A.g.e., s. 74, 78, 91, 102, 103 ve 106.

¹⁴⁰² Bkz: A.g.e., s. 119, 178.



*Mu'cem'i*¹⁴⁰³, Ahmed'in *Müsned'i*¹⁴⁰⁴, Darekutnî'nin *Sünen'i*¹⁴⁰⁵, Beyhakî'nin *Sünen'i*¹⁴⁰⁶, Hakim'in *Müstedrek'i*¹⁴⁰⁷, İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannefi*¹⁴⁰⁸, Abdurrezzak'ın *el-Musannefi*¹⁴⁰⁹, Askalanî'nin *Fethu'l-Bari'si*¹⁴¹⁰, Nevevî'nin *Şerhu'l-Mühezzebi*¹⁴¹¹, İbn Kudame'nin *el-Muğni'si*¹⁴¹², Şafii'nin *el-Ümmü*¹⁴¹³, Halil b. İshak Maliki'nin *Muhtasarı*¹⁴¹⁴, İbn Kayyım'ın *Zadu'l-Meadıdır*.¹⁴¹⁵ İtikat konularında ise İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne'sine* itimat ve istinat etmiştir.¹⁴¹⁶

Müellif

Haşr suresine kadar bu tefsirin ve onun sonuna eklenip birlikte basılmış iki eserin müellifi, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar Şinkıtî'nin vefatı hicri 1393'tür. Haşr suresinden Kur'an'ın sonuna kadarlık kısmı öğrencisi Atiyye Muhammed Salim, üstadının metodunu izleyerek ve onun geriye kalan sureler hakkındaki ders notlarından yararlanarak yazmıştır. Müellifin hayat hikayesi üzerine anlatılanlar itibariyle¹⁴¹⁷ Muhammed Emin hicri 1325 senesinde Moritanya'nın¹⁴¹⁸ doğu bölgesinde¹⁴¹⁹

¹⁴⁰³ Bkz: A.g.e., s. 51, 168.

¹⁴⁰⁴ Bkz: A.g.e., s. 49, 50, 51, 52, 75, 103 ve 117.

¹⁴⁰⁵ Bkz: A.g.e., s. 75, 81, 82 ve 312.

¹⁴⁰⁶ Bkz: A.g.e., s. 51, 75, 78, 102, 103, 312 ve 317.

¹⁴⁰⁷ Bkz: A.g.e., s. 75, 103 ve 188.

¹⁴⁰⁸ Bkz: A.g.e., s. 75 ve 81.

¹⁴⁰⁹ Bkz: A.g.e., s. 81, 82, 166 ve 306.

¹⁴¹⁰ Bkz: A.g.e., s. 78, 84, 85, 89, 92, 102 ve 106.

¹⁴¹¹ Bkz: A.g.e., s. 78, 84, 85, 89, 92, 102 ve 104.

¹⁴¹² Bkz: A.g.e., s. 85, 88, 90 ve 92.

¹⁴¹³ Bkz: A.g.e., s. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 1, s. 76.

¹⁴¹⁴ Bkz: A.g.e., s. 76 ve 92.

¹⁴¹⁵ Bkz: A.g.e., s. 316, 317 ve 319.

¹⁴¹⁶ Bkz: A.g.e., s. 48, 49.

¹⁴¹⁷ Bkz: A.g.e., Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısı, c. 1, s. 9-26 ve Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 10, s. 267-298.

¹⁴¹⁸ Muin şöyle demiştir: "Moritanya İslâm Cumhuriyeti, Afrika'nın batı sahilinde 1.080.000 km2 yüzölçümlü bir ülkedir. Kuzeyde Afrika Sahrasının bir kısmı, güneyde Senegal, doğuda Sahra ve Maliye sınırdır." (*Ferheng-i Ferisi-yi Muin*, c. 6, A'lam, s. 2042).

¹⁴¹⁹ Daru İhyai't-Turas baskısındaki biyografide yukarıdaki şekilde geçmektedir. (Bkz: Şinkıtî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısı, c. 1, s. 9). Fakat Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısındaki biyografide "Şinkıt", Moritanya'nın kuzeybatısında bir belde olarak tanıtılmıştır. (Bkz: A.g.e., Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 10, s. 275).

Şinkıt'ta¹⁴²⁰ Kifa¹⁴²¹ nahiyesinden “Tenbe” isimli bir yerde dünyaya gelmiştir. Kur'an'ı hıfzettikten ve o bölgede yaygın olan hat, tecvid, sarf, nahv, belâğat, usul, Maliki fıkhı, tefsir ve hadisin bir kısmı gibi ilimleri öğrendikten ve tahsilini tamamladıktan sonra tedris, fetva ve kadılık işlerine başladı. Halkın güvendiği âlimlerden ve kendi beldesinin idarecilerinden oldu. Hac farızasını eda etmek için Arabistan'a gitti ve Medine ulemasından bazılarıyla gerçekleştirdiği meclisler ve sohbetler sonucunda Medine'de kaldı. Kral Abdulaziz'in talimatıyla Mescid-i Nebevî'de Kur'an tefsiri tedrisatına başladı. Tedrisatın başlangıç tarihi belirtilmemiştir. Fakat Şeyh Tayyib'in (vefatı hicri 1363) ondan önce Mescid-i Nebevî'de ders verdiği söylendiğine göre tedrisata başlamasının bu tarihten sonra olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴²²

O tarihten sonra ömrünün sonuna kadar Arabistan'da yaşadı ve Mescid-i Nebevî'de ders vermeye ilaveten Riyad'ın bazı ilim müesseselerinde ve Medine İslâm Üniversitesi'nde de tefsir ve fıkıh usulü dersleri verdi. En önemlileri *Edvau'l-Beyan* ve ona eklenmiş *Defu İhami'l-Iztırab an Ayat'l-Kitab* ve *Kitabu Men'i Cevazi'l-Mecaz fi'l-Menzil li't-Taabbud ve'l-İcaz* adındaki iki eser olan bazı telifleri vardır. Her üç kitabı da Arabistan'da yazmış ve orada basılmıştır. Hicrî 1393 yılında *Edvau'l-Beyan* tefsirini tamamlamadan önce dünyaya veda etti.¹⁴²³ Öğrencisi Atıyye Muhammed Salim, Abdulaziz b. Abdullah b. Baz'ın -Arabistan'ın ünlü müftüsü- desteğiyle¹⁴²⁴ eseri tamamladı. Tefsirin bu kısmında kendi metodunu açık-larken şöyle demiştir: “Kitabın geriye kalan kısmıyla irtibatlı meselelere vakıf olabilmek ve eski konulara havale etmenin mümkün olduğu yerlerde oraya havale etmek için tefsirin eski bölümlerini inceledim. [Geriye kalan] tüm surelerde eski meselelerle ve önceki bahislerle bağlantılı

¹⁴²⁰ Muin şöyle demiştir: “Şinkıt, Güney Afrika'da Fransız Senegal'inin doğusunda y - ralan Mağrip (Fas) beldelerinin güneyinde geniş bir nahiye-dir.” (*Ferheng-i Ferisi-yi Muin*, c. 6, A'lam, s. 922).

¹⁴²¹ Söylendiğine göre Moritanya 8 nahiye ve bir başkent bölgesinden oluşmaktadır. Üçüncü nahiyesi Kifa'dır. (Bkz: Mahbub, Mahmud ve Feramuz Yaveri, *Gitaşinasi-yi Kişverha*, s. 328).

¹⁴²² Bkz: Şinkıtı, *Edvau'l-Beyan*, Beyrut baskısı, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. 10, s. 286.

¹⁴²³ Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısında Medine'de vefat ettiği belirtilmiştir. (Bkz: A.g.e., Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısı, c. 1, s. 26).

¹⁴²⁴ Onun müellifle 21 yıl dostluk yaptığı anlatılır. Müellifin onun yanında üstün bir yeri vardı. (Bkz: A.g.e., Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 10, s. 268).



konular vardı. Aynı şekilde, geriye kalan surelerin çoğuna dair Şeyh'in [Muhammed Emin] Riyad'da tutturduğu ders notlarına ulaştım. Ayetlerin siyak münasebetinin yardımıyla ve elde mevcut çeşitli tefsirlerde geçenleri öğrenerek ilmî gücüm nispetinde [geriye kalan sureleri tefsire koyuldum]"¹⁴²⁵ Tefsiri tamamlama tarihi hicri 1396'dır.¹⁴²⁶

Tefsir incelendiğinde bu tefsirin müellifinin İbn Teymiyye'nin müritlerinden ve onun görüşlerine hayran biri olduğu anlaşılabacaktır.¹⁴²⁷ Belki de onun İbn Teymiyye'ye ve fikirlerine olan sevgisi Hicaz'a yerleşmesine, Mescid-i Nebvî'de ve Riyad üniversitelerinde ders vermesine sebep olmuştur.

Bu tefsiri tamamlayan müellif de -Atıyye Muhammed Salim- İbn Teymiyye'ye sevgi duyan biridir ve onun görüşlerini nakletmeye özel bir önem vermektedir. Çünkü tefsiri tamamladığı yerlerde ondan "şeyhulİslâm" ünvanıyla bahsetmekte ve onun tefsir görüşlerini naklederek benimsemektedir.¹⁴²⁸

¹⁴²⁵ Bkz: A.g.e., Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısı, c. 5, s. 264 ve Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 8, s. 5.

¹⁴²⁶ Bkz: A.g.e., Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi baskısı, c. 6, s. 208 ve Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 9, s. 373.

¹⁴²⁷ Bunun dayanağı, İmâmiyye'nin Ebubekir ve Ömer hakkındaki görüşünü, On İki İmam'ın imametini ve İmam-ı Muntazır'ı hurafe ve yalan olarak nitelediği yerde şöyle demiş olmasıdır:

”إذا اردت الوقوف على تحقيق ذلك فعليك بكتاب منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة و القدرية للعلامة الوحيد الشيخ تقى الدين ابى العباس بن تيمية... فانه جاء بما لا مزيد عليه من الأدلة القاطعة و البراهين الساطعة على جميع تلك الخرافات المختلفة“ (A.g.e., Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 10, s. 48). Abdest ayetinin zeylinde de müsterek lafzın iki manaya hamledilmesini ”كما حققه الشيخ تقى الدين ابو العباس ابن تيمية“ ifadesiyle nakletmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 2, s. 12).

¹⁴²⁸ ”عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ“ (Gâşiye 3) ayetinin tefsirinde

”ولشيخ الاسلام ابن تيمية كلام جيد جداً“ cümlesiyle onun bu ayete dair görüşünü yaklaşık bir sayfada özetleyerek nakletmiştir. (Bkz: A.g.e., c. 9, s. 109-111). Nas suresinin tefsirinde, ”فِي صُدُورِ النَّاسِ“ taki ”النَّاسِ“ın cinleri ve insanları kapsadığı görüşünü reddeder ve ”وقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية هذا الوجه و لكن ردّه و ضعفه“ ifadesiyle İbn Teymiyye'nin sözünü nakletmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 361).

Müellifin Tefsir İtticahı

“İtticah” a lugatta yön, cihet, eğilim ve temayül anlamları verilmiştir.¹⁴²⁹ Istilahta tefsir itticağı için çeşitli anlamlar kastedilmiş olabilir.¹⁴³⁰ Fakat burada tefsir itticağından maksat, müellifin, ayetlerin tefsirinde ortaya çıkan münasebetlerle tefsir bahislerinin dışında tutarak araştırmaya ve açıklamaya koyulduğu konu ve meselelerdir. Müellifin bu tefsirdeki tefsir itticağı, ilk aşamada fikhî meseleler ve hükümlerdir. Çünkü bizzat kendisi, mukaddimede, fikhî hükümleri açıklamayı, bu tefsiri telif etmedeki en önemli hedeflerinden biri göstermiştir.¹⁴³¹ Buna ilaveten, fikhî ahkâm ve meselelerle bir şekilde bağlantılı ayetleri tefsir ederken tefsir bahislerinin dışına çıkmış ve uygun fikhî meseleleri ortaya atmış, Ehl-i Sünnet'in büyük fakihlerinin görüşlerini zikredip incelemiş ve fikhî hükümleri tafsilatıyla açıklamaya koyulmuştur. Mesela:

- **“إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ”**¹⁴³² ayetinin tefsirinde denizdeki ölü hayvanların helal olup olmadığı meselesini ve bu konudaki rivayetleri ele almış ve Ehl-i Sünnet fakihlerin bu konudaki görüşlerini incelemiştir. Tefsirinin yaklaşık on sayfasını buna tahsis etmiştir.¹⁴³³

- **“فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ”**¹⁴³⁴ ayetinin tefsirinde hac konusundaki engel meselesi ve onunla ilgili fûruatı ele almış, fukahanın görüşlerini ve hükümleri incelerken yaklaşık on dört sayfa söz söylemiştir.¹⁴³⁵

- **“قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي”**¹⁴³⁶ ayetini tefsir ettikten sonra “tenbih” başlığı altında şöyle demiştir:

“Bu ayet, **وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ** ve **“أَوَّلِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبْهَدَاهُمْ أَقْتَدَهُ”** ayetinin ilavesiyle sakalı bırakmanın lüzumuna delalet etmektedir.”¹⁴³⁷

¹⁴²⁹ Tabatabaî, Seyyid Mustafa, *Ferheng-i Novin*, s. 413.

¹⁴³⁰ Bkz: Babaî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 27-28.

¹⁴³¹ Bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı, c. 1, s. 6 ve 7.

¹⁴³² Bakara 173.

¹⁴³³ Bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı, c. 1, s. 75-85.

¹⁴³⁴ Bakara 196.

¹⁴³⁵ Bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı, c. 1, s. 100-114.

¹⁴³⁶ Taha 94.

¹⁴³⁷ Bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı, c. 4, s. 382.



Sonraki aşamada müellifin tefsir itticahı ve eğiliminin, Allah Teâlâ'nın sıfatları mevzuunda kelâm meseleleri ve hilafet, imamet konusu olduğu söylenebilir. Çünkü bu tefsirin bazı yerlerinde ayetlerin içeriği münasebetiyle tefsir halinin dışına çıkmış; belirtilen mevzudaki görüşünü bazen özetle, bazen de ayrıntılı olarak açıklamıştır. Mesela A'raf suresinin 54. ayetini tefsir ederken yaklaşık on iki sayfa Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşünü açıklamıştır.¹⁴³⁸

- “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”¹⁴³⁹ ayetinin tefsirinde, “صَدِّيقِينَ” in Allah'ın nimet verdiği kimselerden olduğunu açıkladıktan sonra Ebubekir'in sıddıkinden olduğu, o halde Allah'ın nimet verdiği ve yollarına hidayet etmesini ondan istememizi emrettiği kimselerden sayıldığı bahsine girmiş ve bundan, Ebubekir'in yolunun dosdoğru ve imametinin hak olduğuna hiç kuşku kalmadığı sonucunu çıkarmıştır.¹⁴⁴⁰

- “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً”¹⁴⁴¹ ayetinin tefsirinde “tenbih” başlığı altında yaklaşık on iki sayfa Müslümanlara imam nasbının vacip oluşu, imametın bağı olduğu şeyler, imametın şartları vs. gibi imamet ve hilafet meselelerinden bahsetmiş,¹⁴⁴² bu çerçevede Ebubekir ve Ömer'in hilafetini zikretmiş, İmâmîyye'nin onların hilafeti, On İki İmam'ın imameti ve İmam-ı Muntazır (a.s) hakkındaki sözünü hiçbir delil göstermeksizin ve açıklama yapmaksızın iftira ve hurafe saymış ve inceleme için İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* kitabına yönlendirmiştir.¹⁴⁴³

Bu tefsiri ve müellifinin tefsir itticahını tanıtırken değinilmesi gereken bir diğer nokta da, fıkıh usulünün kaidelerine istinat etmesi ve tefsirin bazı yerlerinde göze çarptığı gibi, ayetlerin anlamını usul ilminin bazı meseleleri için teyit veya delil göstermesidir. Mesela:

- Hazret-i İbrahim'in (ala nebiyyina ve âlihi ve aleyhisselâm), oğlunu (İsmail aleyhisselâm) kurban etmekle görevlendirildiğine delaleti

¹⁴³⁸ Bkz: A.g.e., s. 228-240.

¹⁴³⁹ Fatiha 7.

¹⁴⁴⁰ Bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 1, s. 34. Bu noktayı Ebubekir'i sıddık tanıtan rivayete istinatla açıklamıştır. Tefsir metodunu incelerken rivayetlerden yararlanma şeklini eleştirecek ve yanlışlığını göstereceğiz.

¹⁴⁴¹ Bakara 30.

¹⁴⁴² Bkz: Şinkatî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 2, s. 47-58.

¹⁴⁴³ Bkz: A.g.e., s. 48.

bulunan Saffat suresinin 99-107. ayetlerini tefsir ettikten sonra bu kıs-
sayı, şer'i teklifin hikmetine dair iki meşhur görüşten birinin teyidi say-
mıştır. Usûl ilmi âlimleri, şer'i teklifin hikmetinin sadece misal vermek
için mi, yoksa misal vermeyle imtihan arasında tereddütlü mü olduğunda
ihtilaf etmişlerdir. Müellif bu kıssanın ikinci görüşü desteklediğini kabul
etmiştir. Çünkü bu ayetlerde Hazret-i İbrahim'in (a.s) oğlunu kurban et-
mekle mükellef olmasının hikmeti imtihan ve sinama olarak beyan edil-
miştir (إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ¹⁴⁴⁴). Buradan şer'i teklifin her zaman misal
vermek için olmadığı, bazen de mükellefi sinamak için olduğu anlaşılmak-
tadır. Bu kuraldan başka bir usûl kaidesi çıkarmıştır: Şer'i teklifte
sorumluluk üstlenilebilme ve güç yetirme, teklifi yerine getirmenin şartı
değildir. Çünkü imtihanın hikmeti, şer'i teklifi yerine getirmeye güç ol-
madığında da gerçekleşmektedir.¹⁴⁴⁵

- "قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ. إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا امْرَأَتَهُ
قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ"¹⁴⁴⁶

([Melekler] dediler ki: Biz suçlu bir topluma gönderildik. Hiç kuşku yok
hepsini kurtaracağımız Lut ailesi hariç. Sadece karısının [azapta] geride ka-
lanlardan olmasını takdir ettik) ayetlerinin tefsirinden sonra şöyle demiş-
tir: "Bu ayet-i kerimede usûl âlimlerinin tahkik ettiği şeyler için aşikâr
bir delil vardır. O da istisnadan istisnanın caiz olmasıdır. Zira Allah Teâlâ
إِلَّا آلَ لُوطٍ sözünüyle Lut ailesini suçluların helak olmasından istisna etmiş
ve لَأَمْرَأَتُهُ sözünüyle de Lut'un karısını istisna etmiştir."¹⁴⁴⁷

Aynı şekilde, müellifin "فى تعريف الاجمال و البيان فى اصطلاح اهل الاصول"
ve "مسائل تتعلق بالبيان" başlıkları altında tefsirin mukaddimesinde beyan
ettiği mevzular da¹⁴⁴⁸ usûl ilminin bahisleri arasındadır. Müellifin usûl
ilminin kaidelerine istinat ettiği yerler tefsirde hayli fazladır. Sözü uzat-

¹⁴⁴⁴ Saffat 106.

¹⁴⁴⁵ Bkz: A.g.e., c. 6, s. 448-449.

¹⁴⁴⁶ Hicr 58-60.

¹⁴⁴⁷ Bkz: Şinkatî, Edvau'l-Beyan, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı, c. 3, s. 116-117.

¹⁴⁴⁸ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 24-29.



mamak için bunun örneklerini ve referanslarını dipnotta belirtmekle yetiniyoruz.¹⁴⁴⁹

Müellifin Tefsir Metodu

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü bahsinde açıkladığımız gibi, bu tefsirin müellifi Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolünün taraftarlarından ve bu tefsiri yazmasındaki en önemli hedefleri arasında Kur'an'ı Kur'an'la açıklamak vardır. Bu sebeple ayetlerin tefsirinde herşeyden çok Kur'an'ın ayetlerinden yardım almıştır. Dolayısıyla yazdığı tefsir, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad tefsirlerinden sayılmaktadır. Müellifin tefsir metodu "Kur'an'ı Kur'an'la tefsir" olarak adlandırılmaktadır. Elbette müellif Kur'an ayetlerinden yararlanmakla yetinmemiş, rivayetler, Arap

¹⁴⁴⁹ Hamd suresinin tefsirinde "الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ" cümlesini açıkladıktan sonra (Nisa 69) ayetinin yardımcıyla şu soruyu ortaya atar: Allah'ın kendi kelâmında "وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ" (Maide 75) ifadesiyle siddika olarak adlandırdığı İmran'ın kızı Meryem "الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ"e dahil mi, değil mi? Sonra bu soruya şöyle cevap verir: "أن دخلوها فيهم تتفرع على قاعدة اصولية مختلف فيها معروفة و هي هل ما في القرآن العظيم و السنة من الجموع الصحيحة المذكرة و نحوها مما يختص بجماعة الذكور تدخل فيها الاناث او لا يدخلن فيه الا بدليل منفصل؟" (A.g.e., s. 34);

"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ" (Bakara 173) ayetinin tefsirinde;

"أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ" (Maide 96) ayetine istinatla denizdeki ölü hayvanları bu yasağın dışında tutar. Cabir'den, denizde ölüp su üstüne çıkmış ölü balığı yemenin yasak olduğuna dair bir rivayet zikrettikten sonra rivayetin ayetle çeliştğini gündeme getirir ve buna cevabında şöyle der:

"و قد يجاب عن هذا بانه لا يتعارض عام و خاص، و حديث جابر في خصوص الطافي فهو مخصوص لعموم أدلة الاباحة" (A.g.e., s. 20)

Bakara suresinin 196. ayetinin tefsirinde de şöyle demiştir:

"و قد تقرر في الاصول ان صورة سبب النزول قطعية الدخول فلا يمكن اخراجها بمخصّص" (A.g.e., s. 101)

Usul kaidelerine istinat ettiği başka bazı yerler için bkz: A.g.e., s. 32, 33, 119, 120, 172 ve 253; c. 3, s. 75, 174, 210; c. 6, s. 448.

şiiri, edebî bahisler, usûl kaideleri, müfessirler, fakihler ve diğer âlimlerin görüşlerinden de faydalanmıştır. Aynı zamanda kimi zaman ayetlerin muhtelif kıraatlarına işaret etmiş ve onları meşhur kıraatlara göre tefsir etmiştir. Bu kitapta müellifin metodunu, kıraat farklılıkları bahsinde ve belirtilen konulardan tefsirde yararlanması bakımından *el-Mizan*'da işaret edilmiş tefsir kaidelerine göre inceleyip değerlendireceğiz.

Kıraat Farklılıkları Konusundaki Metodu

Şinkitî, tefsirinin mukaddimesinde, Kur'an'ı sadece yedi kıraata göre tefsir etmeye bağlı kalmış ve şaz¹⁴⁵⁰ kıraatlara güvenmemiştir. Yedi kıraattan sayılmayan ve on kıraattan üçü olan Ebu Cafer, Yakub ve Halef kıraatlarını tabii ki şaz kıraat görmemiş; bazen yedi kıraata göre tefsir yaparken şaz kıraatlardan da şahit olarak yararlanmıştır.¹⁴⁵¹ Ama tefsirde kıraat farklılıklarının geçtiği yerlerin bir bölümünü gündemine almamıştır. Çünkü ya ihtilaf konusu olan bir ayeti tefsir için seçmemiştir, mesela “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ”¹⁴⁵² ayeti gibi, ya da ayeti seçmiş olsa bile kıraatında ihtilaf bulunan kelimeyi tefsir etmemiştir. Mesela “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ”¹⁴⁵³ ayetini tefsir için seçmişse de “مَالِكِ” kelimesine, meşhur kıraatlara göre tefsir etmek üzere bile girmemiştir.¹⁴⁵⁴

Tefsir ettiği ayet ve kelimelerde bazı yerlerde şaz veya mana üzerinde etkisiz kıraatlara işaret etmemiştir. Mesela Hamd suresindeki “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”

¹⁴⁵⁰ Şaz kıraatın manasını daha önce açıklamıştık.

¹⁴⁵¹ Mukaddimedeki sözü şöyledir:

”و قد التزمنا أنا لا نبين القرآن إلا بقراءة سبعة سواء كانت قراءة أخرى في الآية المينة نفسها أو آية أخرى غيرها ولا نعتد على البيان بالقراءات الشاذة وربما ذكرنا القراءات الشاذة استشهاداً للبيان بقراءة سبعة وقراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف ليست من الشاذة عندنا ولا عند المحققين من أهل العلم بالقراءات“

(Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 30).

¹⁴⁵² Bakara 222. Bakara 260, Âl-i İmran 115, Zuhruf 24, Saffat 130, Rahman 31 ve 35. ayetler de bu kabildendir.

¹⁴⁵³ Fatiha 4. Bakara 132 ve Âl-i İmran 156. ayetler de bu kabildendir.

¹⁴⁵⁴ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 48.



ve “لَا الضَّالِّينَ” kelimelerini; İhlas suresindeki “كُفُّوا” kelimesini tefsir etmiş¹⁴⁵⁵ ama bu kelimelerdeki farklı kıraatları¹⁴⁵⁶ anmamıştır. Bazı yerlerde mana üzerinde etkili olmayan kıraatları da zikretmiştir. Mesela “لَمَنْجُوهُمْ”¹⁴⁵⁷ kelimesinde, mim harfi zammeli ve nun harfi sükunlu, ifal babından ism-i fail biçiminde olan Hamza ve Kesai’nin kıraatını ve nun harfi fethalı ve cim harfi şeddeli, tefil babından ism-i fail biçiminde olan diğerlerinin kıraatını zikretmiştir. Oysa kendi izahına göre “انجاء” ve “تنجيه” aynı anlama gelmektedir. Yine, “قَدْزَنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ”¹⁴⁵⁸ ayetinde Asım’dan şeddeli Ebubekir kıraatını ve şeddesiz diğerlerinin kıraatını zikretmiş ama bu iki kelimenin anlamının aynı olduğunu da belirtmiştir.¹⁴⁵⁹ Hatta bazen şaz kıraatı zikretmiş ve izahını yapmıştır.

Mesela “حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً”¹⁴⁶⁰ ayetinin tefsirinde, şaz kıraat olan “غِشَاوَةً”nin mansub okunuşunu hatırlatmış ve irabının izahını şöyle yapmıştır: “Mahzuf fiille (جَعَلَ) mansubtur. Bazıları “عَلَى قُلُوبِهِمْ”in mahalline atfedilmesini caiz görmüşlerdir.”¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁵ Bkz: A.g.e., s. 49-50; c. 6, s. 181-182.

¹⁴⁵⁶ “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ”yi “مَنْ أَنْعَمْتَ” şeklinde; “عَلَيْهِمْ”i “هَـ”yı zamme ve “م”i sükun ile; “وَلَا الضَّالِّينَ”i “و غير الضالِّينَ” şeklinde; “كُفُّوا”i “فَـ”yı zammeli ve “و”ı tenvinli, “فَـ”yı sükunlu ve “و”ı tenvinli, “فَـ”yı zammeli ve “الف”i tenvinli, “فَـ”yı sükunlu ve “الف”i tenvinli okumuşlardır. (Bkz: Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 16 ve 17; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyan*, c. 1, s. 28 ve c. 5, s. 562).

¹⁴⁵⁷ Hicr 59.

¹⁴⁵⁸ Hicr 60.

¹⁴⁵⁹ Bkz: Şinkıtî, *Edvau’l-Beyan*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, c. 2, s. 87; aynı şekilde Hicr suresinin 2. ayetinin tefsirinde “رِمَا” kelimesinde tahfif ve taskil kıraatını zikretmiştir. Halbuki bunun mana üzerinde hiçbir etkisi yoktur. (Bkz: A.g.e., s. 65). Etkili olmayan kıraatları zikrettiği diğer yerler hakkında daha fazla bilgi için bkz: A.g.e., c. 5, s. 17 (Casiye suresi 35. ayette “هَزُّوْا”ın muhtelif kıraatları), s. 157 (Fetih suresi 29. ayette “سُوقِهِ”, “فَآزَرَهُ”, “سَطَّاهُ” kelimelerinin farklı kıraatları), c. 2, s. 389 (Kehf suresi 38. ayette “لَكِنَّا” kelimesinin elif harfiyle veya elif harfi olmaksızın kıraatı). Bakara 7.

¹⁴⁶⁰ Bakara 7.

¹⁴⁶¹ Şinkıtî, *Edvau’l-Beyan*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, s. 53.

Aynı şekilde, birçok yerde mana üzerinde etkili meşhur kıraatları zikretmiş, ayet veya kelimeyi onların her birine göre tefsir etmiştir. Mesela:

- “**أَزْجَلَكُمْ**”¹⁴⁶² ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “**أَزْجَلَكُمْ**” kelimesinde üç kıraat vardır. Biri şaz, ikisi ise mütevatirdir. Şaz kıraat ref okumaktadır ve o, hasen kıraattır. Mütevatir iki kıraat ise nasb ve cerr okumaktadır. Nasb kıraatı, ünlü yedi kâriden Hafs rivayetiyle Nafi, İbn Amir, Kesai ve Asım kıraatıdır. Yakub da ünlü üç kâridendir. Cerr kıraati ise Ebibekr rivayetiyle İbn Kesir, Hamza, Ebi Amr ve Asım kıraatıdır.”¹⁴⁶³ Daha sonra ayeti nasb ve cerr kıraatlardan her birine göre tefsir etmiş ve nasb kıraatın sorun olmadığı sonucuna varmıştır. Çünkü bu kıraat esas alındığında “**أَزْجَل**” kelimesi “**وجوه**”a atfedilmekte ve ayet, abdestte ayakları yıkamanın vacipliğini açıkça ortaya koymaktadır. Fakat cerr kıraatına göre ayette belirsizlik vardır. Çünkü bu kıraatta ayetten, abdestte ayakları meshetmenin kafi olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu ise abdestte ayakları yıkamayı vacip gören sahih ve sarih rivayetlere aykırıdır. Sonra şunu ekler: “Nerede bir ayette iki kıraat açıkça çatırsa o iki kıraat iki ayetin hükmünü taşımaktadır. Uzunca bir tartışmayla cerr kıraatı, mec-rur sayılmaya yakınlık ve ünlü kıraat olması nedeniyle ayetin manasını cerr kıraatta da ayakları yıkamanın vacip olduğu şeklinde açıklamaya çalışmıştır.”¹⁴⁶⁴ Bu ayetin tefsirine ilişkin görüşünden meşhur kıraatlardan hiçbirini reddetmediği, hatta birini diğerine tercih bile etmediği gayet net anlaşılmaktadır. Cerr kıraatla ilgili sorunu, ayetin manasının Ehl-i Sünnet kaynaklarda geçen abdestin niteliğiyle ilgili rivayetlere aykırı düşmesidir. Bu yüzden ayeti, Ehl-i Sünnet rivayetlerle ve abdest konusundaki görüşüyle denkleşmesi için cerr kıraata göre de bir şekilde tefsir ve tev-il etmeye uğraşmıştır. Bazen bir ayetin muhtelif kıraatlarını -yedi kıraat ve diğerleri- zikretmiş ve her biri için ayetlerden mana şahidi getirmiştir. Netice itibariyle hepsini doğru ve Kur'an'dan şahite sahip olarak değerlendirmiştir. Mesela:

“**لَا جَزَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ**”¹⁴⁶⁵ ayetinin tefsirinde “**مُفْرَطُونَ**” kelimesi için üç kıraat (iki kıraat ünlü yedi kâriden ve bir kıraat başkasından)

¹⁴⁶² Maide 6.

¹⁴⁶³ Şinkıtı, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 53.

¹⁴⁶⁴ Bkz: A.g.e., s. 7-12.

¹⁴⁶⁵ Nahl 62.



zikretmiştir: 1) Fa harfi sükunlu ve ra harfi fethalı, ifal babından ism-i meful sigası formunda. Bunu, Nafi dışında yedi ünlü kârinin kıraatı olarak tanıtmıştır. 2) Ra harfi kesreli, ifal babından ism-i fail formunda. Bunu, Nafi'nin kıraatı kabul etmiştir. 3) Fa harfi fethalı ve ra harfi kesreli şeddeli, tefil babından ism-i fail formunda. Bunu, Ebu Cafer'den rivayet edilmiş olarak zikretmiştir. Daha sonra şunu ilave etmiştir: “Bu kıraatlardan her birinin Allah'ın Kitabında örnekleri vardır.” Birinci kıraata göre “مُفَرِّطُونَ” kelimesine ateşte terkedilmişler, unutulmuşlar manası vermiş ve

“فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا”¹⁴⁶⁶, “فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ”¹⁴⁶⁷, “وَقِيلَ الْيَوْمَ نَسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ”¹⁴⁶⁸

ayetlerini bu anlama şahit göstermiştir. İkinci kıraata göre “مُفَرِّطُونَ” kelimesine israf edenler manası vermiş ve “وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ”¹⁴⁶⁹ ayetini bu kıraata şahit göstermiştir. Üçüncü kıraata göre “مُفَرِّطُونَ” kelimesine kaybedenler ve kusur işleyenler manası vermiş ve

“أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ”¹⁴⁷⁰ ayetini bu kıraata şahit göstermiştir.¹⁴⁷¹ Bazı yerlerde yedi kıraattan bazısının esas alınmasıyla doğan sorunu ve iptali bertaraf etmiş ve o kıraatı güçlendirip sağlamlaştırmıştır. Mesela:

“وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا”¹⁴⁷² (Bir kavme olan düşmanlığınız, sizi Mescid-i Haram'dan engellediler diye [onlara] zulmetmeye zorlamasın) ayetinin tefsirinde “إِنْ صَدُّوكُمْ” kıraatının esas alınmasıyla doğan sorunu giderirken şöyle demiştir: “Bu ayetin müşriklerin Hudeybiye’de Peygamber (s.a.a) ve sahabesinin Mescid-i Haram’a girişini engellemesinden sonra nazil olduğu ve bu yasaktan sonra onun

¹⁴⁶⁶ A'raf 51.

¹⁴⁶⁷ Secde 14.

¹⁴⁶⁸ Casiye 34.

¹⁴⁶⁹ Gafır 43.

¹⁴⁷⁰ Zümer 56.

¹⁴⁷¹ Bkz: Şinkatî, Edvau'l-Beyan, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 159.

¹⁴⁷² Maide 2.

şart koşulmasının izahının bulunmadığı gerekçesiyle kıraat iptal edilmektedir. Bu yaklaşım iki nedenle reddedilebilir:

1. Şart sigasıyla “**إِنْ صَدَّوْكُمْ**” kıraatı mütevatir yedi kıraattandır ve reddedilmesi mümkün değildir. Yedi kâriden İbn Kesir ve Ebu Amr böyle okumuşlardır.

2. Bu kıraatın manasının farz ve takdir metoduyla olmasına mani yoktur. Yani ‘bir kez daha sizi engellerlerse’. Nitekim **إِنْ** kelimesi buna delalet etmektedir. Çünkü **إِنْ**, şartın oluşmasındaki kuşkuyla delalet eder. Öyleyse [bu kıraata göre ayetin manası şudur]: Onların kötü davranışının tekrarlanması sizi onlara karşı helal olmayacak biçimde haddi aşmaya zorlamasın.”¹⁴⁷³

Bazen kıraatlardan birini, diğer kıraatların manasının açıklayıcısı yapmıştır. Mesela:

“**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ**”¹⁴⁷⁴ ayetinin tefsirinde, Hamza, Kesai ve Asım’ın Şu’be rivayetiyle “**عَقَّدْتُمْ**”u şeddetsiz ve elif olmaksızın (**عَقَّدْتُمْ**), İbn Amir’in İbn Zekvan rivayetiyle elif harfiyle ve fâil vezninde (**عَاقَدْتُمْ**), geriye kalan kârielerin ise şeddeli ve elif olmaksızın (**عَقَّدْتُمْ**) okuduklarını naklettikten sonra şöyle demiştir: “Bu kelimenin tefil babından (**عَقَّدْتُمْ**) manası ve mufaale babı (**عَاقَدْتُمْ**), elif ve şedde olmaksızın kıraat nedeniyle mücerret fiilin [**عَقَّدْتُمْ**] manasındadır ve bazı kıraatlar diğer bazılarını açıklamaktadır.”¹⁴⁷⁵

İnceleme

Müellifin tefsir metodunu incelerken çeşitli kıraatlarla ilgili birkaç noktaya değinmek yerinde olacaktır:

1. *El-Mizan* tefsirinde işaret edildiği gibi, tefsir yönünden şaz ve mana üzerinde etkisiz kıraatların zikredilmesine ihtiyaç yoktur. Bu tefsirde her en kadar bazı yerlerde bu tür kıraatların zikredilmesinden kaçınılmışsa da ve bunu bu tefsirin üstünlükleri arasında görmek mümkünse

¹⁴⁷³ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 259.

¹⁴⁷⁴ Maide 89.

¹⁴⁷⁵ Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 318-319.



de -daha önce geçtiği gibi- pek çok yerde de, mana ve tefsir üzerinde hiç tesiri olmayan bu tür kıraatları açıklamaya mesai ayırmıştır.

2. Sözlerinden anlaşılan odur ki, yedi kıraatın hepsini, hatta on kıraatı da mütevatir ve muteber saymakta ve ifade ettiği şeyi Kur'an'ın manası ve Allah Teala'nın muradı kabul etmektedir.¹⁴⁷⁶ Bu görüş, *-Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi- yanlıştır. Çünkü, **birincisi**, kıraatların tevatürü sabit değildir. Bilakis ta Allah Rasulü'ne (s.a.a) kadar kârilere tabakasından tevatür mevcut değildir. **İkincisi**, ayetlerin muhtelif kıraatları nedeniyle çatışan ve çelişen manalara sahip olduğu yerlerde hepsinin muteber olduğuna sarılmak mümkün değildir. **Üçüncüsü**, bu görüş, Kur'an'ın bir tek olduğu ve Allah nezdinden bir defada indiğini söyleyen rivayetlerle bağdaşmamaktadır.¹⁴⁷⁷

3. Bir kıraatın sahihliği için ayetlerden delil getirmek güzel bir metoddur. Ancak *-Tefsiru'l-Mizan* incelenirken açıklandığı gibi- ayetlerde kıraatla mana mutabakatı veya lafız benzeşmesi o kıraatın sahihliğinin delili olmamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ, farklı şekillerde okunmuş bir ayette, orada geçmeyen yeni bir meseleyi diğer ayetlerin lafızlarından başka bir lafızla beyan etmek istemiş olabilir. Sonuç itibarıyla de diğer ayetlerle lafız benzeşmesi veya mana mutabakatı bulunmayan kıraatlar sahih olmayabilir, sahih kıraat ise o kıraatlardan başkası olabilir. Yahut diğer ayetlerden birine benzeyen bir lafızla, bir mana onun manasına uygun beyan edilmek istenmiş olabilir. Sonuç itibarıyla de sahih kıraat sadece o ayete benzer veya mutabık kıraat olabilir ve diğer kıraatlar, her ne kadar diğer ayetlere benzer veya mutabık olsalar da sahih olmayabilirler.

Dolayısıyla “أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ”¹⁴⁷⁸ ayeti, “لَا جَزَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ”¹⁴⁷⁹ ayetindeki “مُفْرَطُونَ” kıraatıyla lafız benzeşmesi nedeniyle o kıraatın şahidi gösterilemez.

¹⁴⁷⁶ “وَأَزْجَلَكُمْ إِلَى الْكَافِرِينَ” cümlesini tefsir ederken nasb ve cerr rivayetinin her ikisinin de mütevatir olduğunu belirtmiştir. (Şinkutî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 2, s. 6). Mukaddimedeki sözü de on kıraatın hepsini de muteber saydığına delalet etmektedir.

¹⁴⁷⁷ Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 69-71.

¹⁴⁷⁸ Zümer 56.

¹⁴⁷⁹ Nahl 62.

Yahut “وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ”¹⁴⁸⁰ ayeti, söz konusu ayetteki “مُفْرَطُونَ” kıraatıyla anlam mutabakatı sebebiyle o kıraatın sahih olduğuna şahit tutulamaz.

4. Eğer yedi kıraatın tamamını muteber kabul edersek, nasıl ki bir ayeti tefsir ederken diğer ayetlerden yardım alıyorsak, mesela bazen diğer ayeti, tefsire konu olan ayetin açıklayıcısı ve bazen de onu tahsis eden veya kayıt altına alan ya da zâhirinden vazgeçirten etken kabul ediyorsak bir kırata göre ayeti tefsir ederken ayetin diğer kıraatlarından da yardım alabiliriz ve bir kıraatı, diğer kıraatın açıklayıcısı veya tahsis edeni ya da zâhirinden vazgeçirteni yapabiliriz. Çünkü bu metoda göre ayet çeşitli kıraatlarla çok sayıda ayet hükmündedir. Fakat eğer ayet bir kıraatla bir tek manaya delalet ediyorsa ve diğer bir kıraatla diğer manada görünüyorsa ve her iki mananın da kastedilmiş olması mümkünse ayet muhtelif kıraatlarla bir tek manada kabul edilemez ve bir kıraat, ayetin diğer kıraatlarla da o kıraatın manasına geldiğine delil sayılamaz. Evet, eğer ayet bir kıraatla bir tek manada görünüyorsa ve başka kıraatla diğer bir manada nass veya zâhir oluyorsa ve her iki mananın da kastedilmiş olması imkansızsa nass veya izhar karinesiyle o zâhir gözardı edilebilir. Ama eğer her iki mananın kastedilmiş olması mümkünse diğer kıraat nedeniyle bir kıraatın zuhurunu dikkate almamak ve bir kıraatın manasını diğer kıraatın manasına hamletmek delilsiz yapılan iş olur. Dolayısıyla üç şekilde (عَقَّدْتُمْ، عَقَدْتُمْ، عَقَدْتُمْ) okunan “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ”¹⁴⁸¹ ayetinin, iki kişi arasında geçtiğine dair mufaale babından fiil olarak görüldüğü ve “عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ”ın toplumsal yeminler manasında olduğu ve iki veya birkaç kişinin kendisiyle ilgili bir işi yerine getirme veya terketmeye yemin etmesiyle ilgili bulunduğu dikkate alınırsa, bu kıraatı mücerret fiilin (عَقَدْتُمْ) manasıyla bir tutmamızın izahı yoktur. Çünkü ayetin “عَقَدْتُمْ” ve “عَقَدْتُمْ” kıraatıyla bireysel yeminleri gösterdiğini ve ona muhalefetin muahaze edileceğini haber verdiğini, “عَقَدْتُمْ” kıraatının ise toplumsal yeminleri bozmanın hesaba çekileceğini açıkladığını söylemeye herhangi bir engel bulunmamaktadır. Sonuç itibariyle ayet bu iki

¹⁴⁸⁰ Gafir 43.

¹⁴⁸¹ Maide 89.



kıraatla, bireysel yeminlerin hükmüne ilaveten, toplumsal yeminleri de açıklamaktadır. Elbette bu, yedi veya on kıraatın hepsinin muteber kabul edilmesi durumundadır. Biz muteber kabul etmediğimizi belirtmiştik.

5. Müellifin “وَأَزْجُلْكُمْ إِلَى الْكَفَّيْنِ”¹⁴⁸² cümlesinde iki kıraatın manasını uzlaştırmaya dair izahı geçersizdir. Ayeti, ayakları yıkamanın vacip olduğuna ilişkin cerr kıraatı temel alarak mücmel ve nasb kıraatı temel alarak da sarih kabul etmiş; nasb kıraatı, “وَأَزْجُلْكُمْ” cümlesi mecrur da okunsa asli irabının nasb ve “وَجَوْهَكُمْ”a atf yapılacağına, cerr görünmesinin mec-rura yakınlığı nedeniyle olduğuna delil saymıştır. Fakat, **birincisi**, cerr ve nasb kıraatın manası üzerinde ihtilaf yoktur. Dolayısıyla birini diğ-erine takdim etmeye ihtiyaç bulunmamaktadır. Çünkü ayet, “وَأَزْجُلْكُمْ”un “بِرؤوسكم” lafzına atfı halinde cerr kıraata göre ve onun “بِرؤوسكم”un ma-halline atfı halinde nasb kıraatına göre zâhirdir. Her durumda, abdestte ayakların meshedilmesine delalet etmektedir.¹⁴⁸³ **İkincisi**, eğer bu iki kı-raatın manası birbirinden farklı kabul edilir ve birinin diğerine takdimine ihtiyaç duyulmazsa cerr kıraat, nasb kıraatın manasının açıklayıcısı olur, tersi değil. Çünkü cerr kıraata göre ayetin zâhîrinin “ارجل” kelimesinin “رؤوس”a atfı ve ayakları meshetmenin vacipliğine delaleti olduğunda ittifak vardır ve bunda hiç tereddüt yoktur.¹⁴⁸⁴ Fakat nasb kıraata göre, tenezzül

¹⁴⁸² Maide 6.

¹⁴⁸³ Fâhru Râzî ve İbn Hazm Endülûsî de aynı görüştedir. (Bkz: *el-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 11, s. 161; *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, c. 1, s. 523).

¹⁴⁸⁴ Zira “ارجلكم”un cerr durumunda da “وجوهكم”a atf ve yakınlık nedeniyle cerr olması ihtimali hiç tereddütsüz zâhire aykırıdır. Hatta Ehl-i Sünnet muhakkıklar onu yanlış bulmuştur. Nehhas, bu görüşü zikrettikten sonra şöyle demiştir:

“هذا القول غلط عظيم لان الجوار لا يجوز في الكلام ان يقاس عليه و إنما هو غلط”
(Nehhas, Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kur'an*, c. 2, s. 9). İbn Hişâm da şöyle de-miştir:

“والذى عليه المحققون ان خفض الجوار يكون فى النعت قليلاً كما مثلنا و فى التوكيد نادراً... و لا يكون فى النسوق لان العاطف بمنع من التجاور”

(İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, c. 4, s. 683). Fâhru Râzî ise bu görüşün yanlışlığını şöyle belirtmiştir:

“هذا باطل من وجوه: الاول: ان الكسر على الجوار معدود فى اللحن الذى قد يتحمل لاجل الضرورة فى الشعر و كلام الله يجب تنزيهه عنه و ثانيها: ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس... و فى هذه الآية الامن من الالتباس غير حاصل و

varsayımıyla eğer ayette “**ارجل**”ün “**بِرؤوسكم**”un mahalline atfında tereddüt varsa hiç kuşku yok bu atfın ihtimali, “**ارجل**”ün “**وجوه**”a atfı ihtimalinden daha zayıf değildir. Bu durumda ayet mücmel olur ve cerr kıraat, “**ارجل**”ün “**رؤوس**”un mahalline atfını ve ayetin meshin vacipliğine delaletini tayin eder. Hatta nasb kıraata göre ayetin ayakları yıkama manasına geldiğini kabul etsek bile hiç kuşku yok, mesh manasını ifade eden cerr kıraat, diğerinden daha kuvvetlidir. Daha güçlü karine bulunduğu zayıf olan göz ardı edilir ve cerr kıraat, nasb kıraattan vazgeçmenin karine-i sârıfı olur. Bu izah, örf bakımından abdestin nasıl alınacağıyla ilgili rivayetler ve Ehl-i Sünnet’in görüşü bir tarafa, aşikâr ve tartışmaya kapalı bir durumdur. Müellifi bunun aksi yönde düşünmeye zorlayan şey, rivayetler ve Ehl-i Sünnet’in abdestte ayakları yıkamanın vacip olduğuna dair görüşüdür. Ama müellifin rivayetlerden yararlanmada izlediği metodu incelerken açıklayacağımız gibi, bu rivayetler, Kur’an’a aykırılıkları ve diğer rivayetlerle çelişmeleri nedeniyle güvenilir değildirler.

Kelimelerin Açıklanması

Tefsiru'l-Mizan’ı incelerken açıklandığı gibi, ayetleri tefsir için gerekli şeyler arasında ayetlerdeki müfredatı (kelimelerin anlamını) izah vardır. İster “garibu’l-Kur’an” veya “müşkilu’l-Kur’an” ifadesiyle zikredilen kavramlar olsun, ister diğerleri. Bu tefsirin müellifi de birçok yerde kavramların manasını açıklamıştır. Bazen Kur’an ayetlerine istinat ederek¹⁴⁸⁵, bazı

ثالثها: ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف و اما مع حرف العطف فلم

تتكم به العرب

(*el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 11, s. 161, bu ayetin zeyline yazılmış meselelerden 38. mesele).

¹⁴⁸⁵ “يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ” (Nur 25) ayetine istinat ederek açıklamıştır. (Bkz: Şinkıtı, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 48). “فَإِنْ أَخْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ” (Bakara 196) ayetinin tefsirinde Kur’an’da düşman konusunda “حصر” ve düşman olmayan için “احصار” kelimesinin kullanıldığını açıklarken “وَأَخْصَرْتُمْ وَأَخْصَرْتُمْ” (Tevbe 5), “لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ” (Bakara 273) ayetlerine istinat etmiştir. (Bkz:

yerlerde Arap şiirine dayanarak¹⁴⁸⁶, bazen de Arapça âlimlerinin veya daha çok müfessirlerin ya da bazı lugatçıların görüşüne dayanmış veya onları zikretmiş¹⁴⁸⁷; bazen de herhangi bir şeye dayanmaksızın kelimelerin manasını zikretmiştir.¹⁴⁸⁸ Fakat kelimeleri izah bakımından bu tefsirde, aşağıda kimisine değinilmiş bazı eksiklikler vardır:

1. Kur'an'daki birçok kavram bu tefsirde açıklanmamıştır. Tabii ki bunların bir kısmı tefsirin seçki olması neticesinde açıklanmamıştır. Çünkü tefsir etmek üzere seçilmemiş ayetlerin içinde geçmektedirler. Fakat müellif, tefsir ettiği ayetlerin çoğunda da kavramları, hatta izaha muhtaç olan ve açıklanması ayetin ifade ettiği şeyi anlamaya etki edecek kelimeleri bile izah etmemiştir. Mesela:

A.g.e., s. 95-96). Yine, “عَفْوَاً”, “نُزْل”, “بَاغ” kelimelerinin manasını beyan ederken Kur'an ayetlerine dayanmıştır. (Bkz: A.g.e., c. 5, s. 242; c. 1, s. 51 ve 85).

¹⁴⁸⁶ Bakara suresi 7. ayetin tefsirinde “غِشَاوَةٌ” kelimesine gözün önünde görmeyi engelleyen perde manası vermiş ve Haris b. Halid'in şiirine istinat etmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 52) Kelimeleri açıklarken Arap şiirine dayanan yerler hakkında daha fazla bilgi için bkz: A.g.e., c. 1, s. 85 ve 94, c. 2, s. 74, 82, 83, 87, 109, 120 ve 142, c. 5, s. 234, c. 6, s. 10.

¹⁴⁸⁷ “احصار”ı açıklarken şöyle demiştir:

“اعلم ان اكثر علماء العربية يقولون ان الاحصار هو ما كان عن مرض او نحوه... و عكس بعض علماء العربية فقال: الاحصار من العدو و الحصار من المرض قاله ابن فارس فى المجمل نقله عنه القرطبى و نقل البغوى نحوه عن ثعلب و قال جماعة من علماء العربية ان الاحصار يستعمل فى الجميع و كذلك الحصر” (A.g.e., c. 1, s. 95-96)

“دُشِرَ”in manasını açıklarken şöyle demiştir:

“ای مسامیر تربط بعض الخشب ببعض و واحد الدسر دسار ككتاب و كتب و على هذا القول اكثر المفسرين و قال بعض العلماء و بعض اهل اللغة: الدسور الخيوط التى تشدّ بها الواح السفينة”

(A.g.e., s. 47), c. 2, s. 333'e de bakılabilir.

¹⁴⁸⁸ Bkz: A.g.e., c. 5, s. 16 (افاك، ائيم)، s. 239 (يحموم) ve s. 224 (مارج); c. 1, s. 47, “حَتَمَ”nun elif ve lām harfleri, s. 52 (الحمد).

“الْكُغْبَيْنِ”¹⁴⁸⁹ ayetinin tefsirinde “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُغْبَيْنِ”- manasını izah ederken görüş belirtmemiştir. Halbuki ayetin hükmünü açıklığa kavuşturmak için bu gereklidir. Çünkü bu kelimenin anlamı üzerinde ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu onu ayağın sağ ve solundaki çıkıntılar, Şii fakihler ise ayağın üzerinde ekleme yakın çıkıntı manası vermiştir.¹⁴⁹⁰

“أَبَا”¹⁴⁹¹ ayetinin tefsirinde “أَبَا” kelimesinin manasını açıklarken görüş bildirmemiştir. Oysa bu kelime Kur'an'ın garip müfredatındandır ve Ehl-i Sünnet'in rivayetlerine göre sahabe asrında Ebubekir ve Ömer gibi şahıslar dahi onun manasını bilmiyordu.¹⁴⁹²

2. Lafızların kinaye, istiare, mürsel mecaz kabilinden mecazi kullanımları bütün dillerde -Arapça ve diğerlerinde- yaygındır ve rağbet görür. Müfessirin hesaba katmak zorunda olduğu noktalardan biri de lafızların hakiki anlamları ile mecazi anlamları arasındaki farktır. Rasyonel

¹⁴⁸⁹ Maide 6.

¹⁴⁹⁰ Ayetullah Hoî (rahimehullah) şöyle buyurmuştur:

“المشهور عند اصحابنا ان الكعبين هما العظامان الناتئان فوق ظهر القدم و هو المعبر بقبة القدمين لان كل عال يسمى كعباً و منه تسمية الكعبة كعبة و خالفهم في ذلك العامة و فسر و الكعبين بالعظيمين الناتئين من يمين الساق و شماله

(Tebrizi Garevi, Mirza Ali, *el-Tenkih fi Şerhi'l-Urveti'l-Vuska*, Ayetullah Hoî'nin (rahimehullah) fıkıh dersi notları, c. 4, s. 171). İbn Esir şöyle demiştir:

“الكعبان: العظامان الناتئان عند مفصل الساق و القدم عن الجنين و ذهب قوم الى انهما العظامان للذان في ظهر القدم و هو مذهب الشيعة”

(*el-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, c. 4, s. 178). Yine bkz: Necefî, *Cevahiru'l-Kelâm*, c. 2, s. 215-216.

¹⁴⁹¹ Abese 31.

¹⁴⁹² Şöyle nakledilmiştir: Ebubekir'e “أَبَا”ın manasını sordular. Şöyle dedi:

“إِنِّي سَمَاءُ تَظَلَّنِي وَ أَيْ أَرْضُ تَقَلَّنِي إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا عِلْمَ لِي بِهِ”

Ömer bu ayeti okudu ve dedi ki:

“كُلُّ هَذَا قَدْ عَرَفْنَا فَمَا الْآبُ ثُمَّ رَفَضَ عَصاً كَانَتْ بِيَدِهِ وَ قَالَ هَذَا لِعَمْرِ اللَّهِ التَّكَالُفُ وَ مَا عَلَيْكَ يَا بَنَ أُمَّ عَمْرَانَ لَا تَدْرِي مَا لَابُ ثُمَّ قَالَ: ابْتَغُوا مَا تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَ مَا لَا دَعْوَةَ”

(*el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, c. 4, s. 704-705)



ilke, sözde eğer hakiki anlamdan vazgeçmeyi gerektirecek bir karine-i sârifeye yoksa lafzın hakiki anlama göre tefsir edilmesi; eğer hakiki anlamın kastedilmediğine muttasıl veya munfasıl bir karine varsa sözün karinenin belirlediği mecaz manaya göre tefsir edilmesidir. Müellif de bu kurala uygun olarak tefsirin bazı yerlerinde ayetleri mecaz manasına göre tefsir etmiştir. Mesela:

- “صُمُّ بَكْمَ عَمِي”¹⁴⁹³ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu ayetin zâhiri, münafıkların sağır, dilsiz ve kör olduklarıdır. Fakat Allah Teâlâ başka bir ayette buyurmuştur ki sağır, dilsiz ve kör olmalarının manası kulak, kalp ve gözlerini kullanmamalarıdır.”¹⁴⁹⁴ Fakat başka bir yerdeki sözünden, bu kullanımı mecaz görmediği, bilakis Arapça’daki üsluplardan bir üslup saydığı anlaşılmaktadır. *Men’u Cevazi’l-Mecaz* kitapçığının mukaddimesinde, belirtilen noktayı detaylandırmış¹⁴⁹⁵ ve bu tefsir kapsamında da ona işaret etmiştir. Kehf suresinin ikinci ayetini tefsir ederken “beşaret” kelimesine insanı sevindirecek şeyin haberini müjdeleme anlamı verdikten sonra şöyle demiştir: “Bazen Araplar beşareti, insanın rahatını kaçıran bir şeyi bildirmek manasında da kullanmışlardır. Allah Teâlâ’nın فَبَشِّرْهُ بِعَذَابِ الْيَمِّ cümlesi bu kabildendir... Gerçek şu ki, beşaret kelimesinin insanın rahatını kaçıran bir şeyin bildirilmesi manasında kullanılması Arapça’nın üsluplarından biridir. [Gerçi] belagat âlimlerinin bu tür kullanımı caiz gördükleri ve ona istiare-i inadiyye adını verdikleri bilinmektedir.”¹⁴⁹⁶ *Men’u Cevazi’l-Mecaz fi’l-Menzil li’l-Taabbud ve’l-İ’caz* kitapçığında mecazın Kur’an’da kullanıldığını bütünüyle reddetmiş ve şöyle demiştir: “Mecazın Kur’an’da yasaklandığını en bariz delili, mecaza inananların, her mecazın reddedilmesinin caiz olduğu ve onu reddedenin doğruyu söylediği konusundaki icmaıdır. ‘Ok atan bir aslan gördüm’ diyen kişi, onun aslan değil cesur biri olduğunu söylemektedir. Öyleyse Kur’an’da mecaz bulunduğu görüşü, onu reddetmenin caiz olduğunu kabul etmek zorundadır ve hiç kuşku yoktur ki, Kur’an’daki konulardan hiçbirini reddetmek caiz değildir.” Bu fikri esas alarak Alla Teâlâ hakkında “نَزُولُ”, “اِسْتَوَاءُ”, “يَدُ” gibi lafızların kullanılmasının me-

¹⁴⁹³ Bakara 18.

¹⁴⁹⁴ Şinkitî, *Edvau’l-Beyan*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, c. 1, s. 53.

¹⁴⁹⁵ A.g.e., c. 6, s. 393.

¹⁴⁹⁶ A.g.e., c. 2, s. 335.

caz olduğunu inkâr etmiştir.¹⁴⁹⁷ Bu tefsirde ısrar edilmiş mevzular arasında, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını içeren ayetleri lafızların hakiki manasına göre tefsir etmek de vardır.

Bu görüşün ayrıntılı incelenmesi bu kitabın hacmini aşmaktadır. Ama özetle denebilir ki, bütün dillerde, Arapça'da ve Kur'an-ı Kerim'de mecaz kullanımlarına yer verildiği inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim müellif de -zikredildiği gibi- bazı ayetleri mecazi anlamına göre tefsir etmiştir. Daha önce geçtiği üzere, müellif bu tür kullanımları Arapça'nın üsluplarından bir üslup kabul etmekte ve onları mecaz olarak adlandırmamaktadır. Fakat bu isim değişikliği, lafzın hakiki manasının dışında kullanıldığı gerçeğini değiştirmemektedir. Mecazi kullanım, lafzın hakiki manasının dışında kullanılmasıdır. Halbuki hakiki manayla alakası benzerlik olan bir anlamda kullanılırsa "istiare" olarak adlandırılır. Eğer alakası benzerlik değil de ve parça-bütün, sebep-müsebbip, zarf-mazruf gibi unsurlar ise bu kez "mürsel mecaz" olarak isimlendirilir. Eğer gerekli veya gereken lafızdan hakiki mana kastedilmişse "kinaye" olarak adlandırılır. Fakat bunların hepsi, lafzın hakiki manasının dışında kullanılmaları nedeniyle mecazi kullanımlardır; ister mecaz olarak isimlendirelim, ister Arapça'nın üsluplarından bir üslup olarak. Özellikle bu üslubu, *Men'u Cevazi'l-Mecaz* kitabının mukaddimesinde, "esed" lafzının, ona delalet eden karineyle birlikte cesur birey için kullanılmasıyla tarif etmiştir.¹⁴⁹⁸ Ama Kur'an'da mecaz bulunmadığına gösterdiği delil, lafzın hakiki manasını onun kullanıldığı şeyle karıştırma ve polemikten ibarettir. Mecaz kullanımında reddedilmesi caiz olan şey, lafzın hakiki manası, Kur'an'da reddedilmesi caiz olmayan şey ise kullanıldığı anlam ve lafzın kastettiği manadır. Eğer Kur'an'da bir lafız hakiki manası dışında kullanılıyorsa onun hakiki manasını reddetmeye mani yoktur. Fakat lafzın kullanıldığı ve Allah Teâlâ'nın muradı olan mananın reddedilmesi caiz değildir.

3. Bazı yerlerde kelimelerin anlamını dayanaksız zikretmiştir.¹⁴⁹⁹ Oysa kelimeler için zikrettiği mana Kur'an ayetleri, rivayetler, Arabın fasih şiir

¹⁴⁹⁷ A.g.e., s. 393, 394.

¹⁴⁹⁸ Bkz: A.g.e., c. 6, s. 393.

¹⁴⁹⁹ Mesela "مَارَج", "يَحْمَم", "أَيْم", "أَفَاك", "خَشَم" kelimelerinin manasını dayanaksız açıklamıştır. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 52, c. 5, s. 16, 224 ve 239).



veya nesri ya da hiç olmazsa lugatçıların görüşü gibi eğer muteber bir kaynak ve şahide dayanmıyorsa sadece iddiadır, ilim ve tahkik değeri yoktur, yalnızca uzman olmayan ve lugatta müfessirin sözüne tabi olmak isteyenler için müfessirin bir görüşünü tanıtmaya seviyesinde faydalı olabilir.

4. Müellifin tefsir ekolü Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin içtihad ekolü olduğu ve tefsirini *Edvau'l-Beyan fi İzahı'l-Kur'an bi'l-Kur'an* olarak isimlendirdiği dikkate alınırsa kelimeleri açıklarken imkân nispetinde Kur'an ayetlerinden yararlanılması yerinde olurdu. Fakat bu tefsirde bazen kelimeleri izah ederken Kur'an ayetlerine istinat etmiş ve birçok yerde ayetlerden istifade imkanı olduğu halde onlardan yararlanmamıştır.¹⁵⁰⁰

Edebî Kuralların Dikkate Alınması

Bu tefsir, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin içtihad tefsirlerinden sayılmaktadır. Fakat müellif pek çok yerde edebî kuralları dikkate almış, ayet ve kelimelerin edebî bahislerine girmiştir. Mesela Hamd suresinin 3. ayetinin tefsirinde, izahı sarf ilminin mükellefiyeti olan “الرَّحْمَنُ” ve “الرَّحِيمُ” kelimelerinin sigasını açıklamış ve bunu gözönünde bulundurarak ayeti tefsir etmiştir.¹⁵⁰¹ “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” cümlesinin tefsirinde, ilm-i meanide mefulün fiile takdiminin hasr sigalarından sayıldığını dikkate alarak bu cümlede Allah'tan başkasına ibadetin reddedildiği sonucuna varmıştır.¹⁵⁰² Kur'an'da “sıddıka” olarak tavsif edilmiş Hazret-i Meryem'in (aleyhasselâm) “الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ”in kapsamına girip girmediğini açıklarken, “sıddıkîn”in -eril çoğuldur- kadınları da kapsadığını esas almıştır. Çünkü “فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ”¹⁵⁰³ ayetinde “sıddıkîn”, Allah'ın nimet verdiği kimseler arasında sayılmıştır. “Sıddıkîn”in kadınları da kapsadığının delillerinden biri olarak, çoğul kullanımda erilin dişiye galebe çaldığına dair Arapların icmâını göstermiştir.¹⁵⁰⁴ Eril çoğul ve

¹⁵⁰⁰ *El-Mizan* tefsirinde kelimeler açıklanırken diğer ayetlerden yararlanılan ve bu tefsirde istifade edilmeyen bazı yerler hakkında bilgi için *el-Mizan*'ın tanıdıldığı bölümde “Kur'an'ın diğer ayetlerine istinat” başlığına bakılabilir.

¹⁵⁰¹ Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 47.

¹⁵⁰² Bkz: A.g.e., s. 48.

¹⁵⁰³ Nisa 69.

¹⁵⁰⁴ Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 49.

onun kadınlara galebe çalması, müellifin bu tefsirde gözönünde bulundurduğu edebîyatın kurallarındandır. Ayetin terkiibinde iki ihtimal veya iki görüşün sözkonusu olduğu bazı yerlerde bir ihtimali veya bir görüşü tercih için Kur'an'ın diğer ayetlerine dayanmıştır. Mesela:

”¹⁵⁰⁵ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً” ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “و” ve سَمْعِهِمْ عَلَى kelimelerinde iki ihtimal vardır: 1) Atıf (عَلَى سَمْعِهِمْ عَلَى قُلُوبِهِمْ'e atfeder), 2) İstinaf (عَلَى سَمْعِهِمْ cümlesi غِشَاوَةً için haber-i mukaddem olur)” Onun atıf olduğunu izah ederken ”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً”¹⁵⁰⁶

ayetine istinat etmiştir.¹⁵⁰⁷ Çünkü o ayette “سمع” kelimesi, “قلب” gibi “ختم”yle ilişkili kabul edilmiş; “غِشَاوَةً” ise “بصر”a mahsus sayılmıştır. Bazen Arap şiirine de el atmıştır. Mesela ”وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ”¹⁵⁰⁸ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Görünen o ki فرقان, Musa'ya verilen kitabın aynısıdır.” Sıfatların değişmesi bakımından bir şeyin kendisine atfedilmesi olarak فرقان'ın كتاب'a atfedildiğinin sahih olduğunu göstermek için böyle bir atfı içeren bir Arap şiirine istinat etmiştir.¹⁵⁰⁹ Yine kimi zaman çeşitli görüşleri zikretmiş ve tafsilatlı olarak o görüşlerin delillerini incelemiştir. Mesela ”وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ”¹⁵¹⁰ ayetinin tefsirinde “وَالرَّاسِخُونَ”daki “و”nin istinaf ve atıf olma ihtimalini zikretmiş, üç sayfa boyunca ayrıntılı bir bahisle cümlelerin manasını her iki ihtimale göre de açıklamıştır. Bu iki ihtimalden her birinin taraftarlarını -bir görüşü tercih etmeksizin- tanıtmış; her iki ihtimali ispat veya teyit etmek üzere birtakım izahları zikretmiş ve incelemiştir.¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁵ Bakara 7.

¹⁵⁰⁶ Casiye 23.

¹⁵⁰⁷ Bkz: Şinkıfı, Edvau'l-Beyan, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 52.

¹⁵⁰⁸ Bakara 53.

¹⁵⁰⁹ Bkz: Şinkıfı, Edvau'l-Beyan, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 59.

¹⁵¹⁰ Âl-i İmran 7.

¹⁵¹¹ Bkz: A.g.e., s. 169-172.



İnceleme

Edebîyatın kurallarını göz önünde bulundurarak ayetlerin tefsir edilmesi kurala uygundur ve bu tefsirin güçlü yanlarındandır. Yine ihtilaflı yerlerde edebî tartışma yapması ve bazı görüşleri tercih ederken ayetlerden ve Arap şiirinden yararlanması da bu tefsirin bir diğer üstünlüğüdür. Fakat tefsirde bu kurala uyarken aşağıda değineceğimiz bazı eksiklikler de göze çarpmaktadır:

1. Edebî bahislere yönelmede ifrata kaçmış ve tefrite düşmüştür. Bazı yerlerde, ayetlerin manasını açıklığa kavuşturma ve tefsir etme üzerinde etkisi bulunmayan tartışmalara girmiş; bazı yerlerde ise edebî değerlendirme gerekliken veya ayetlerin kimi noktalarını açıklamak için edebîyat kurallarından yararlanabilecekken onları izaha koyulmamıştır. Mesela:

“هَاءُ” ¹⁵¹² “أَزْوَاجٍ” cümlesinin tefsirinde “هَاءُ” in fasih lugatta “هَاءُ” kullanılmaksızın “زَوْجٍ” in çoğulu olduğu, ama “هَاءُ” ile “زَوْجَةٍ” nin çoğulu da olabileceğinden bahsetmiştir. Çünkü bu kelime -bazılarının sandığı gibi- galat değildir. Sahih olduğunu göstermek için *Sahihu Muslim*’den bir rivayete, Ferezdak ve başkalarından şiirlere istinat etmiştir. ¹⁵¹³ Halbuki ayetin tefsirini yaparken bu tartışmaya ihtiyaç yoktur. Yine “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ” ¹⁵¹⁴ ayeti hakkında yaklaşık yarım sayfa, “دَمٍ” in kökünün “دَمَى” ve “لَام-ı fiil”inin “وَاو” değil, “يَا” olduğunun; bazılarının aslının “وَاو” olduğu ama geçmiş zaman fiilinde (دَمِيَّت) kesreden sonra gelmesi nedeniyle “يَا” ya dönüştüğünü söylediğini tartışmıştır. ¹⁵¹⁵ Halbuki bu tartışmanın ayetin tefsiri üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ama Hamd suresinin yedi ayetini tefsir ederken “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” in “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” in bedeli mi, yoksa sıfatı mı ¹⁵¹⁶ olduğundan; “غَيْرِ” in kesb tamlamasıyla tarif edilmemesine rağmen “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” in sıfatı olup olmadığından bahsetmemiştir.

¹⁵¹² Bakara 25.

¹⁵¹³ Bkz: Şinkıtı, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 57.

¹⁵¹⁴ Bakara 173.

¹⁵¹⁵ Bkz: Şinkıtı, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 85.

¹⁵¹⁶ Bu iki ihtimalin anlam farklılığı hakkında bilgi için bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 1, s. 16.

“هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”¹⁵¹⁷ cümlesinin tefsirinde hidayete, tevfiikten ibaret özel bir hidayet manası vermiş¹⁵¹⁸ ama iddiası için “هُدًى”in belirtisiz olmasından ve tazime delalet etmemesi edebî kuralından yardım alabileceksen buna ilgi göstermemiştir. “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ”¹⁵¹⁹ cümlesinin tefsirinde “fasl” boyutunun izahına ve cümlelerin atıfsız gelmesine girmemiştir. Oysa kâfirler için uyarının etkisiz olmasının sebebini buradan çıkarabilirdi. “لِيُذْهِبَ”¹⁵²⁰ ayetinin tefsirinde “لِيُذْهِبَ”teki lâm harfinin hangi lâm olduğunu açıklamak için görüş belirtmemiştir. Halbuki bu lâm üzerinde ihtilaflar ve farklı görüşler vardır¹⁵²¹ ve belirlenmesi ayetin manasının ortaya çıkarılmasında etkilidir.

2. Bazı yerlerde mezhebinin görüşünden etkilenecek ayetin terkbini, lafzın metnine ve edebî kaidenin gereğine aykırı olarak beyan etmiştir.

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“¹⁵²²

ayetinin tefsirinde “أَرْجُلَكُمْ”u nasb kıraatla okunduğunu, “وُجُوهَكُمْ”a atuf olduğunu ve abdestte ayakları yıkamanın vacip oluşunu açıkça gösterdiğini kabul etmiş¹⁵²³; “بِرُءُوسِكُمْ”un mahalline atuf olması ve buradan da

¹⁵¹⁷ Bakara 2.

¹⁵¹⁸ *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-Ihyai't-Turasi'l-Arabi, s. 51.

¹⁵¹⁹ Bakara 7.

¹⁵²⁰ Ahzab 33.

¹⁵²¹ Alusi şöyle demiştir:

”واختلف في لام ”ليذهب“ ف قيل زائدة ما بعدها في موضع المفعول به ليريد فكانه قيل يريد الله اذهب الرجس عنكم وتطهيركم وقيل للتعليل ثم اختلف هؤلاء فقيل المفعول مخدوف، اى انما يريد الله امركم ونهيكم ليذهب او انما يريد منكم ما يريد ليذهب و قال الخليل وسيبويه ومن تابعها الفعل في ذلك مقدر بمصدر مرفوع بالابتداء واللام وما بعدها خبر، اى انما ارادة الله للاذهاب“ (Ruhu'l-Meani, c.11, cüz 22, s. 12-13)

¹⁵²² Maide 6.

¹⁵²³ Ayetin, Ehl-i Sünnet'in abdestte ayakların yıkanmasını vacip gören görüşüne del - let ettiğini açıklarken şöyle demiştir:

”اما قراءة النصب فلا اشكال فيها لان الرجل فيها معطوفة على الوجهه و تقرير المعنى عليها فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و ارجلكم الى الكعبين و امسحوا



abdestte ayakları meshetmenin vacipliğine delalet etmesini ise bir ihtimal olarak bile zikretmemiştir. Halbuki ayet-i kerime boş bir zihinle ve önyargısız olarak incelense, metinde, “أَرْجُلُكُمْ”un “بِرُّؤُوسِكُمْ”un mahalline atf ve “وَأَمْسَحُوا”ya ait olduğu inkâr edilemez gerçektir. Çünkü ne zaman bir ibarede bir fiil ve ona ait olan öğeler zikredildikten sonra bir başka fiil gelirse ikinci fiilin ardından zikredilenler, örfün nazarında ikinci fiile ait sayılırlar. Eğer ikinci fiilden sonra bir kelime câr ve mecrur, diğer kelime ise mansub zikredilirse mansub kelime hiç düşünülmeden câr ve mecrurun mahalline atfedilir. Ama mezkur iki kelimeden biri ikinci fiilden sonra birinci fiile ait öğelerden olması akla çok uzak ihtimaldir ve güçlü bir karine bulunmaksızın asla zihne gelmez. Hatta bunun karineyle kasdedilmiş olması bile çoğunlukla fasih söyleyişle bağdaşmaz. Çünkü böyle bir kullanım şimdiye dek Arapların ve hatta onların dışındakilerin fasih ifadelerinde görülmüş değildir. “أَكْرَمْتَ زَيْدًا وَعَمْرًا وَاهْتَ بَخَالِدَ وَبَكْرًا” cümlesinde, “بَكْرًا”in “زَيْدًا”e atf ve “أَكْرَمْتَ”ya ait olduğuna kim ihtimal verebilir? Hiç kuşku yok bu cümleden böyle bir şey akla gelmez. Bilakis zâhir şudur ki, “بَكْرًا” kelimesi “بَخَالِدَ”in mahalline atf ve “اهْتَ”ye aittir. “أَرْجُلُكُمْ”un “وَجُوهُكُمْ”a atf olduğunu bazı ünlü Ehl-i Sünnet âlimleri de yanlış bulmuş ve “بِرُّؤُوسِكُمْ”un mahalline atfı tercih etmişlerdir. Ehl-i Sünnet’in seçkin ve telif sahibi fakihî İbn Hazm Endülüsî şöyle demiştir: “أَرْجُلُكُمْ” ister mansub okunsun, ister meksur her durumda meshetmede “رُؤُوسَ”a matuftur ve bunun dışında bir şey caiz değildir.” Bu sebeple Ehl-i Sünnet’in abdestte ayakların yıkanması gerektiği görüşünü ispatlamak için ayetin sünnetle mensuh olduğunu savunmak zorunda kalmıştır.¹⁵²⁴

برؤوسكم... و اذا علمت ذلك فاعلم ان قراءة ” و ارجلكم “ بالنصب صريح فى وجوب

غسل الرجلين فى الموضوع“ (Edvau’l-Beyan, Daru’l-Ihyai’t-Turasi’l-Arabi, c. 1, s. 259-260)
¹⁵²⁴ Şöyle demiştir:

”و ممما نسخت فيه السنة القرآن قوله -عز وجل-: ”وأمسحوا برؤوسكم و أرجلكم الى الكعبين“ فان القراءة بخفض ارجلكم و فتحها كلاهما لا يجوز الا ان يكون معطوفا على الرؤوس فى المسح ولا بد، لانه لا يجوز البة ان يحال بين المعطوف والمعطوف عليه بخبر غير الخبر عن المعطوف عليه لانه اشكال و تلبیس و اضلال لا بيان. لاتقول ضربت محمدا زيدا و مررت بخالد و عمراً و انت تريد انك ضربت عمراً اصلاً فلما جائت السنة بغسل الرجلين صح ان المسح منسوخ عنهما“ (İbn Hazm, el-Ihkam fi Usuli’l-Ahkam, c. 1, s. 523)

Fahru Razi de “وَامْسَحُوا”nın “أَرْجُلَكُمْ”a yakın olması ve daha yakın etkeni uygulamanın öncelikli görülmesi bakımından, “أَرْجُلَكُمْ”u nasbeden etkeni “وَامْسَحُوا” kabul etmiş ve sonuç itibariyle onun “بِرُؤُوسِكُمْ”un mahalline atfedilmesini tercih etmiştir.¹⁵²⁵ Tenezzül varsayımıyla onun “بِرُؤُوسِكُمْ”un mahalline atfı şüphe götürmezdir ve bu yüzden bu irabı hiç olmazsa ihtimal olarak zikretmesi yerinde olurdu.

Karinelerin Dikkate Alınması

Bu tefsirde, pek çok içtihad tefsirinde olduğu gibi, çeşitli karineler dikkate alınmış ve onlara istinat edilmiştir. Fakat bu tefsirde en çok istinat edilen şey, birinci derecede siyak ve Kur'an ayetleri, ikinci derecede de rivayetlerdir. Mesela:

- “فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ”¹⁵²⁶ ayetinin tefsirinde ulemanın bu ayette haram aylardan kastedilenin ne olduğu konusundaki ihtilafını zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Velakin siyak, bu ayette geçen haram ayetlerden muradın “فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ”¹⁵²⁷ (Dört ay yeryüzünde [serbestçe] dolaşın) ayetinde beyan edilen mühlet verilmiş aylar olduğuna delalet etmektedir.”¹⁵²⁸

¹⁵²⁵ Şöyle demiştir:

”وَمَا الْقِرَاءَةُ بِالنَّصْبِ فَقَالُوا أَيْضًا إِنَّمَا تَوَجَّبَ الْمَسْحَ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ ”وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ“ فَرُؤُوسَكُمْ فِي مَحَلِّ النَّصْبِ وَلَكِنَّهَا مَجْرُورَةٌ بِالْبَاءِ فَإِذَا عَطَفْتَ الْأَرْجَلَ عَلَى الرَّؤُوسِ جَازَ فِي الْأَرْجْلِ النَّصْبَ عَطْفًا عَلَى مَحَلِّ الرَّؤُوسِ وَ الْجَرْ عَطْفًا عَلَى الظَّاهِرِ وَ هَذَا مَذْهَبٌ مَشْهُورٌ لِلنَّحَاةِ. إِذَا ثَبِتَ هَذَا فَتَقُولُ ظَهَرَ أَنَّهُ يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَامِلَ النَّصْبِ فِي قَوْلِهِ ”وَ أَرْجُلَكُمْ“ هُوَ قَوْلُهُ ”وَامْسَحُوا“ وَ يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ قَوْلُهُ ”فَاغْسِلُوا“ لَكِنِ الْعَامِلَانِ إِذَا اجْتَمَعَا عَلَى مَعْمُولٍ وَاحِدٍ كَانَ أَعْمَالُ الْأَقْرَبِ أَوْلَى فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ عَامِلَ النَّصْبِ فِي قَوْلٍ ”وَ أَرْجُلَكُمْ“ هُوَ قَوْلُهُ ”وَامْسَحُوا“ فَثَبِتَ أَنَّ قِرَاءَةَ ”وَ أَرْجُلَكُمْ“ بِنَصْبِ اللَّامِ تَوَجَّبَ الْمَسْحَ أَيْضًا“ (Fahru Razî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 11, s. 161)

¹⁵²⁶ Tevbe 5.

¹⁵²⁷ Tevbe 2.

¹⁵²⁸ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 484.



- ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ... وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“¹⁵²⁹

ayetin tefsirinde, “الْعَدَاوَةُ” ve “الْبَغْضَاءَ”yi Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki düşmanlık olarak tefsir eden kişiye mukabil, siyaka istinat ederek düşmanlığın Yahudilerin kendi arasında olduğunu görüşünü savunmuştur.¹⁵³⁰

Kur'an ayetlerine dayanması o kadar çoktur ki, misal zikretmeye ihtiyaç yoktur.¹⁵³¹ Bu tefsir, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad tefsirlerinden olmakla birlikte birçok yerde rivayetlere de dayandığı görülmektedir. Hem Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayetlere, hem de sahabe rivayetlerine istinat etmiştir. Fakat bunların hepsini Ehl-i Sünnet'in rivayet kitaplarından getirmiş ve Şii rivayet kitaplarından hiçbir rivayet nakletmemiştir. Tabii ki bazen Ehl-i Sünnet kitaplarında bazı Masum İmamlardan (a.s) nakledilmiş rivayete de işaret etmiştir. Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiş rivayetlere istinadına ilişkin örnekler için Hamd suresi 7. ayete¹⁵³², Bakara suresi 19. ayete¹⁵³³ ve Yunus suresi 12. ayete¹⁵³⁴, sahabe rivayetlerine istinadı için Tevbe suresi 34. ayetin tefsirine¹⁵³⁵; bazı Masum İmamlardan (a.s) nakledilmiş rivayete işareti için Tevbe suresi 5. ayetin tefsirine¹⁵³⁶ bakılabilir. Bazen de ayetin nüzul sebebi rivayetini zikretmiştir.¹⁵³⁷ Fakat bazı yerlerde hususen nüzul sebeplerinin değil, lafızların genelinin muteber olduğunu belirtmiştir.¹⁵³⁸

İnceleme

Ayetlerden çokça yararlanması, siyakı dikkate alması, rivayetlere istinat etmesi ve lafızların genelini nüzul sebeplerinin konularına mahsus

¹⁵²⁹ Maide 64.

¹⁵³⁰ Şinkıfı, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 313.

¹⁵³¹ Örnek olarak, Hamd suresinden beş ayeti tefsir etmiş ve hepsinin tefsirinde de Kur'an'dan çok sayıda ayete dayanmıştır.

¹⁵³² Şinkıfı, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 49.

¹⁵³³ Bkz: A.g.e., s. 53.

¹⁵³⁴ Bkz: A.g.e., s. 510.

¹⁵³⁵ Bkz: A.g.e., s. 485.

¹⁵³⁶ Bkz: A.g.e., s. 484.

¹⁵³⁷ Bkz: A.g.e., c. 2, s. 176.

¹⁵³⁸ Bkz: A.g.e., c. 1, s. 310; c. 2, s. 323.

görmemesi kurala uygundur ve bu tefsirin müellifinin tefsir metodu ve görüşünün kuvvetli yanlarından. Ama karineleri dikkate almada ve belirtilen unsurlardan yararlanmada izlediği tefsir metodunun, aşağıda değinilmiş bazı eksiklikleri ve zayıflıkları da vardır:

1. Kur'an'ı yine Kur'an'dan yardım alarak tefsir etmeye ve ayetlerin mana ve maksadını mümkün mertebe diğer ayetlerin yardımıyla izaha çalışması diğer karinelerden daha az yararlanmasına yol açmıştır. Mesela:

- Bazı munharif fırkalar “وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ”¹⁵³⁹ (Rabbimize, yakın (ölüm) gelene dek ibadet edin) ayetinden, insan Allah'ı tanımada yakın derecesine ulaştığında ibadetler ve şer'i tekliflerin ondan düşeceği sonucunu çıkarmışlardır. Bu zannı reddederken istinat edilebilecek karinelerden biri, bu ayetin muhatabının özelliğidir. Çünkü bu hiapta ibadetle emrolunmuş Peygamber-i Ekrem (s.a.a) , hiç tereddütsüz Allah'ı tanımada yakın derecesine ulaşmıştı ve eğer insanın yakın derecesine ulaşması ibadeti ondan düşürüyorsa Allah Teâlâ'nın, yakın derecesindeki değerli Peygamber'ine ibadeti emretmesinin manası olmazdı. Müellif bu zannı reddederken bu karineyi hesaba katmamış ve “إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ”¹⁵⁴⁰ ayetine dayanıp Allah'ı ve sıfatlarını en iyi bilen, en arif kişiler olan, Allah'a ibadetleri en fazla, umut ve korkuları en yoğun, onun rahmetinden ümitleri en yüksek olan kimselerin peygamberler olmasına istinat etmiştir.¹⁵⁴¹ Halbuki bu ayette muhatabın ayırt edici özelliği, söz konusu zannın bätül olduğuna müellifin dayandığı delaletlerden çok daha aşikâr biçimde delil oluşturmaktaydı ve bu delile dayanması daha doğrudu.

- “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”¹⁵⁴² ayetinin tefsirinde, bu cümlelerin nüzulünün niteliğini açıklayan ve bu cümlelerin önceki ve sonraki ayetlerden bağımsız ve ayrı nazil olduğunu bildiren rivayetlere ilgi duymamıştır. Eğer onlara baksaydı bu cümleyi önceki ve sonraki ayetlerin siyakına yerleştirmez ve bu siyaka dayanarak Peygamber'in (s.a.a) eşlerini bu ayette geçen Ehl-i Beyt'in parçası kabul etmezdi.¹⁵⁴³

¹⁵³⁹ Hicr 99.

¹⁵⁴⁰ Fatur 28.

¹⁵⁴¹ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 2, s. 113.

¹⁵⁴² Ahzab 33.

¹⁵⁴³ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 4, s. 284.



- ¹⁵⁴⁴”إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ - ¹⁵⁴⁵ ayeti ve benzerinin tefsirinde muhatabın hususiyeti ve var olmayana hitap edilemeyeceği karinesini hesaba katmamış; “شَيْءٍ”in var olmayana atfını izahla yetinmiş, ama var olmayana hitabın yorumlanması üzerine hiç söz söylememiştir. Eğer bu karineyi dikkate alsaydı ayetin tefsiri üzerine şunu söylerdi: Allah bir şeye “ol” dediğinde gecikmeksizin var olur ve tekrar “ol” demesine ihtiyaç yoktur. ¹⁵⁴⁶ Yani Allah Teâlâ’nın muradının gerçekleşmesinin hızını ifade için kinaye olduğu ve Allah ne zaman bir şeyi irade ederse hemen ardından, hatta “ol” demeye bile gerek kalmaksızın onun ortaya çıkacağı şeklinde tefsir ederdi.

- Allah Teâlâ’nın sıfatlarıyla ilgili ayetleri tefsir ederken ¹⁵⁴⁷”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ ayetine dayanmış ama Allah Teâlâ’nın tecessümü, mekânı bulunduğu ve bir yerden bir yere intikalinin muhal olduğuna ilişkin akli kanıtı dikkate almamış ve buna istinat etmemiştir. ¹⁵⁴⁸ Sıfat ayetlerinden, “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” karinesiyle, Allah’ı mahlukatın sıfatlarına benzemekten münezzeh bilmek gerektiği sonucunu çıkarmış, fakat Kur’an veya Peygamber’in (s.a.a) Allah için sabit gördüğü her sıfatın hakiki şekliyle Allah için geçerli olduğuna inanmış ve Allah’ın, kendi kemâl ve celâline yakışır biçimde hakiki manada kulak ve gözü bulunduğunu, mahlukun da kendi durumuna uygun kulak ve gözü olduğunu, yaratıcı ile yaratılmış arasındaki farkın ise yaratıcı ile yaratılmışın zâtı arasındaki farkın aynısı olduğunu belirtmiştir. ¹⁵⁴⁹

¹⁵⁴⁴ Nahl 40.

¹⁵⁴⁵ ”إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ (Yasin 82).

¹⁵⁴⁶ Bkz: Şinkıtı, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 2, s. 147-148.

¹⁵⁴⁷ Şura 11.

¹⁵⁴⁸ ”ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ“ (A'raf 54) ayetinin tefsirinde yaklaşık on sayfa Allah’ın sıfatları hakkında söz söylemiş ve sıfatlarla ilgili ayetlerin manasını

açıklarken “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ayetine istinat etmiştir. Ama akli kanıtı değinmemiş ve dayanmamıştır. (Bkz: A.g.e., c. 1, s. 416-425).

¹⁵⁴⁹ Şöyle demiştir: ”فله جلّ و علا سمع وو بصر حقيقيان يليقان بكمال و جلاله و“ للمخلوق سمع و بصر مناسبان لحاله و بين سمع الخالق و بصره و سمع المخلوق و بصره من المنافاة ما بين ذات الخالق و المخلوق“ (A.g.e., s. 418).

Öğrencisi Atıyye Muhammed Salim de ¹⁵⁵⁰ ”وَجَاءَ رَيْثُكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا“ ayetinin tefsirinde onun görüşünden yararlanarak istiva (taht üzerinde oturmak), gelme, Allah Teâlâ'nın celaline yakışır tarzda ve mahluka benzemeyerek inmenin Allah Teâlâ için sabit olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁵¹

Öyle görünüyor ki müellif ve öğrencisi akli kanıtla Allah Teâlâ'nın tecessümü, mekân sahibi olması ve intikalinin muhal olduğunu hesaba katsaydı veya ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ ve benzeri ayetlerin bile manasına dikkat edebilseydi vardıkları sonucu çıkarmazlardı. Çünkü hakiki manada -istiare ve kinaye ile değil- göz ve kulak sahibi olmak, taht üzerinde oturmak, bir mekandan diğerine intikal etmek Allah Teâlâ'nın münezzeh olduğu cisimleşmeyi ve muhtaç olmayı gerektirir. Bu sıfatların hakiki manada Allah Teâlâ için sabit görülmesi ile Allah'ın mahlukatla benzerliğinin reddedilmesinin biraraya getirilmesi, çelişip çatışan iki şeyin biraraya getirilmesidir. Allah'ın hakiki manada el, göz ve kulak sahibi olduğunu ama bunların mahlukatunkine benzer el, göz ve kulak olmadığını, hakiki manada tahta oturduğunu ve aşağı indiğini ama yarattıkları gibi tahta oturmadığını ve aşağı inmediğini söylemek, ya Allah Teala için tecessüm ve ihtiyaç kabul etmektir ya da sıfatları iptal etmektir, bir diğer ifadeyle, Allah'ın sıfatlarına kör ve sağır olmaktır. Kur'an'ın Arapça olduğu ve Arapça'da mecaz, kinaye ve istiare kullanımına çokça rastlandığı göz önünde bulundurulduğunda akli kanıt ve tenzih ayetleri, o sıfatların Allah Teâlâ için kullanılmasının, tecessüm ve ihtiyaç gerektiren hakiki manayı değil, istiare ve kinaye manasını kastettiğine karinedir.

¹⁵⁵² ”أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُضُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِيُونَ“ (Yeryüzüne [peşisıra] gelip etrafından eksilttiğimizi görmüyorlar mı? Onlar mı galip?) ayetinin tefsirinde ayetin son cümlesinin (أَفَهُمُ الْغَالِيُونَ) ve Kur'an'ın

¹⁵⁵⁰ Fecr 22.

¹⁵⁵¹ A'raf suresinin 54. ayetini tefsir ederken müellifin sözüne işaret ederek şöyle demiştir:

”انه قال: ان جميع الصفات من باب واحد اي انها ثابتة لله تعالى على مبدء ”ليس كمثل شئ“ و هو السميع البصير“ على غير مثال للمخلوق فثبت استواء يليق بجلاله على غير مثال للمخلوق و كذا لك هنا كما ثبت ”استواء“ ثبت ”مجى“ و كما ثبت

”مجى“ ثبت نزول“ (Şinkitî, Edvau'l-Beyan, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 6, s. 45)

¹⁵⁵² Enbiya 44.



başka ayetlerinin karinesiyle, ayeti, Müslümanların kâfirlere galebe çaldığı ve kâfirlerin ülkesinin eksilip Müslümanların eline geçtiği şeklinde tefsir eden kişinin görüşünü tercih etmiş¹⁵⁵³, ama ayetin nüzul zamanı ve mekanı karinesine (Enbiya suresi Mekke’de hicretten önce nazil oldu) ve o görüşün, ayetin nüzul zamanı ve mekanı karinesiyle münasebetinin bulunmadığına dikkat etmemiştir.¹⁵⁵⁴ Hal böyle olunca da o görüşü göz ardı edememiş ve arızayı gidermeye koyulamamıştır. Pek çok ayette, tefsirde karinelere dikkat etmenin etkili olacağı cümleyi tefsir etmemiş ve dolayısıyla manasını açıklamada uygun karinelere yararlanamamıştır. Mesela:

- “يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ”¹⁵⁵⁵ ayetinin tefsirinde “مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ”nin tefsirine girmemiş, dolayısıyla manayı açıklamada nüzulün mekan ve zamanı karinesinden yararlanamamıştır.¹⁵⁵⁶

- Âl-i İmran suresi 97. ayetin tefsirinde “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” cümlesini tefsir etmemiş, dolayısıyla ayetin mana ve maksadını, konuşanın özelliği ve sözdeki mevzunun harici karakteristikleri karinesinden yararlanamamıştır.¹⁵⁵⁷

- Bakara suresi 189. ayetin tefsirinde “وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا” cümlesini tefsir etmemiş, dolayısıyla ayetin manasını beyan ederken nüzul zamanındaki insanların kültüründen yardım alamamıştır.¹⁵⁵⁸

¹⁵⁵³ Bkz: Şinkıfî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 3, s. 106.

¹⁵⁵⁴ Kur'an ilimlerinin bazı âlimleri ayetin nüzul zamanı ve mekanı karinesini bu tefsirin yanlışlığının delili saymış ve şöyle demiştir: Bu tefsir, Enbiya suresinin Mekki olması ve ayetin bundan istisna olmamasıyla bağdaşmamaktadır. (Ma'rifet, Muhammed Hadi, *el-Temhid fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 1, s. 265-266).

¹⁵⁵⁵ Maide 67.

¹⁵⁵⁶ “مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ”den kastedilenin ne olduğu üzerine müfessirler çeşitli görüşler ve ihtimaller zikretmişlerdir. Bunların arasında putlara hakaret, müşriklerinin dinine eleştiri, müşriklere karşı cihad ve kıtal gibi şeyler vardır. (Bkz: Meybedi, Ebu'l-Fazl Reşididdin, *Keşfu'l-Esrar*, c. 3, s. 180 ve 181; Fahru Razî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 12, s. 49). Fakat bu ayetin hicri onuncu yılda Peygamber-i Ekrem (s.a.a) veda haccından dönerken Gadir Hum'da nazil olduğu hesaba katılırsa ayetin tefsirinde zikredilen görüş ve ihtimallerin çoğunun geçersizliği ortaya çıkacaktır.

¹⁵⁵⁷ Kâbe'nin çevresinde emniyetsizliklerin vuku bulması ve Allah Teâlâ'nın yalan ve gerçeğe aykırı söz söylemekten münezze oluğu “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا”in haber olmadığının, haber lafzıyla beyan edilmiş inşa cümlesi olduğunun karinesidir.

¹⁵⁵⁸ Ayetin nüzul zamanında yaşayan cahiliye Araplarından bir kesimin, ihramlıyken her zamanki yoldan ve evin kapısından girmemenin ve evin arkasında açtıkları bir

Bakara suresi 21. ayetin tefsirinde “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” cümlesinin tefsirine girmemiş, dolayısıyla “لَعَلَّ” tabirinin konuşanın umudunu beyan etmediği, muhatap veya sözün makamı mülâhazası olarak sözü söyleyenin hususiyetini ifade ettiğini karine yapamamıştır.¹⁵⁵⁹

2. Bazı yerlerde diğer ayetlerden istifadesi eksiktir ve tartışmaya açıktır. Mesela:

- “فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”¹⁵⁶⁰ ayetinin tefsirinde;

“قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ”¹⁵⁶¹ ayetiyle, ayette geçen “كَلِمَاتٍ”ı açıklamıştır. Yani bu ayetten, Hazret-i Âdem’in Rabbinden aldığı kelimelerin;

“رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ” olduğu sonucuna varmıştır.¹⁵⁶² Fakat çıkarılan bu sonuç eksiktir. Çünkü o kelimelerin bu dua olduğu nereden bellidir? Zira ne ayette o kelimelerin “رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا”

olduğu bellidir, ne de buna muteber bir rivayet vardır.¹⁵⁶³ “كَلِمَاتٍ”tan maksadın ne olduğunu beyan eden rivayetler muhtelifdir. Bazı rivayetlerde İbn Abbas’tan şöyle nakledilmiştir: “Âdem’in Rabbinden aldığı ve Allah’ın da tevbesini kabul ettiği kelimeler hakkında Allah Rasulü’ne (s.a.a) sordum. Buyurdu ki: “[Allah’tan] Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkı için tevbe kabul et, dedi. [Allah da] tevbesini kabul etti.”¹⁵⁶⁴ Bu rivayetten, o kelimelerin Peygamber’in (s.a.a) ve Hazret’in Ehl-i Beyt’inden dört

delikten eve girmenin iyilik olduğunu düşündükleri dikkate alınması yukarıdaki cümlelerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturmada etkilidir.

¹⁵⁵⁹ Çünkü “لَعَلَّ” umut manasınadır ve umut manasında gelecekle ilgili cehalet vardır. Bu mana, sözü söyleyenin özelliği olarak Allah Teâlâ’nın herşeyin geleceğiyle ilgili ilmiyle bağdaşmamaktadır.

¹⁵⁶⁰ Bakara 37.

¹⁵⁶¹ A’raf 23.

¹⁵⁶² Bkz: Şinkıfî, *Edvau’l-Beyan*, Daru’l-İhyai’t-Turasi’l-Arabi, c. 1, s. 67.

¹⁵⁶³ Bir rivayette İbn Abbas’ın söz konusu kelimeleri “رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا” ayeti ile tefsir ettiği nakledilmiştir. (Bkz: Suyutî, *el-Dürrü’l-Mensur*, c. 1, s. 117). Fakat, birincisi, onun senedi muteber değildir. İkincisi, bu İbn Abbas’ın görüşüdür ve Peygamber’den (s.a.a) nakletmemiştir.

¹⁵⁶⁴ A.g.e., s. 119; Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 1, s. 87, hadis 5; bu hadisin muhtevası 2, 6, 10, 15 ve 17. hadislerde de geçmektedir.



kişinin adları olduğu anlaşılmaktadır. Hazret-i Âdem ve eşinin “رَبَّنَا ظَلَمْنَا” duasını etmesi ama Âdem’in Allah’tan aldığı kelimelerin başka şeyler olmasının ne engeli vardır?

“فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً”¹⁵⁶⁵ (Öyleyse muta yaptığınız -muvakkat nikah akdettiğiniz- kadınlara vacip mihrlerini ödeyin) ayetinin tefsirinde, “وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ”¹⁵⁶⁶ [Eşlerinize verdiğiniz] onu [mihr] birbirinize ulaştığınız [tam manasıyla içiçe girdiğiniz] halde nasıl geri alabilirsiniz?), “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً”¹⁵⁶⁷ (Kadınların hediye olan mihrlerini [onlara] ödeyin), “وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا”¹⁵⁶⁸ (Onlara verdiğinizden bir şeyi geri almanız size helal değildir) gibi ayetlerden yukarıdaki cümlelerin (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ) muta ve geçici evlilik değil, sürekli evlilik hakkında olduğu sonucuna varmış; İbn Abbas, Said b. Cübeyr ve Süddî’nin “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى” şeklinde okuduğunu ve bunun da ayetin geçici evliliğe delalet ettiğini söyleyen kişiye cevap verirken “إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ”¹⁵⁶⁹

(Eşleriniz ve cariyeleriniz hariç. Çünkü onlar [içiçe girmede] kınanmazlar. O halde bundan başkasını ararsa onlar haddi aşanlardır) ayetlerinden geçici evliliğin yasaklandığı sonucunu çıkarmış ve onu mensuh saymıştır. Fakat çok az dikkat edilmesiyle bile zikredilen ayetlerde ifade edilen şeyin, onun çıkardığı sonuçlar olmadığı anlaşılabacaktır. Ne yukarıdaki üç ayet “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ” cümlesinin sürekli evlilik hakkında olduğuna delalet eder, ne de “إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ” ayetleri geçici evliliğin yasaklandığı ve neshedildiğine delil oluşturur. “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” ayeti -kalabalık bir müfessir grubunun söylediği gibi- geçici evlilik

¹⁵⁶⁵ Nisa 24.

¹⁵⁶⁶ Nisa 21.

¹⁵⁶⁷ Nisa 4.

¹⁵⁶⁸ Bakara 229.

¹⁵⁶⁹ Mû'minin 6 ve 7.

hakkındadır¹⁵⁷⁰ ve erkeklerin geçici evlilik yaptıkları kadınlara mihrleri-
rini ödeme görevini açıklamaktadır.

“اسمتماع” lugatta yararlanma, faydalanma ve lezzet alma manasına gel-
mektedir, fakat bu ayette lugat manasında kullanılmadığında tereddüt yok-
tur. Çünkü, **birincisi**, “اسمتماع” şer’i istilahta muta ve geçici evlilik yapmak
demektir. Kur’an’da ve rivayetlerde karinesiz kullanıldığı yerlerde şer’i an-
lamı geçerlidir. Tıpkı lugatta dua manasına, şer’i istilahta ise namaz ma-
nasına gelen, Kur’an ve rivayetlerdeki kullanımlarda karinesiz geçtiği her
yerde şer’i manasının, yani namaz anlamının geçerli olduğu “صلوة” gibi.
Bu ayette “اسمتماع”ın lugat manasının kastedildiğine dair karine yoktur.
Öyleyse şer’i manası geçerlidir. **İkincisi**, bu ayette lugat manasından vaz-
geçmeyi gerektiren karine¹⁵⁷¹ mevcuttur. Eğer “اسمتماع” lugat manasında
olsaydı ayetin ifade ettiği anlam şu olurdu: “Lezzet alıp yararlandığınız
kadınlara mihrleri vacip ödev olarak ödeyin”. Bu anlama göre kadınla-
rın mihrleri ödemenin vacipliği “اسمتماع”ya (lezzet alma ve yararlanma)
bağlı olurdu. Bu ise fukahanın icmama aykırıdır. Çünkü tüm ulema evli-
lik akdi yerine getirildiğinde kadınların mihrleri talep etmeye hak ka-
zandıklarında ittifak etmiştir. Hatta koca “اسمتماع”dan önce karısını boşasa
bile mihrin yarısını ödemek zorundadır.¹⁵⁷² Dolayısıyla bu ayet geçici ev-
liliğin meşruiyetini sabit görüp konuyu kapatmış¹⁵⁷³ ve erkeklerin geçici

¹⁵⁷⁰ Ebu Hayyan İbn Abbas, Mücahid, Süddi ve diğerlerinden şöyle söylediklerini na-
letmiştir: Bu ayet muta nikahı (geçici evlilik) hakkındadır. Ubeyy b. Ka’b, İbn Ab-
bas ve Said b. Cübeyr’den de ayeti, geçici evlilik için olduğu apaçık olan
“فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى” şeklinde okuduklarını nakletmiştir. (Bkz: el-
Bahru’l-Muhit, c. 3, s. 218). Fährü Razî bu ayeti tefsir ederken şöyle demiştir:

“و اما عمران الحصين فانه قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى و لم ينزل بعدها

آية تنسخها” (el-Tefsiru’l-Kebir, c. 9, s. 49)

Kurtubî, ulemanın ayetin manası hakkındaki görüşünü açıklarken şöyle demiştir:
“و قال الجمهور: المراد نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام” (el-Camiu li-Ahkami’l-
Kur’an, c. 3, s. 165; Tabersî, Mecmeu’l-Beyan, c. 3, cüz 2, s. 32). Peygamber’in (s.a.a)
Ehl-i Beyt’inden nakledilmiş rivayetlerde de bu ayet muta (geçici evlilik) ile tefsir
edilmiştir. (Bkz: Bahranî, el-Burhan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 1, s. 260-261).

¹⁵⁷¹ Metinde “karine-i sarife” (Çev.)

¹⁵⁷² Fadıl Mikdad ayetin mutaya delaletini açıklarken bu iki boyutu zikretmiştir. (Bkz: F -
dıl Mikdad, Mikdad b. Abdullah, Kenzu’l-İrfan fi Fıkhi’l-Kur’an, c. 2, s. 149-150).

¹⁵⁷³ Metinde “mefruğ anı” (Çev.)



evlilik yaptıkları kadınların mihrini ödeme görevini açıklamıştır. Müellifin zikrettiği ayetlerden hiçbirinin bu anlama aykırılığı söz konusu değildir; ne ayetin geçici evlilik manasını ortadan kaldırmakta, ne de ayetin sürekli evlilik manasına gelmesini sağlamaktadırlar.

”وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ“¹⁵⁷⁴ ayeti şaşkınlık sorusuyla kadınlara ödenen mihrin geri istenmesini yasaklamaktadır. Yasaklamanın vurgulanması ve bu işin çirkinliğinin açıkça ortaya konması için kadınlarla irtibat ve içiçe geçme hali hatırlatılmaktadır. İkinci ayet, eşlere mihrlerinin ödenmesini emretmekte, üçüncü ayet ise kadınlara verilen mihrin geri alınmasının helal olmadığını bildirmektedir. Sonuç itibarıyla bu ayetlerin hiçbirisi, manaya müdahale edip tasarrufta bulunmayı ve ayetin geçici evlilik manasından vazgeçip sürekli evlilik manasına tayin etmeyi gerektirecek biçimde muta ayetinin manasına aykırı değildir. ”إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ ... فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ“ ayeti de eşler ve cariyeler dışındakilerden cinsel istifadeyi haddi aşma saymakta, fakat geçici evliliğin yasaklandığına delalet etmemektedir. Çünkü bir kimse şeriatın emrine göre bir kadınla geçici evlilik yaptığında kadın o şahsın karısı olmaktadır ve eş olma süresi tamamlanana dek ondan cinsel yararlanması bu ayetlerin hükmüne göre helaldir. Sürekli evlilikte olduğu gibi karı ve kocanın birbirine varis olması, kocanın kadına nafaka ödemesi benzeri hükümlerin kısıtlanmış olması, geçici evlilik yapılmış kadının eş sayılmadığının delili değildir. Zira geçici evlilikle karı koca arasında zevce ve eş ilişkisinin kurulması ama sürekli evliliğin hükümlerinin cari olmamasının evlilik tanımına hiçbir aykırılığı yoktur. Bu ahkâm evlilik bağının gereklerinden değildir ve bulunmamalarının evliliği ortadan kaldırdığı düşünülemez. Sürekli eş için vazedilmiş ve geçici eş için vazedilmemiş hükümlerdir.

3. Pek çok yerde ayetlerin manasını açıklayıp tefsir ederken siyak karinesini kullanması yerindedir ve uygundur. ”وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ“¹⁵⁷⁵ ayetinin tefsirinde, Allah'ın, nüzul zamanındaki muhatapların bilmediği ve gelecekte yaratılacaklardan haber verdiği siyak karinesinden (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً), nüzul zamanındaki muhatapların

¹⁵⁷⁴ Nisa 21.

¹⁵⁷⁵ Nahl 8.

bilmediği otomobil, tren ve uçak gibi binekler sonucunu çıkarmıştır.¹⁵⁷⁶ Bu yararlanma şekli doğrudur.

”أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا“¹⁵⁷⁷ (İnkar edenler, göklerin ve yer bitişikken onları ayırdığımızı görmüyor mu?) ayetinin tefsirinde, ayetin siyakında geçen ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ“ (Canlı herşeyi sudan yarattık) cümlesini, gök ve yerin birbirinden ayrılmasından maksadın, göğün yağmur yağmasıyla ve yeryüzünün de yeşererek açılması olduğuna karine yapmıştır.¹⁵⁷⁸ Fakat bu çıkarım tartışmaya açıktır. Çünkü belirtilen mananın ayete siyak tayin edilmesi, ancak ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ“ cümlesinin bu anlamdan başka mana ile bağdaşmaması durumunda mümkündür. Oysa bu cümle, zikredilen ayetin manasındaki birinci görüşle de¹⁵⁷⁹ uyumludur. Çünkü Allah Teâlâ'nın bu ayette, kâfirlerin dikkatini tevhidin alametlerine ve kendi aşikâr kudretine çekmek için gökler ve yeryüzü ve canlı hayatın ortaya çıkışı konusunda yapılmış bazı işleri beyan etmiş olma ihtimali vardır. Bu ihtimale göre ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ“ cümlesi, göklerin ”رتق“ ve ”فتق“ olmasıyla o ikisinin yapışık ve bitişik olduğu, sonradan birbirinden ayrıldığına kastedildiği anlama uygundur. Yani Allah'ın işlerinden biri, birbirine bitişik olan gökler ve yeri birbirinden ayırmak, diğeri ise her canlı varlığı sudan yaratmak olmuştur. Bu anlama göre ayetin cümleleri arasında uyumsuzluk yoktur. Bilakis ”كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا“ cümlesi bu manaya daha uygundur ve metnin bu anlamı daha güçlüdür. Yine, ayetin anlamında yedi göğün birbirine yapışık olduğu ve onların birbirinden ayrıldığı, yedi yerin birbirine yapışık olduğu ve onların birbirinden

¹⁵⁷⁶ Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 2, s. 120.

¹⁵⁷⁷ Enbiya 30.

¹⁵⁷⁸ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 3, s. 96.

¹⁵⁷⁹ Şöyle demiştir:

”و اعلموا ان العلماء اختلفوا فى المراد بالرتق و الفتق فى هذه الآية على خمسة اقوال... الاول: ان معنى ”كانتا رتقا“ اى كانت السماوات و الارض متلاصقة بعضها مع بعض ففتقها الله و فصل بين السماوات و الارض فرفع السماء الى مكانها و اقر الارض فى مكانها و فصل بينهما بالهواء الذى بينهما كما ترى“ (A.g.e., s. 95)



ayırıldığına kastedildiğini savunan ikinci görüşe de¹⁵⁸⁰ uygundur. Elbette ki “كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا” ibaresinin birinci görüşle münasebeti daha fazladır ve metnin bu anlamı daha güçlüdür.

“إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”¹⁵⁸¹ ayetinin tefsirinde siyak karinesini, bu ayetin Peygamber’in (s.a.a) eşleri hakkında nazil olduğuna delil saymış ve bu karineyi, Peygamber’in (s.a.a) eşlerini bu ayette geçen Ehl-i Beyt’in parçası kabul etmeyenlerin görüşünün yanlışlığına şahit göstermiştir.¹⁵⁸² Fakat -Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an’da açıklandığı gibi- ayetlerin tefsirinde istinat edilebilecek muteber ve mana üzerinde etkili siyakın tahakkuk şartlarından biri, tefsire konu olan ayet veya cümlelerin nüzulünü önceki ve sonraki ayetlere ve cümlelere bitiş-tirmekten kaçınmaktır. Çünkü ayet veya cümlelerin önceki ve sonraki ayetlerden ayrı indiği ve bağımsız nüzule sahip olduğu durumda, akıl nezdinde cümlelerin önceki ve sonraki cümlelerle mana irtibatının delili ve bir tür mana üzerinde etkili karine-i muttasıl olan siyak tahakkuk etmez. Bir diğer ifadeyle, rasyonel tarza göre metinleri anlamada muttasıl karinelere biri olan ve sözün manasını anlamada göz önünde bulundurulması gereken siyak, sâdır olmuş siyaktır ve böyle bir siyakın tahakkuku, ayetlerin nüzulünde sâdır oluş irtibatı ve süreklilik bulunmasına bağlıdır. Ayetlerin şu anki siyakı ise nüzulde süreklilik bulunmayan yerlerde siyakın, ayetlerin derlenmesi ve toplanmasından oluşmuş olmasıdır. Böyle bir siyaktan, sâdır olmuş siyakın etkisinin benzeri çıkartılamaz.¹⁵⁸³ “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ” ayetinin nüzul keyfiyetini açıklayan çok sayıda rivayet bu ayetin bağımsız nüzule sahip bulunduğunu, önceki ve sonraki ayetlerden ayrı, hatta ayetin başındaki cümleden bile ayrı nazil olduğunu net biçimde göstermektedir. Bu ayette kullanılan kelimelerin türü ve sesi ile önceki

¹⁵⁸⁰ Şöyle demiştir:

“القول الثانی: ان السماوات السبع كانت رتقا ای متلاصقة بعضها ببعض ففتقها الله و جعلها سبع سماوات كل اثنتین منها بينهما فصل و الارضون كذلك كانت رتقا ففتقها و جعلها سبعا بعضها منفصل عن بعض” (Bkz: A.g.e., s. 95-96)

¹⁵⁸¹ Ahzab 33.

¹⁵⁸² Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 4, s. 283-284.

¹⁵⁸³ Bu meselede daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 128-135.

ve sonraki ayetlerde kullanılan kelimelerin türü ve sesindeki farklılık bu cümlelerin nüzulünün bağımsız olduğunu kesin olarak desteklemektedir. Dolayısıyla bu ayetin Peygamber'in (s.a.a) eşleriyle ilgili ayetlerin arasına yerleştirilmesinden ve bu siyaktan ayetin Peygamber'in (s.a.a) eşleri hakkında nazil olduğu sonucunu çıkarmak ve onu, Peygamber'in (s.a.a) eşlerini bu ayette geçen Ehl-i Beyt'in parçası saymayan kişilerin görüşünün yanlışlığına delil göstermek mümkün değildir.

4. Ayetlerin tefsirinde rivayetleri dikkate almak kurala uygun davranmaktır. Bu nedenle müellifin rivayetlere istinat etme ilkesi bu tefsirin güçlü yanlarından kabul edilebilir. Ama rivayetlere dayanmak için bazı noktaları tahkik edip incelemek gerekmektedir: **Birincisi**, rivayetlerin sened, tarik ve karinelerini incelemek lazımdır. Çünkü akılcı tarza göre bir rivayet, ravisinin sika ve güvenilir olması halinde veya nakil yollarının çokluğu neticesinde ya da sâdır olduğuna karinelerle güven oluştuğunda dayanak yapılabilir. **İkincisi**, rivayetlerin mana ve medlulünü, iktiza ve mani açısından tahkik konusu yapmak gerekmektedir. Çünkü eğer rivayetin istifade edilen manaya delaleti aşikâr olmadığında veya başka muteber rivayetler onunla çatıştığında o rivayete istinat, senedi sahih olsa bile metinleri anlamamanın rasyonel metoduna aykırıdır.¹⁵⁸⁴ Bu tefsirin zayıf yanlarından biri de tahkik edip incelemeksizin rivayetlere dayanmasıdır. Pek çok yerde rivayetlerin senedini ve kaynaklarını bile zikretmemiştir. Mesela:

- “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinin tefsirinde, Ebubekir'in “sıddıķın” den biri olarak tanıtılmasını Peygamber-i Ekrem'le (s.a.a) ilişkilendirmiş; bu naklin sahilik ve sağıamlığını tahkik edip incelemeksizin, hatta senedini ve kaynağını dahi zikretmeksizin Ebubekir'in Allah'ın nimet verdiğı kimselerden olduğı ve onların yoluna hidayeti istemeyi bize emrettiğı sonucunu çıkarmıştır. Bu tefsir metodunun zaaf ve eksikliğı, bu tür beyanların çürük ve temelsiz oluşu tahkik ehline gizli değıldir. **Birincisi**, bu naklin kaynağını zikretmeliydi. **İkincisi**, senedini incelemeliydi. **Üçüncüsü**, bu nakille çatışan başka nakil olup olmadığını araştırmalıydı. Görünen o ki, müellif, Ehl-i Sünnet nezdinde bu lakabın Ebubekir için meşhur olmasına güvenmiştir. Oysa aslı esası olmayan nice meşhur şey bulunmaktadır

¹⁵⁸⁴ Daha fazla bilgi için bkz: A.g.e., s. 215-219 ve 222-224.



ve meşhur konulara hiç araştırmaksızın güvenmek muhakkikin tarzı değildir. Tahkik, araştırmacının, bir meseleyi beyan ve ispata yöneldiğinde muhaliflerin görüşlerine de bakmasını gerektirir. Çünkü belki onların görüşünde, bakıldığında inancı değiştirecek bir nokta bulunabilir. Eğer müellif bir miktar üzerinde durabilseydi ve hiç olmazsa *Sahihu Buhari* ve *Sahihu Müslim*'in bu konudaki bazı rivayetlerini dikkate alsaydı belki de böyle bir isnittan kaçınacaktı veya bu görüşü açıklamakta tereddüt edecekti. Örnek vermek gerekirse, Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre bütün rivayetleri sahih olan *Sahih-i Buhari*'de Allah Rasulü'nden (s.a.a) şöyle rivayet edilmiştir:

“**فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ فَمَنْ أَغْضَبَهَا فَقَدْ أَغْضَبَنِي**”¹⁵⁸⁵ (*Fatıma benim parçamdır. Onu öfkeliendiren beni öfkeliendirmiş demektir.*)

Aynı kitapta Hazret-i Fatıma'nın (aleyhasselâm) Ebubekir'le Fedek'i talep etmesiyle ilgili diyalogu hakkında şöyle geçmektedir:

“**فَوَجَدْتُ فَاطِمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ فِي ذَلِكَ فَهَجَرْتُهُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حَتَّى تُوَفِّيتَ**”

(*Fatıma [aleyhasselâm] bu konuda Ebubekir'e öfkeliendi. Sonra ona küstü ve dünyadan göçene kadar onunla konuşmadı*)

Şia'nın kitaplarında çokça geçen ve Ehl-i Sünnet'in kitaplarında da hiç az olmayan *Sahihu Buhari*'deki bu rivayetler ve benzerlerinin varlığına rağmen Ebubekir'i “**الَّذِينَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ**” parçası görmek mümkün olabilir mi? Şii ve Sünnî rivayet kitaplarında Allah Rusulü'nden (s.a.a) Hazret-i Fatıma'ya (aleyhasselam) hitap olarak nakledilmiş “**إِنَّ اللَّهَ يَغْضِبُ لَغَضَبِكَ**” (Hiç şüphesiz Allah senin öfken nedeniyle öfkelenir) rivayeti de¹⁵⁸⁶ eklendiğinde bu rivayet, Ebubekir'in “**الَّذِينَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ**” parçası olmadığına delalet etmez mi?

¹⁵⁸⁵ *Sahihu'l-Buhari*, (Şemai Rufai'nin tahkiki), c. 3, cüz 5, s. 83, kitabı fedaili ashabi'n-nebi (sallallahu aleyhi ve âlihi), bab 42, hadis 232, s. 96, bab 61, menakıbu Fatıma (aleyhasselam), hadis 278).

¹⁵⁸⁶ Hakim Nişaburi, Ebu Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 3, s. 154. Belirtm - den geçmemek gerekir ki, Nişaburi bu hadisi zikrettikten sonra şöyle demiştir: **هَذَا** “**حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يَخْرُجْ**”; Hindi, *Kenzu'l-Ummal*, c. 13, s. 674, hadis 37725; *Bihâru'l-Envâr*, c. 37, s. 70; c. 43, s. 20, hadis 8.

Sahihu Müslim'de uzun bir rivayette Ömer'den nakledildiğine göre Hazret-i Ali (a.s) ve Abbas -Peygamber'in (s.a.a) amcası- Ebubekir'i yalancı, günahkar, hilebaz ve hain görüyorlardı.¹⁵⁸⁷ Eğer Allah Rasulü (s.a.a) Ebubekir'i "sıddık" sıfatıyla tanıtmış olsaydı Abbas'ın -Peygamber'in (s.a.a) amcası- ve Hazret-i Ali'nin (a.s) -Peygamber'in damadı, amcasının oğlu, ilk mümin- Ebubekir'i yalancı, günahkar, hilebaz ve hain kabul etmesi mümkün olabilir miydi?!

5. Rivayetlerin muteber olma şartlarından biri de Kur'an ayetlerinin sarıh medlulüne aykırı olmamalarıdır. Buna göre ayetlerin tefsirinde sadece sahih senede ilaveten diğer muteber rivayetlerle çelişmeyen ve ayetlerin sarıh medlulüne aykırı düşmeyen rivayetlere istinat edilebilir ve onlara önem verilebilir.

Bu tefsirde bazı yerlerde müellif bu noktaya dikkat etmemiş, Kur'an'a aykırı rivayetlere de önem göstermiş ve ayeti böyle bir rivayet nedeniyle sarıh medlule aykırı biçimde tefsir edebilmiştir.

Mesela "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"¹⁵⁸⁸ cümlesinde iki meşhur kıraat vardır:

1) "أَرْجُلُكُمْ"daki lâm harfinin fethalı okunuşu. Bu, nasb kıraat olarak zikredilmektedir ve Kur'an'da şu anki kıraat böyledir.

2) Lâm harfinin kesreli okunuşu. Bu da cerr kıraat olarak zikredilmektedir. Müellif onu da mütevatır kıraat kabul etmiş ve İbn Kesir, Hamza, Ebu Amr ve Asım'ın Ebubekir'den rivayeti olarak tanıtmıştır.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁷ Rivayetin bir bölümünde Ömer, Abbas'a hitaben ve Hazret-i Ali'yi (aleyhisselâm) kastederek şöyle diyor:

"فَلَمَّا تُؤَيِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: ابْنُ بَكْرٍ: اَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَجِئْتُما تَطْلُبُ مِيرَاثَكَ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ وَيَطْلُبُ هَذَا مِيرَاثَ امْرَأَتِهِ مِنْ ابْنِهَا؛ فَقَالَ ابْنُ بَكْرٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ "مَا نَوْرَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً" فَأَرَأَيْتُمَاهُ كَاذِبًا أَثِمًا غَادِرًا خَائِنًا؟"

(Nişaburu, Müslim, *Sahih*, c. 4, s. 28, kitabul'l-cihad ve's-seyr babu hukmi'l-fey, hadis 49).

¹⁵⁸⁸ Maide 6.

¹⁵⁸⁹ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Darul'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 259.



Ayetleri yedi kıraattan her birine göre Kur'an kabul eden ve bir ayetin eğer iki meşhur kıraatı varsa onu iki ayet hükmünde sayan¹⁵⁹⁰ müellifin temel aldığı görüşe göre "وَأَمْسَحُوا" cümlesi cerr kıraatla da Kur'an'dan ayettir ve medlulü Kur'an'ın medlulüdür. Daha önceki bahislerde geçtiği gibi, "أَرْجُلَكُمْ" nasb kıraatla "بِرُؤُوسِكُمْ" un mahalline ve cerr kıraatla onun lafzına atıftır. Her iki kıraatta da bu cümle abdestte ayakların meshedilmesinin vacip olduğuna açık biçimde delalet etmektedir. Bu durumda diyoruz ki: Eğer bir kimse nasb kıraatta "أَرْجُلَكُمْ" un önceki cümledeki "وَجُوهَكُمْ" a atıf olduğuna ihtimal verse ve buradan ayakları yıkamak gerektiği sonucuna varsa bile, hiç tereddütsüz cerr kıraatta böyle bir ihtimale yer yoktur ve cümle abdestte ayakları meshetmenin vacip olduğuna delalet etmektedir. Öyleyse rivayetler abdestte ayakların yıkanmasının vacip olduğuna delalet ediyorsa ve bunun terkedilmesi karşısında tehdit varsa bu rivayetler Kur'an'a açık biçimde aykırıdır; hatta senedleri sahih ve delaletleri sarih bile olsa muteber olma şartlarından yoksundur ve onunla amel edilemez. Çünkü Allah Rasulü (s.a.a) kesinlikle Kur'an'a aykırı söz söylemez ve sünneti Kur'an'a aykırı olamaz.¹⁵⁹¹

¹⁵⁹⁰ Mukaddime şöyle demiştir: "و قد التزمنا انا الا نبين القرآن بقرائته سبعيه". Yukarıdaki cümlelerin tefsirinde de şöyle demiştir:

"اعلم اولاً: إن القرائتين اذا ظهر تعارضهما في آية واحدة لها حكم الآيتين كما هو

معروف عند العلماء" (A.g.e., s. 260)

¹⁵⁹¹ Allah Rasulü'nden (s.a.a) Mina'da bir hutbede şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

"إيها الناس! ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانه قلته و ما جاءكم [عني] بخلاف كتاب الله فلم اقله"

(Bahrani, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 29, hadis 5). Hazret'ten diğer bir hadiste şöyle nakledilmiştir:

"ان على حق حقيقة و على كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف

كتاب الله فدعوه" (A.g.e., s. 28, hadis 1)

Ehl-i Sünnet'in kitaplarında da Hazret'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

"اعرضوا حديثي على كتاب الله فان وافقه فهو مني و انا قلته"

(Hindi, *Kenzu'l-Ummal*, c. 1, s. 179, hadis 907. Bu hadisi Muttaki Hindi "طب" sembolüyle Taberani'nin *Mu'cemu'l-Kebir*'inden nakletmiştir). Yine şöyle nakledilmiştir:

"كانت عائشة ترد كل ما روى مخالفاً للقرآن و تحمل رواية الصادق من الصحابة على خطأ السمع او سوء الفهم" قال السيد رشيد رضا: "انني لا اعتقد صحة سند حديث

Müellif bu cümleyi tefsir ederken şöyle demiştir: “Cerr kıraata göre (”أَزْجُلَكُمْ”) un meksur olması) ayet-i kerime özetdir. Çünkü bu kıraatta ayetten, abdestte ayaklar konusunda başa yapıldığı gibi mesh uygulamakla yetinilebileceği ve yıkamanın gerekmediği anlaşılmaktadır. Bu ise abdestte ayakların yıkanmasının vacip olduğuna delalet eden sahih rivayetler nedeniyle gerçeğe aykırıdır.”¹⁵⁹²

Yapılan izaha dikkat edildiğinde bu tefsirin ve rivayetlerden yararlanma yönteminin yanlış olduğu açıkça ortadadır.

Birincisi, ayetin manasını ayakları meshetmekle yetinmeye cevaz olarak beyan etmiştir. Halbuki ayette baş ve ayakları meshetme aynı ölçüde emredilmiştir. Başın meshedilmesinin vacip oluşuna delalet ettiği gibi, ayaklarının meshedilmesinin vacip oluşuna da açıkça delalet etmektedir.

İkincisi, rivayetleri esas almış, onların ifade ettiği manayı gerçek saymış ve ayeti rivayetler nedeniyle özet kabul edip medlulünü gerçeğe aykırı göstermiştir. Oysa -daha önce açıklandığı gibi- bu tür rivayetler ayetin sarih medlulüne aykırı olduklarından muteber değildirler. Üstelik de bu rivayetlerin karşısında ayetin sarih medlulüyle uyumlu olarak abdestte ayakların meshedilmesinin vacip olduğuna delalet eden pek çok rivayet varken. Ayete aykırı rivayetler sadece Ehl-i Sünnet'in kitaplarında geçmektedir. Fakat ayete muvafık rivayetler hem Şia'nın kitaplarında¹⁵⁹³, hem de Ehl-i Sünnet'in kitaplarında yer almaktadır. Taberî'nin abdest ayetinin tefsirinde zikrettiği rivayetler arasında ondan fazlası ayakları meshet-

و لا قول صحابى يخالف ظاهر القرآن و ان وثقوا ارجاله فرب راو يوثق للاغترار
بظاهر حاله و هو سئى الباطن“

(Ebu Reyze, Mahmud, *Edvau ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, s. 410). Ebu Hanife'den de şöyle nakledilmiştir:

”و كل شىء تكلم به النبى فعلى الرأس والعين قد آمتا به و شهونا انه كما قال و تشهد انه لم يأمر بشىء يخالف امر الله“ (A.g.e., s. 411)

¹⁵⁹² Şinkiti, *Edvau'l-Beyan*, Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 260.

¹⁵⁹³ Bkz: Hürr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 1, s. 294-297. Örnek olarak, Salim ve Galib b. Huzeyl'den şöyle nakledilmiştir: Ebu Cafer'e (İmam Muhammed Bakır, aleyhisselâm) ayakları meshetmeyi sordum. Şöyle buyurdu: “Bu, Cebrail'in indirdiği bir şeydir.” (Bkz: A.g.e., s. 295, hadis 4).



menin vacip olduğuna delalet etmektedir.¹⁵⁹⁴ Ehl-i Sünnet'in Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*¹⁵⁹⁵, San'anî'nin *el-Musannefi*¹⁵⁹⁶, İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannefi*¹⁵⁹⁷, Hakim'in *Müstedrek'i*¹⁵⁹⁸, Suyutî'nin *Dürrü'l-Mensur'u*¹⁵⁹⁹, İbn Esir'in *Üsdu'l-Ğabe'si*¹⁶⁰⁰ gibi diğer kitaplarında da mesh rivayetleri yer almaktadır. Örnek vermek gerekirse, İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Allah iki yıkama ve iki meshi vacip kılmıştır. Görmüyor musunuz, Allah teyemmümü zikrederken iki yıkama yerine iki mesh ikame etti ve iki meshi terketti."¹⁶⁰¹ Yani abdestte yıkanması gereken iki uzuv teyemmümde meshedilmeleri vacip kılınmış, abdestte meshedilmesi gereken iki uzuv da teyemmüm de terkedilmiş ve bu ikisi hakkında emir gelmemiştir. Yine İbn Abbas'tan insanların buna rağmen yıkama dışında bir şeyden kaçındığı (yıkamakta ısrar ettikleri ve bundan vazgeçemedikleri), halbuki Allah'ın Kitabında meshi gördüğümüz nakledilmiştir.¹⁶⁰² Şa'bi'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Cebail ayakları meshetmeyi indirmiştir."¹⁶⁰³ Hazret-i Ali'nin (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Eğer din reyle olsaydı ayağın altını meshetmek, üstünü meshetmekten evla olurdu. Fakat Allah Rasulü'nü (s.a.a) ayaklarının üstünü meshederken gördüm."¹⁶⁰⁴ Ebu Cübeyr'den rivayet edildiğine göre Allah Rasulü abdest için su istedi... Sonra yüzünü ve ellerini dirseklerine kadar üç kez yıkadı. Sonra başını ve ayaklarını meshetti.¹⁶⁰⁵ Rufae'den Allah Rasulü'nün (s.a.a) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Abdesti Allah'ın -azze ve celle- emrettiği şekilde tam manasıyla yerine getirmeyenin namazı tamam (sahih) değildir. Yüzünüzü ve ellerinizi yıkayın, başınızı ve ayaklarını meshedin."¹⁶⁰⁶ Bu rivayetlerin çok sayıda senedi de Ehl-i Sünnet nezdinde sahih ve muteberdir.

¹⁵⁹⁴ Bkz: Taberî, *Camii'l-Beyan*, c. 4, cüz 6. s, 82-83.

¹⁵⁹⁵ Bkz: İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, Daru Sadır, t - rihsiz.

¹⁵⁹⁶ San'anî, Abdurrezzak, *el-Musannef*, c. 1, s. 18, 19 ve 22, hadisler 53-56 ve 65.

¹⁵⁹⁷ İbn Ebi Şeybe, Abdullah, *el-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar*, c. 1, s. 30.

¹⁵⁹⁸ Hakim Nişaburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 1, s. 242-243.

¹⁵⁹⁹ Suyutî, *el-Dürrü'l-Mensur*, c. 2, s. 463-465.

¹⁶⁰⁰ İbn Esir, Ali b. Muhammed, *Üsdu'l-Ğabe*, c. 5, s. 165.

¹⁶⁰¹ San'anî, *el-Musannef*, c. 1, s. 19, hadis 54.

¹⁶⁰² A.g.e., s. 22, hadis 65.

¹⁶⁰³ A.g.e., s. 19, hadis 56.

¹⁶⁰⁴ A.g.e., s. 30, hadis 6.

¹⁶⁰⁵ İbn Esir, *Üsdu'l-Ğabe*, c. 5, s. 165 (Ebu Cübeyr hadisi).

¹⁶⁰⁶ Hakim Nişaburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 1, s. 242.

Rufae hadisinin senedini Hakim Nişaburî sahih bularak Müslim ve Buharî'nin şartına uygun görmüştür.¹⁶⁰⁷ “*El-Muhalla*” hadislerinin muhakkiki de Rufae hadisini sahih ve Hazret-i Ali (a.s) hadisini hasen olarak tanıtmıştır.¹⁶⁰⁸ Ehl-i Sünnet'in bazı büyük âlimlerinin naklettiğine göre sahabe ve tabinden bir grubun fetvaları da bu rivayetlere uygundur. İbn Hazm şöyle demiştir: “Geçmiş ulemeden bir cemaat ayakların meshedilmesine kaildi. Onlar arasında Ali b. Ebi Talib (a.s) , İbn Abbas, Hasan, İkrime, Şa'bi ve diğer bir grup vardı.”¹⁶⁰⁹ Fahrü Razi de şöyle demiştir: “Kaffal tefsirinde ayakları meshetmenin vacip olduğunu İbn Abbas, Enes b. Malik, Şa'bi, Ebu Cafer Muhammed b. Ali Bakır [aleyhisselâm] nakletmiştir.”¹⁶¹⁰ Dolayısıyla hem sayısı çok fazla, hem birçok senedi sahih ve muteber, hem de manaları üzerinde Şii ve Sünnî ulemanın ittifak ettiği, sahabe ve tabiinden bir cemaatin de fetvasına mutabık olan mesh rivayetleri yıkama rivayetleriyle çatışmakta; mesh rivayetleri Kur'an-ı Kerim'in sarîh medlulüne muvafakat nedeniyle tercih edilmekte ve ayakları yıkama rivayetleri Kur'an'a aykırılık nedeniyle terkedilmektedir.¹⁶¹¹ Diğer bir nokta ise -geçtiğimiz bölümlerde açıklandığı ve oralarda değinildiği gibi- nasb kıraata göre de ayet meshin vacip olduğuna delalet ediyorsa ayetin manasının iki kıraata göre de aynı olduğu ve uzlaştırmaya ihtiyaç bulunmadığıdır. Ama eğer -müellifin sandığı gibi- ayetin manası nasb kıraata göre ayakları yıkamanın vacip olduğunu ifade ediyorsa bu durumda iki kıraatın uzlaştırılması için kıraatlardan biri diğeri vesilesiyle izah edilmek zorundadır. Hal böyle olunca kimileri cerr kıraatı nasb kıraatın açıklayıcısı kabul etmiş ve “أَرْجُلَكُمْ” un nasb kıraata göre “بُرُؤُوسَكُمْ” un mahalline atf olduğunu şahit göstermişlerdir.¹⁶¹² Biz de geçen bölümlerde bunu desteklemiş ve tercih etmiştik. Çünkü cerr kıraatta ayetin meshin

¹⁶⁰⁷ Bkz: A.g.e.

¹⁶⁰⁸ Bkz: Ali Rıda b. Abdullah, *el-Mucella fi Tahkiki Ehadisi'l-Muhalla*, s. 359 ve 444.

¹⁶⁰⁹ İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhalla*, c. 2, s. 56, mesele 200.

¹⁶¹⁰ Bkz: Fahrü Razî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 6, cüz 11, s. 161.

¹⁶¹¹ Ehl-i Sünnet'in bazı âlimleri çatışan hadisler arasında tercihte bulunmanın yolları -dan birini, hadisin Kur'an'ın zâhirine benzemesi olarak belirtmiştir. (Bkz: Kasîmi, Muhammed Cemaluddin, *Kavaidu't-Tahdis*, s. 308 ve 315); Ebu Reyeye, Mahmud, *Edvau ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, s. 402. Kur'an'ın zâhirine aykırılık da uydurma hadisi tanınmanın yollarından biri olarak kabul edilmiştir. (Bkz: Ebu Reyeye, a.g.e., s. 140, 141, 398 ve 399.

¹⁶¹² Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 262.



vacip olduğuna delaleti sarihdir ve ıstılahla söylersek nasstır. Onun nasb kıraatta yıkamanın vacip olduğuna delaleti, kabul edildiği varsayılrsa bile zâhiri olmaktan öteye geçmez. Örf açısından sarih ve nass delil, zâhir delilin açıklayıcısıdır, aksi değil. Fakat müellif, abdestte ayakları yıkamanın vacip olduğuna ilişkin rivayetlere dayanarak nasb kıraatı cerr kıraatın açıklayıcısı kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Nasb kıraatın cerr kıraat vesilesiyle beyanını -bazılarının söylediği gibi-, aksine delalet eden sarih ve sahih sünnet menetmektedir. Ama cerr kıraatın nasb kıraatı açıklaması Allah Rasulü’nün (s.a.a) sünnetine uygundur.”¹⁶¹³

Daha önceki açıklamalar hatırlandığında bu sözün geçersizliği anlaşılacaktır. Çünkü burada nasb kıraatın cerr kıraat vesilesiyle beyanına engel gördüğü sünnet, Kur’an’ın sarih medlulüne aykırı ve Kur’an-ı Kerim’e muvafık rivayetlerle çatışan rivayetlerden başkası değildir. Böyle rivayetler ne kadar sarih ve sahih de olsalar muteber değildirler. Bu bir yana, Şia açısından bu rivayetlerin hiçbirinin sahihliği sabit değildir. Çünkü bu rivayetler sadece Ehl-i Sünnet’in rivayet kitaplarında geçmektedir. Buhari’nin *Kitabu’t-Tefsir*’i incelenirken değinildiği¹⁶¹⁴ ve İbn Ebi Hatem’in *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*’i incelenirken¹⁶¹⁵ açıklandığı gibi, Ehl-i Sünnet’in rivayet kitaplarındaki rivayetlerin hiçbirinin senedinin sıhhati, hatta Kur’an’dan sonra en muteber kitap gördükleri *Sahihu’l-Buhari* gibi bir kitabın bile Ehl-i Sünnet dışındakiler için ispatlanabilir değildir. Zira o rivayetlerin senedinin sahih olabilmesi, senedindeki ravilerin güvenilirliğinin kesin olmasına bağlıdır. Kitabın müellifi işte bu rivayetleri nakletmiştir ve onların güvenilir olduklarını ispatlamak için Ehl-i Sünnet’in ricâl âlimlerinin sika bulmasından başka yol görünmemektedir. Onların da güvenilir bulması da Ehl-i Sünnet dışındakiler için muteber değildir. Çünkü onların sika olup olmadıkları Ehl-i Sünnet dışındakiler için kesin değildir.

Dayanakların İlim veya İlmî Olması

Müellifin tefsir metodunu incelediğimiz şu ana dek açıklananlardan anlaşılan odur ki, her ne kadar pek çok yerde tefsirin dayanakları ilim

¹⁶¹³ Şinkıtı, *Edvau’l-Beyan*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, c. 1, s. 263.

¹⁶¹⁴ Bkz: Babaî, *Tefsir Ekolleri*, c. 1, s. 349-350.

¹⁶¹⁵ Bkz: A.g.e., 359.

(kesin bilgi) veya ilmî (muteber ve güvenilir zanni bilgi) ise de bazı yerlerde ilim ve ilmî olanların dışındaki dayanaklara da istinat edilmiştir. Onun tefsirine delalet etmeyen ayetler bu kabildendir. Mesela:

“فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”¹⁶¹⁶ ayetindeki “كَلِمَاتٍ”ı açıklamak için istinat ettiği “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ”¹⁶¹⁷ ayeti; “فَالَا رَبُّنَا ظَلَمَنَا أَنْفُسَنَا”¹⁶¹⁸ ayetinin geçici değil, sürekli evliliği beyan ettiğini savunurken istinat ettiği “وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ”¹⁶¹⁹ ayeti, “وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا”¹⁶²⁰ ayeti, “وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً”¹⁶²¹ ayeti ve geçici evliliğin haram kılındığını beyan için istinat ettiği

“إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ... فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ”¹⁶²². Yine, sâdır olmuş siyakın gerçekleşmediği yerde siyaka istinat etmesi de böyledir. Mesela Peygamber'in (s.a.a) eşleriyle ilgili ayetin tathir ayetinin kapsamına girdiğini söylemek için ayetin siyakına istinat etmesi gibi. Kur'an'a aykırı veya başka rivayetlerle çatışan rivayetlere istinat etmesi de onun ilim ve ilmî olmayan istinadına diğer örneklerdir. Senedi tahkik edip incelemeksizin, hatta sened ve kaynak bile zikretmeksizin rivayetlere istinadı da bu örnekler arasındadır. Mesela Ebubekir'in “sıddık” tanıtılması konusunda bu hataya düşmüştür.¹⁶²³

Delaletlerin Kısımlarının Dikkate Alınması

Müellif bu tefsirde ayetlere mutabık mantıklı delaletleri açıklamasına ek olarak, ibarelerin mefhum delaletlerini de zikretmiştir. Bu delaletleri dikkate alma ilkesi, tefsirin güçlü yanlarındandır. Fakat bazı yerlerde mefhum delaletini kullanmasında bazı sorunlar vardır ve tartışmaya açıktır. Mesela:

¹⁶¹⁶ Bakara 37.

¹⁶¹⁷ A'raf 23.

¹⁶¹⁸ Nisa 24.

¹⁶¹⁹ Nisa 21.

¹⁶²⁰ Nisa 4.

¹⁶²¹ Bakara 229.

¹⁶²² Mü'minin 6 ve 7.

¹⁶²³ Bkz: Şinkıtı, Edvau'l-Beyan, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 49.



- **هَذَى لِّلْمُتَّقِينَ** ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Ayetin mefhumundan, yani hitap deliliyle bilinen mefhumu muhalifinden anlaşılmaktadır ki bu Kur’an, muttaki olmayanlar için hidayet değildir.”¹⁶²⁴ Müellifin mefhumu kullanması, mevzu için hükmün sabit görülmesinden, bu hükmün mevzunun dışındakileri reddettiğinin de anlaşıldığına; usul ilminin istilahiyla, “lakap”ın mefhum taşıdığına¹⁶²⁵ dayanmaktadır. Ama usul ilminde lakabın mefhumu bulunmadığı incelenmiştir.¹⁶²⁶

- Aynı şekilde,

”قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مُّسْفُوحًا“¹⁶²⁷

(De ki: Bana vahyedilende, murdar veya [hayvanın bedeninden] dökülmüş kan... dışında yiyene yemesi haram kılınmış bir şey bulamıyorum) ayetindeki **”مسفوحاً“** (=dökülmüş) mefhumundan, hayvanın bedeninde kalmış ve dışarı akıtılmamış kanın haram olmadığı sonucunu çıkarmıştır.¹⁶²⁸ Bu çıkarım da, ihtilaflı bir konu olan ve usul ilminin muhakkiklerinin aksini ispatladığı vasfın mefhum taşıdığı varsayımına dayanmaktadır.¹⁶²⁹

Müellif, usul ilminde açıklanan iktiza delaleti, tenbih delaleti, ima, işaret delaleti gibi diğer delaletlerle ilgili olarak herhangi bir açıklama yapmamıştır. Fakat bazı ayetlerin tefsirinde zikrettiği bazı konulardan anlaşılmaktadır ki bu delaletlerin bazılarını, adlarını zikretmeksizin veya izahlarına

¹⁶²⁴ Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 51.

¹⁶²⁵ Türemiş ve vasıf kelime, sarf ilminin istilahına göre, mevsuf zikredilmeksizin me - zunun hükmü olduğu takdirde bahsin kapsamının vasfın mefhumu olduğu vasıf mı, yoksa bahsin kapsamının lakabın mefhumu olduğu lakap mı sayıldığı usul ilme âlimleri arasında ihtilaflıdır. Yukarıdaki izah, onu lakap kabul edenlerin görüşüne göre yapılmıştır. Onu vasıf kabul edenlerin görüşüne göre müellifin çıkardığı sonuç vasfın mefhumu sahip olduğunu esas almıştır. Bu ise ihtilaflıdır. Usul ilmi muhakkikleri mefhumu sahip olmadığını ispatlamışlardır. (Bkz: Aynı sayfa, dipnot 6).

¹⁶²⁶ Bkz: Ahund Horasanî, *Kifayetu'l-Usul*, s. 244 ve 245; Firuzabadî, *İnayetü'l-Usul fi Şerhi Kifayeti'l-Usul*, c. 2, s. 201-212.

¹⁶²⁷ En'am 145.

¹⁶²⁸ Bkz: Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 77.

¹⁶²⁹ Bkz: Ahund Horasanî, *Kifayetu'l-Usul*, s. 244 ve 245; Firuzabadî, *İnayetü'l-Usul fi Şerhi Kifayeti'l-Usul*, c. 2, s. 201-212.

değirmeksizin irtikaz¹⁶³⁰ olarak dikkate almıştır. Mesela “الْحَمْدُ لِلَّهِ”nin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu, Allah Teâlâ’nın kendisini sena ettiği ve bunun zımında kullarına onu bununla övmelerini emrettiği bir senadır.”¹⁶³¹ Allah’ın kullarına, kendisini överken “الْحَمْدُ لِلَّهِ”yi kullanmalarını emretmesi sadece tenbih ve ima delaleti formunda izah edilebilir. Çünkü tenbih ve ima delaleti, sözün siyakından veya taşıdığı karineden anlaşılan şeydir. Konuşan, cümleden anlaşılan ilaveten başka bir manayı ima ve tenbih de edebilir.¹⁶³² “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinde de gaip cümle olarak beyan edilmesinden anlaşıldığına göre Allah, kullarına kendini övmeyi öğretme makamındadır ve bu karine dikkate alındığında ayetten anlaşılmaktadır ki, Allah bu cümleyle övgü zımında kullarından da onu bu cümleyle övmelerini istemiştir. Dolayısıyla her ne kadar müellif, ayetin, onu tefsir ederken zikrettiği noktaya delaletine dair herhangi bir işaret göstermemişse de, tenbih delaleti yoluyla anlaşılabilecek manayı zikretmesinden, irtikazen zihninde ayetin tenbih delaletini hesaba kattığı anlaşılmaktadır. Fakat metodundaki eksiklik, **birincisi**, bu tür delaletlere çok az yer vermiş olmasıdır. **İkincisi**, bu tür delaletlerin ifade ettiği şeyi tefsirde zikrettiği yerlerde izahına değinmemesidir.

Ayetler İçin Bâtınların Zikredilmesi

Ayetlerde bâtinî manaların varlığı kesin ve inkâr edilemez bir şeydir. Fakat ayetlerin bâtinî manalarının izah edilmesinin, mutlak bâtinî ekol incelenirken açıklanmış bazı şartları ve kriterleri vardır. Müellif bu tefsirde bâtinî manaları belirtmeye girmemiştir ve bu nedenle bâtinî manaları

¹⁶³⁰ Uygulamalı olarak, apriori, pratigin ilmi dayanağı, fıkhıta haber-i vahidin delil olması. (www.wikifeqh.ir, Çev.)

¹⁶³¹ Şinkitî, *Edvau'l-Beyan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, c. 1, s. 47.

¹⁶³² Muhammed Rıza Muzaffer iktiza delaletini

“ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف و يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او لغة و عادة عليها”

cümlesiyle tarif ettikten sonra tenbih ve ima delaletini açıklarken şöyle buyurmuştur:

“وهى كالاولى فى اشتراط القصد عرفا و لكن من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته

عليها وانما سياق الكلام ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم او يستبعد عدم ارادته

(Usûlü'l-Fıkh, c. 1, s. 123).



kritere uymaksızın açıklama sorunundan masundur. Ama onun sorunu, bu kitapta ne mukaddimedede, ne de ayetlerin tefsirinde Kur'an'da bâtinî manaların bulunduğuna değinmemiş olmasıdır. Kur'an'daki bâtinî manaları inkâr edip etmediği tabii ki belli değildir, fakat bu tefsirdeki açıklamaları okuyucunun zihninde böyle bir ihtimali ortaya çıkarabilmektedir.

Tefsir Ekolleri'nin ikinci cildi burada sona eriyor. İnşaaallah üçüncü ciltte rivayet tefsirin içtihad ekolü ve tefsirleri, edebî tefsirin içtihad ekolü ve tefsirleri, ilmî tefsirin içtihad ekolü ve tefsirleri vs. incelenecektir.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

Kaynaklar

1. Ağa Necefî İsfehanî, Muhammed Taki, *Te'vilu'l-Ayati'l-Bahirat fî Fedaili'l-Itreti't-Tahire*, [tarihsiz], [basım yeri belli değil], hicri 1364.
2. Ağabozorg, Tehranî, Muhammed Muhsin, *Tabakatu A'lami's-Şia* (Nukabau'l-Beşer fi'l-Karni'r-Rabi Aşer), Meşhed: Daru'l-Murtada, hicri 1404.
3. _____, *el-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1403.
4. Ahmed Muhtar Ömer ve Abdulâl Salim Mükerrerem, *Mu'cemu'l-Kıraati'l-Kur'aniyye*, [tarihsiz]: Âlemu'l-Kütüb, 1997.
5. Ahund Horasanî, Muhammed Kazım, *Kifayetu'l-Usûl*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi, hicri 1412.
6. Âl-i İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kıraat*, el-Riyad: Mektebetu't-Tevbe, hicri 1419.
7. Ali Rıda b. Abdullah, *el-Mucella fî Tahkiki Ehadisi'l-Muhalla*, Dimeşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas, hicri 1415.
8. Ali Rıza, Mirza Muhammed ve diğerleri, *Miftahu'l-Mizan*, [basım yeri belli değil]: Merkez-i Neşr-i Ferheng-i Reca, hicri şemsi 1364.
9. Alusî, Mahmud, *Ruhu'l-Meâni*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri 1405.
10. Amid Zincanî, Abbasali, *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslâmi, hicri şemsi 1379.
11. Amidî, Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *el-İhkam fî Usuli'l-Ahkam*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri 1405.
12. Amilî, Ebulhasan, *Mir'atu'l-Envar ve Mişkatu'l-Esrar (Mukaddimetu Tefsiri'l-Burhan)*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, hicri 1419.
13. Askerî, Seyyid Murtada, *Mealimu'l-Medreseteyn*, Tehran: Müessese-i Bi'set, hicri 1412.

14. Ayyaşî, Muhammed b. Mes'ud, *Tefsiru'l-Ayyaşî ya "el-Tefsir"*, Tehran: Mektebetu'l-İlmiyye, [tarihsiz].
15. Babaî, Ali Ekber, "Bâtun-i Kur'an-i Kerim", *Ma'rifet* dergisi, sayı 26, yedinci yıl, ikinci sayı, Sonbahar 1377.
16. _____, "Pejuheşi der âye-i meveddet", *Ma'rifet* dergisi, sayı 48, onuncu yıl, sayı dokuz, Azer 1380.
17. _____, *Mekatib-i Tefsiri*, birinci cilt, Kum: Pejuheşkede-i Hovze ve Danişgah, Tehran, Simet, hicri şemsi 1381. (Tercümesi: *Tefsir Ekolleri*, birinci cilt, çev: Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul, Şubat 2014)
18. _____, ve diğerleri, *Reveşşinasi-si Tefsir-i Kur'an*, Kum: Pejuheşkede-i Hovze ve Danişgah, Tehran, Simet, hicri şemsi 1379.
19. Bağdadî, İsmail Paşa, *Hidayetu'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannıfın min Keşfi'z-Zünun*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri 1413.
20. Bahranî, Seyyid Haşim, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Hadi, hicri 1412.
21. _____, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lam, hicri 1419.
22. _____, *Gayetu'l-Meram ve Huccetu'l-Hisam*, Beyrut: Müessesetu'l-Tarihi'l-Arabi, hicri 1422.
23. Barkai, Seyyid Ebulfazl, *Tabeşi ez Kur'an*, [basım yeri belli değil], [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
24. _____, *Ahkamu'l-Kur'an*, [basım yeri belli değil]: Müessese-i Matbuati-yi Atai, [tarihsiz].
25. Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Mealimu't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, hicri 1407.
26. Bekayi, Muhammed Hasan, *Kitabname-i Bozorg-i Kur'an-i Kerim*, Tehran: Neşr-i Kible, hicri 1374.
27. Belağî, Muhammed Cevad, *Alau'r-Rahman fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
28. Bir grup âlim, *Camiu'l-Mukaddimat*, Kitabu'l-Sameddiyye, Kitabu'l-Hidaye, Tehran: İslâmiyye, hicri 1379.
29. Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Beyrut: Daru'l-Kalem, hicri 1407.
30. Burucerdî, Murtaza, *Müstenid-i Urvetu'l-Vüska*, kitabu'l-hamse, Kum: Lafzi, hicri 1364.
31. Ca'feriyan, Resül, *Seyyid Esedullah Harkani: Ruhani-yi Novgera-yi Ruzgar-i Meşrute ve Rıza Şah*, Tehran: İntişarat-i Merkez-i İsnad-i İnkılab-i İslâmi, hicri şemsi 1382.
32. Cemaatu min Esatizetü'l-Edebî'l-Arabi, *Muğni'l-Edib*, Kum: Merkez-i Modiriyet-i Hovze-i İlmiyye-yi Kum, [tarihsiz].

33. Cevad Amulî, Abdullah, *Tesnim*, Kum: Merkez-i Neşr-i İsra, hicri şemsi 1380.
34. _____, *Tefsir-i Mevzui-yi Kur'an-i Kerim (Kur'an der Kur'an)*, Kum: Merkez-i Neşr-i Ferhengi-yi Reca, hicri şemsi 1372.
35. _____, *Sire-i Tefsiri-yi Allame Tabatabai, Şinahname-i Allame Tabatabai, Mecmua-i Makalat*, Kum: Defter-i Tanzim ve Neşr-i Asar-i Allame Tabatabai, [tarihsiz].
36. Cevherî, İsmail b. Hammad, *el-Sihah Tacî'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
37. Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevakıf*, Kum: İntişaratu'l-Şerifi'r-Radiy, hicri 1412.
38. Davudî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabatakatu'l-Müfessirin*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [tarihsiz].
39. Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri 1411.
40. Ebu Nuaym el-İsfehani, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliya*, [tarihsiz]: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
41. Ebu Reyze, Mahmud, *Edvau Ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, [tarihsiz]: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, [tarihsiz].
42. Ebu'l-Fütuh Razî, Hüseyin b. Ali, *Ravdu'l-Cinan ve Ruhû'l-Cinan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Meşhed: Bunyad-i Pejuheşhâ-yi İslâmî Astan-i Kuds-i Rezevî, hicri şemsi 1378.
43. Ebu'l-Fütuh Razî, Hüseyin b. Ali, *Tefsir-i Ebulfütuh Razi*, Tehran: Çaphane-i Muhammed Hasan İlmi, hicri şemsi 1334.
44. Emin, Seyyid, Muhsin, *A'yanu's-Şia*, Beyrut: Daru't-Tearif, hicri 1403.
45. Eminî, Abdülhüseyin Ahmed, *el-Gadir*, Tehran: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, hicri 1366.
46. Enis İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, [tarihsiz]: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, hicri 1408.
47. Ensarî, Murtaza, *Feraidu'l-Usûl*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, [tarihsiz].
48. Erbilî, Ali b. İsa, *Keşfu'l-Ğamme fi Ma'rifeti'l-Eimme (a.s)*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1405.
49. Erdebilî, Ahmed b. Muhammed, *Zubdetu'l-Beyan fi Ahkami'l-Kur'an*, Tehran: el-Mektebetu'l-Murtadaviyye li-İhyai'l-Asari'l-Ca'feriyye, [tarihsiz].
50. Fahru Razî, Muhammed b. Ömer, *el-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
51. Farisî, Ali b. Belban, *el-İhsan bi-Tertibi Sahihi İbn Hibban*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri 1407.
52. Fazıl Lenkeranî, Muhammed, *Medhelu't-Tefsir*, Tahran: Matbaatu'l-Haydari, hicri 1396.



53. Fazıl Mikdad, Mikdad b. Abdullah, *Kenzu'l-İrfan fi Fıkhi'l-Kur'an*, Tehran: el-Mektebetu'l-Murtadaviyye li-İhyai'l-Asari'l-Ca'feriyye, [tarihsiz].
54. Ferahidî, Halil b. Ahmed, *Tertibu Kitabi'l-Ayn*, Kum: Usve, hicri 1414.
55. Feyyaz, Muhammed İshak, *Muhadarat fi Usûli'l-Fıkh (Ayetullah Ho'nin -rahimehullah- usûl dersi notları)*, Kum: Daru'l-Hadi, hicri 1410.
56. Feyyumî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbahu'l-Münir*, Kahire: el-Matbaatu'l-Emiriyye, 1982.
57. Feyz Kaşanî, Molla Muhsin, *Tefsiru's-Safi*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, [tarihsiz].
58. Firuzabadî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
59. Fûruzanfer, Bediüzzaman, *Terceme-i Risale-i Kuşeyriyye*, Tehran: Bungah-i Terceme ve Neşr-i Kitab, hicri şemsi 1345.
60. Gazalî, Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Kalem, [tarihsiz].
61. _____, *el-Müstesfa min İlm'l-Usûl*, Beyrut: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
62. Gulamî, Ferecullah, Kitabşinasi-yi Garibu'l-Kur'an, *Beyyinat* dergisi, sayı 7, 8, ikinci yıl, Sonbahar hicri şemsi 1374, sayı 3, s. 184-195 ve Kış, aynı yıl, s. 170, 182.
63. Hac Halife, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zünun*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri 1413.
64. Hakim Haskanî, Ubeydullah b. Abdullah, *Şevahidu't-Tenzil*, Tehran: Müessesetu't-Tab ve'n-Neşri't-Tabia li-Vezareti's-Sakafe ve'l-İrşadi'l-İslâmi, hicri 1411.
65. Hakim Nişaburî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
66. Halhalî, Seyyid Rıza, *el-Mu'temed fi Şerhi'l-Menasik* (Ayetullah Ho'nin -rahimehullah- ders notları), Kum: Lafzi, hicri 1410.
67. Hansarî, Muhammed Bakır, *Ravdatu'l-Cennat*, Kum: İsmailiyyan, hicri 1391.
68. Harzemî, Muvaffak b. Ahmed, *Maktele'l-Hüseyn (a.s)*, Kum: Envaru'l-Hüda, hicri 1418.
69. Haşimzade, Muhammed Ali, "Kitabşinaht-i el-Mizan", *Faslname-i Pejuheşhâ-yi Kur'ani*, sayı 9-10, Bahar ve Yaz, hicri şemsi 1376.
70. _____, "Kitabşinasi-yi el-Mizan ve Allame Tabatabaî", *Faslname-i Beyyinat*, sayı 34, dokuzuncu yıl, Yaz hicri şemsi 1381, sayı 2.
71. Hatib Bağdadî, Ahmed b. Ali, *Tarih-i Bağdad*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l, [tarihsiz].
72. Hatib, Abdulkерim, *el-Tefsiru'l-Kur'ani li'l-Kur'an*, [tarihsiz], Daru'l-Fikri'l-Arabi, [tarihsiz].
73. Heysemî, Ali b. Ebibekr, *Mu'cemu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fuad*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabi, hicri 1402.

74. Hilli, Hasan b. Yusuf, *Ricâlu'l-Allameti'l-Hilli*, Kum: Menşuratu'r-Rady, hicri 1402.
75. _____, *Keşfu'l-Yakin fi Fedaili Emiri'l-Mu'minin (a.s)*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslâmi, hicri 1415.
76. _____, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, Kum: Daru'l-Hicre, hicri 1414.
77. Hindî, Muttaki b. Hisamuddin, *Kenzu'l-Ummal*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri 1409.
78. Hoî, Mirza Habibullah, *Minhacu'l-Berae fi Şerhi Nehci'l-Belaga*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, [tarihsiz].
79. Hoî, Seyyid Ebu'l-Kasım, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'z-Zehra, hicri 1408.
80. _____, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, Beyrut: [tarihsiz], hicri 1403.
81. Hudayyer, Cafer, *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an inde'l-Allame el-Tabatabai*, Kum: Daru'l-Kur'an, hicri 1411.
82. Huveyzî, Abd Ali b. Cumua, *Tefsiru Nuru's-Sakaleyn*, Kum: Müessese-i İsmailiyyan, hicri 1412.
83. Hüccetî, Seyyid Muhammed Bakır, *Pejuheşi der Tarih-i Kur'an-i Kerim*, Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmi, hicri 1373.
84. Hürri Amulî, Muhammed b. el-Hasan, *Vesailu's-Şia*, Tehran: Mektebetu'l-İslâmiyye, [tarihsiz].
85. Hüseyinî Firuzabadi, Seyyid Murtaza, *İnayetü'l-Usûl fi Şerhi Kifayeti'l-Usûl*, Kum: İntişarat-i Firuzabadi, hicri 1410.
86. _____, *Fedailu'l-Hamse mine's-Sıhahi's-Sitte ve gayriha*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami li'l-Matbuat, hicri 1402.
87. Hüseyinî Tahranî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Mihr-i Taban*, [basım yeri belli değil]: İntişarat-i Bakırululum, [tarihsiz].
88. Hüseyinî, Esterabadî, Seyyid Şerifuddin Ali, *Te'vilu'l-Ayati'z-Zahire*, Kum: Camia-i Müderrisin, hicri 1409.
89. Hüseyinî, Seyyid Ahmed, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Hatti-yi Kitaphane-i Umumi-yi Ayetullah Necefi Mer'eşi*, Kum: Kitaphane-i Ayetullah Mer'eşi, hicri şemsi 1368.
90. Irakî, Ağa Ziyauddin, *Nihayetu'l-Efkar*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi, hicri 1414.
91. İsfahanî, Muhammed Hüseyin, *Nihayetu'd-Diraye*, Kum: Müessesetu Âl-i Beyt (a.s) li-İhyâit-Turas, hicri 1414.
92. İbn Arabî, Muhyiddin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut: Daru'l-Endülüs, [tarihsiz].
93. _____, *Rahmetun mine'r-Rahman fi Tefsir ve İşarati'l-Kur'an*, tahkik ve derleme Mahmud, Mahmud Garab, Dimeşk: [basım yeri yok], hicri 1410.
94. İbn Asakir, Ali b. el-Hüseyin, *Tarihu Medineti Dimeşk*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri 1417.



95. İbn Batrik, Yahya b. el-Hasan, *el-Umde*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi el-Tabia el-Camiati'l-Müderresin, hicri 1407.
96. _____, *Hasaisu'l-Vahyi'l-Mûbin*, [tarihsiz]: Menşuratu Matbaa Vezaretu'l-İrşadi'l-İslâmi, hicri 1406.
97. İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed Dimeşki, *el-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşer*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri 1418.
98. İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri 1409.
99. İbn Esir, Ali b. Muhammed, *Üsdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
100. İbn Esir, Mübarek b. Muhammed, *el-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri 1399.
101. İbn Faris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, [tarihsiz].
102. İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut: Daru Sadr, [tarihsiz].
103. İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri 1405.
104. _____, *el-Muhalla*, Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, [tarihsiz].
105. İbn Hişam, Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebib*, Kum: Mektebetu Ayetillah Mer'esi el-Necefi, hicri 1404.
106. İbn İdris, Muhammed b. Mansur, *Kitabu's-Serair*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi, [tarihsiz].
107. İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut: Daru İhyai't-Turas, hicri 1408.
108. _____, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (Tefsir-i İbn Kesir), Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri 1407.
109. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilal, hicri 1411.
110. İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru İhyai't-Turas, hicri 1408.
111. İbn Meğazili, Ali b. Muhammed, *Menakıbu Emirilmuminin Ali b. Ebi Talib (a.s)*, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, [tarihsiz].
112. İbn Şehraşub, Muhammed, *Menakıbu Âl-i Ebi Talib*, Kum: el-Matbaatu'l-İlmiyye, [tarihsiz].
113. İb, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Beyrut: Daru'n-Nefais, hicri 1414.
114. İrevani, Mirza Ali, *Nihayetu'n-Nihaye fi Şerhi'l-Kifaye*, Kum: Mektebetu'l-A'lami'l-İslâmi, hicri şemsî 1370.
115. İyazi, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirun Hayatuhum ve Menhecehum*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslâmi, hicri 1414.

116. Kadı, Ebu Hanife Nu'man b. Muhammed, *Te'vilu'd-Deaim*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1415.
117. _____, *Deaimu'l-İslâm*, Kahire: Daru'l-Mearif, hicri 1382.
118. Kunduzî, Süleyman b. İbrahim, *Yenabiu'l-Mevedde*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, [tarihsiz].
119. Kasimî, Muhammed Cemaluddin, *Kavaidu't-Tahdis*, Beyrut: Daru'l-Kütübîl-İlmiyye, [tarihsiz].
120. Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
121. Kubadiyanî, Mervezi, Nasır b. Hüsrev, *Vech-i Din*, Tehran: Kitabhane-i Tahuri, hicri şemsi 1364.
122. Kufî, Furat b. İbrahim, *Tefsiru Furati'l-Kufî*, Tehran: [yayıncı belli değil], hicri 1410.
123. Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *Usûlü'l-Kâfi*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1413.
124. _____, *Ravdatu'l-Kâfi*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1413.
125. _____, *Füruu'l-Kâfi*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1413.
126. Kummî Şirazî, Muhammed Tahir, *el-Erbain fi İmame'ti'l-Eimmeti't-Tahirin*, [basım yeri belli değil]: Matbaatu Emir, hicri 1418.
127. Kummî, Abbas, *Elkeni ve'l-Elkab*, Kum: İntişarat-i Bidar, hicri 1357.
128. _____, *Sefinetu'l-Bihar*, [basım yeri belli değil]: [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
129. Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, Beyrut: Daru's-Sürur, hicri 1411.
130. Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kütübîl-İlmiyye, hicri 1408.
131. Lecnetu't-Tahkik fi Mes'eleti'l-İmame, Medresetu'l-İmami Bakırî'l-Ulum [aleyhisselâm), Kitabullah ve Ehlu'l-Beyti (a.s) , Kum: Delil-i Ma, hicri 1422.
132. Ma'rifet, Muhammed Hâdî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbi'l-Kaşib*, Meşhed: el-Camiatu'l-Radaviyye, hicri 1418.
133. _____, *el-Temhid fi Ulumi'l-Kur'an*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, hicri 1415.
134. _____, *Tahrifnapeziri-yi Kur'an*, Ali Nasrî'nin tercümesi, Tehran: Simet, hicri şemsi 1379.
135. _____, "Kitabhâ-yi Asmânî", tercüme, tefsir, tevil..., *Keyhan-i Ferhengi*, ardışık sayı, 107, 108, onuncu yıl, İsfend 72, sayı 12 ve onbirinci sayı, Ferverdî 73, sayı 1.
136. Mahbub, Mahmud ve Feramurz Baveri, *Geytişnasi*, Tehran: Müessesesi-i Geytişnasi, hicri şemsi 1362.



137. Mahmud el-Garab, Mahmud, *el-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin el-Arabi Tercemetu Hayatihi min Kelâmihi*, Dimeşk: Matbaatu Nasr, 1369.
138. Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Beyrut: Daru'l-Ceyl, Daru'l-Mağrib, Daru'l-Afaki'l-Cedide, [tarihsiz].
139. Mamekanî, Abdullah, *Mikbasu'l-Hidaye fi Ulumi'd-Diraye*, Beyrut: Müessesetu'l-Âli'l-Beyt li-İhyai't-Turas, hicri 1411.
140. Meclisi, Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envar*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri 1403.
141. _____, *Mir'atu'l-Ukul*, Tehran: Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, hicri şemsi 1363.
142. Meşhedî, Muhammed b. Muhammed Rıda, *Kenzu'd-Dekaik ve Bahru'l-Garaib*, Tahran: Vezaret-i İrşad, hicri 1411.
143. Meybedî, Ebulfazl Reşididdin, *Keşfu'l-Esrar ve İddetu'l-Ebrar*, Tehran: İntişarat-i Emir Kebir, hicri şemsi 1371.
144. Milanî, Seyyid Ali Hüseyinî, *el-Tahkik fi Nefyi't-Tahrif ani'l-Kur'ani's-Şerif*, Kum: el-Şerifu'r-Radıy, hicri 1417.
145. Milanî, Seyyid Muhammed Hâdî, *Kadetuna keyfe Na'rufulhum*, Beyrut: Müessese-i Vefa, hicri 1407.
146. Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Rah ve Rahnumaşinasi*, Kum: Müessese-i Amuzeşi ve 145. Pejuheşi-yi İmam Humeyni, hicri şemsi 1376.
147. _____, *Soheni Piramun-i Şahsiyyet-i Üstad Allame Tabatabaî*, Yadname-i Mufessir-i Kebir, Kum: İntişarat-i Şafak, hicri şemsi 1361.
148. Muğniyye, Muhammed Cevad, *el-Tefsiru'l-Kaşif*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, üçüncü baskı, 1981.
149. Muhakkik Hillî, Cafer b. Hasan, *Meâricu'l-Usûl*, Kum: Müessesetu'l-Âli'l-Beyt hicri 1403.
150. Muin, Muhammed, *Ferheng-i Muin*, Tehran: Çaphane-i Sipehr, hicri şemsi 1371.
151. Musevî Hemedanî, Seyyid Muhammed Bakır, *Terceme-i Tefsiru'l-Mizan*, Kum: İntişarat-i İslâmi vabeste be Camia-i Müderrisin-i Hovze-i İlmiyye-yi Kum, [tarihsiz].
152. Muzaffer, Muhammed Hasan, *Delailu's-Sıdk*, Kum: Menşuratu Mektebe Basireti, hicri şemsi 1395.
153. Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, Kum: Defter-i Tebligat-i İslâmi, hicri şemsi 1370.
154. Müderris Tebrizî, Muhammed Ali, *Reyhanetu'l-Edeb der Şerh-i Ahval ve Asar*, Tehran: İntişarat-i Hayyam, hicri şemsi 1374.
155. Müessese-i Pejuheşi-yi Hovze ve Danişgah, *Ayine-i Mihr*, Kum: Daru't-Tefsir (İsmailiyyan), hicri şemsi 1380.

156. Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İrşad*, Muhammed Bakır Saidi Horasanî'nin tercümesiyle, Tehran: Kitabfuruşî-yi İslâmî, hicri şemsi 1376.
157. Necefî, Muhammed Hasan, *Cevahiru'l-Kelâm*, Tehran: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, hicri şemsi 1342.
158. Nehhas, Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kur'an*, Beyrut: Alemu'l-Kütüb ve Mektebetu'n-Nahdati'l-Arabiyye, hicri 1409.
159. Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Furuku's-Şia*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1404.
160. Nişaburî, Hasan b. Muhammed, *Şerhu'n-Nazzam*, Tehran: İntişarat-i İlmiyye-i İslâmiyye, [tarihsiz].
161. Nişaburî, Muhammed b. Fetal, *Ravdatu'l-Vaizin*, Kum: Menşuratu'r-Rady, [tarihsiz].
162. Nişaburî, Müslim b. Huccac, *Sahihu Müslim*, Beyrut: Müessesetu İzzeddin, hicri 1407.
163. Nuri Tabersî, Mirza Hüseyin, *Müstedreku'l-Vesail*, Kum: Müessese-i İsmailiyan, Çap-i Haceri, [tarihsiz].
164. Purcevadî, Nasrullah, *Mecmua-i Asar-i Abdurrahman Sülemi*, Tehran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, hicri şemsi 1369.
165. Razavî, Seyyid Murtada, *el-Burhan ala Ademi Tahrifi'l-Kur'an*, Beyrut: el-İrşad, hicri 1411.
166. Ragıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Tehran: el-Mektebetu'l-Murtadaviyye, [tarihsiz]. Recebi, Mahmud, *Kur'anşinasi (Üstad Muhammed Taki Misbah Yazdî'nin dersleri)*, Kum: İntişarat-i İslâmî vabeste be Camia-i Müderrisin-i Hovzei İlmiyye-yi Kum, hicri şemsi 1376.
167. Razî Necefî İsfahanî, Muhammed Taki, *Hidayetu'l-Müstersîdin*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, hicri 1421.
168. Recebî, Mahmud, *Kur'anşinasi (Üstad Muhammed Taki Misbah Yazdî'nin dersleri)*, Kum: İntişarat-i İslâmî vabeste be Camia-i Müderrisin-i Hovzei İlmiyye-yi Kum, hicri şemsi 1376.
169. Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim el-Şehir bi-Tefsiri'l-Menar*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife [tarihsiz].
170. Sadıkî, Muhammed, *el-Furkan fî Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Kum: Matbaatu Emir, 171. Tehran: İntişarat-i Ferheng-i İslâmî, hicri 1406.
172. _____, "Kur'an Tenha Mi'yar der Tefsir", *Beyyinat*, sayı 30, sekizinci yıl, sayı 2, s. 96-115.
173. _____, Goftegu ba Üstad Doktor Muhammed Sadıkî, *Pejuheşhâ-yi Kur'ani*, sayı 9 (yaz hicri şemsi 1376), s. 284-306.
174. Sadr, Seyyid Hasan, *Tekmiletu Emeli'l-Amal*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşî'n-Necefî, hicri 1406.
175. Sadr, Seyyid, Muhammed Bakır, *Durus fî Ulumi'l-Usûli'l-Halkati'l-Ula*, Kum: Daru's-Sakaleyn, hicri 1420.



176. Saduk, Muhammed b. Ali, *el-Tevhid*, Kum: Camia-i Müderrisin, [tarihsiz].
177. _____, *el-Hisal*, Ali Ekber Gaffari'nin tashih ve talikiyle, Kum: Camia-i Müderrisin, hicri 1403.
178. _____, *Kemaluddin*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, [tarihsiz].
179. _____, *Meani'l-Ahbar*, Kum: Camia-i Müderrisin, hicri şemsi 1361.
180. _____, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1413.
181. Saffar, Muhammed b. Hasan, *Besairu'd-Derecat*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'esi'n-Necefi, hicri 1404.
182. Safipur, Abdulkarim, *Muntehe'l-Ereb*, İntişarat-i Kitabhane-i Senai, [tarihsiz].
183. San'ani, Abdurrezzak, *el-Musannef*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmi, hicri 1403.
184. Seyyid Murtada İlmülhüda, Ali b. Hüseyin, *el-Zeria ila Usüli's-Seria*, tashih: Ebulkasım Gerci, Tehran: İntişarat-i Danişgah-i Tehran, hicri şemsi 1363.
185. Seyyid Rady, Muhammed b. Hüseyin, *Nehcu'l-Belaga*, Feyzulİslâm tercümesi, Tehran: İntişarat-i Feyzulİslâm, hicri şemsi 1368.
186. _____, *Nehcu'l-Belaga*, tahkik: Subhi Salih, Kum: Merkez-i Berresihâ-yi İslâmi, hicri 1390.
187. Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, Arapça tercümesi: Muhammed Fehmi Hicazi, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'esi, hicri 1412.
188. Subhanî, Cafer, *Tarihu'l-İsmailiyye*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri 1419.
189. _____, *Tefsir-i Sahih-i Ayat-i Müşkile*, Kum: Müessese-i İmam Sadık (a.s) , hicri şemsi 1371.
190. _____, *Nazari ve Gozeri ber Zindegani-yi Üstad Allame Tabatabaî*, Yadname-i Müfessir-i Kebir, Kum: İntişarat-i Şafak, hicri şemsi 1361.
191. Suyutî, Celaleddin, Abdurrahman, *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İbn Kesir, hicri 1407.
192. _____, *el-Behcetü'l-Merdiyye*, Kum: Daru'l-Hikme, hicri 1413.
193. _____, *el-Dürrü'l-Mensur*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri 1421.
194. _____, *Tabakatu'l-Müfessirin*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [tarihsiz].
195. Sübkî, Abdulvahhab, *el-Tabakatu's-Safiiyyeti'l-Kübra*, Kahire: İhyau'l-Kütübî'l-Arabiyye, [tarihsiz].
196. Sülemî, Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tefsiru's-Sülemi ve hüve Hakaiku't-Tefsir*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri 1421.
197. _____, *Ziyadatu Hakaiki't-Tefsir*, Beyrut: Daru'l-Meşnk, 1995.
198. Şafii, Muhammed b. İdris, *İhtilafu'l-Hadis*, (kitabu'l-müsned), [basım yeri belli değil], [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
199. _____, *el-Ümm*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].

200. Şakir, Muhammed Kazım, *Reveşhâ-yi Te'vil-i Kur'an*, Kum: Defter-i Tebligat-i İslâmi-yi Hovze-i İlmiyye-yi Kum, hicri şemsi 1376.
201. Şehid-i Sani, Zeynuddin, *el-Diraye fi İlmi Mustalihi'l-Hadis*, Kum: Mektebetu'l-Müfid, [tarihsiz].
202. Şinkitî, Muhammed Emin, *Edvau'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri 1417.
203. _____, *Edvau'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri 1417.
204. Şirvanî, Mevla Haydar Ali, *Menakıbu Ehli'l-Beyt*, [basım yeri belli değil], Matbaatu Menşurati'l-İslâmiyye, hicri 1412.
205. Şüsterî, Seyyid Nurullah, *İhkaku'l-Hak*, Kum: Menşuratu Mektebeti Ayetillahi'l-Mer'eşi, [tarihsiz].
206. _____, *Mecalisu'l-Mü'minin*, Tehran: İntişaratu'l-İslâmiyye, hicri şemsi 1377.
207. Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum: Camia-i Müderrisin, [tarihsiz].
208. _____, *Haşiyetu'l-Kifaye*, [basım yeri belli değil]: Bunyad-i İlmi ve Fikri-yi Allame Tabatabaî, [tarihsiz].
209. _____, *Kur'an der İslâm*, Tahrân: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, hicri şemsi 1370.
210. Tabatabaî, Seyyid Muhammed Kazım, *el-Urvetu'l-Vüska*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, hicri 1409.
211. Tabatabaî, Seyyid Muhammed Rıza, *Sarf-i Sade*, Kum: Neşriyye-i Şomare-i Yek-i Medrese-i Muntazırıyye, [tarihsiz].
212. Tabatabaî, Seyyid Mustafa, *Ferheng-i Novin*, İntişarat-i İslâmiyye, hicri şemsi 1363.
213. Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, hicri 1409.
214. Tabersî, Ahmed b. Ali b. Ebi Talib, *el-İhticac*, Necef: Menşuratu Dari'n-Nu'man, hicri 1386.
215. Tabersî, Fadl b. Hasan, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tahrân: Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, [tarihsiz].
216. Tahavî, Ahmed b. Muhammed, *Müşkilu'l-Asar*, Haydarabad Deken Hindistan: Dairetulmaarifun-Nizamiyye, hicri şemsi 1333.
217. Tarihi, Fahrüddin b. Muhammed Ali, *Mecmeu'l-Bahreyn*, [basım yeri belli değil], Mektebu Neşri's-Sakafeti'l-İslâmiyye, hicri şemsi 1367.
218. Tayyib, Seyyir Abdülhüseyin, *Etibu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tehran: Kitabfuruşi-yi İslâmi, [tarihsiz].
219. Tebrizî, Gerevi, Mirza Ali, *el-Tenkîh fi Şerhi'l-Urvetu'l-Vüska* (Ayetullah Ho'nin -rahimehullah- fıkıh dersi notları-), Kum: Müessese-i Ensariyan, hicri 1417.



220. Tecلیل, Ebu Talib, *Mu'cemu's-Sikat*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi el-Tabia li-Cemaati'l-Müderresin, hicri 1404.
221. Tehanevî, Muhammed Ali, *Mevsuatu Keşşaf Istilahatu'l-Fünun ve'l-Ulum*, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
222. Tusî, Muhammed b. Hasan, *Tehzibu'l-Ahkam*, Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, hicri şemsi 1365.
223. _____, *Ricâlu't-Tusî*, Necef: Menşuratu'l-Mektebeti ve'l-Matbaati'l-Haydariyye, hicri 1380.
224. _____, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [tarihsiz].
225. _____, *İddetu'l-Usûl ve Bezilehu'l-Haşıyeti'l-Haliliyye*, Halil b. Gazemi Kazvinî, [basım yeri belli değil]: Müessesetu Âli'l-Beyt (a.s) , hicri 1403.
226. Üstadî, Rıza, *Aşınayı ba Tefasir-i Kur'an-i Mecid ve Müfessiran*, Kum: Müessesesi-i der Rah-i Hak, hicri şemsi 1377.
227. Vaiz Hüseyinî Behsudî, Muhammed Sürur, *Misbahu'l-Usûl (Ayetullah Hoî'nin ders notları)*, Kum: Mektebetu'd-Daveri, hicri 1409.
228. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Seyru A'lamî'n-Nubela*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri 1410.
229. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, [basım yeri belli değil], [yayıncı belli değil], [tarihsiz].
230. _____, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [tarihsiz].
231. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
232. _____, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, hicri 1407.
233. Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan*, Beyrut: Daru'l-Fıkr, hicri 1408.
234. Zerkelî, Hayruddin, *el-A'lamu Kamusi Teracimi'l-Eşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisa...*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1992.
235. Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].
236. Zey'ur, Ali, *el-Tefsiru's-Sufi fi'l-Kur'an inde's-Sadık (a.s)* , Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1979.
237. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin (a.s) , *Garibu'l-Kur'an*, Tahkiku Muhammed Cevad 235. Hüseyin Celali, Kum: Merkezi'n-Neşri't-Tabi li-Mektebi'l-A'lamî'l-İslâmî, hicri 1418=şemsi 1376.

Üstad Ali Ekber BABAÎ

TEFSİR EKOLLERİ

Kur'an-ı Kerim'i tefsirde yardım alınabilecek kaynaklardan biri, muhtelif metotlarla ayetleri tefsir etmeye koyulmuş çok sayıda tefsir kitabıdır. Açıktır ki bu tefsirlerden her birinin özelliklerinin bilinmesi ve onların müelliflerinin tefsir metodu ve ekolünün sıhhat ve sağlamlığının incelenmesi, bu kaynaklardan doğru yararlanmada ve eski müfessirlerin tecrübe ve hatalarından ders çıkarmada oldukça faydalıdır.

Bu kitapta tefsir için yararlı bu malumatı temin etmede, şimdiye dek Kur'an'ın nasıl tefsir edileceği hakkında serdedilmiş muhtelif görüşler ve bu esasa göre telif ve tedvin edilmiş tefsirler Tefsir Ekol-leri adı altında izah edilip incelenmekte; her birinin incelenmesinin ardından, o okula göre veya ondan etkilenererek yazılmış bazı ünlü tefsirler tanıtılmakta; bunların tefsir metodu, kimilerinde genel hatlarıyla, içtihadi tefsirlerin birçoğunda ise tafsilatlı incelenmekte ve değerlendirilmektedir.

Tefsir Ekol-leri'nin bu cildinde, önceki cildin devamı niteliğinde şu konulara değinilecektir:

Mutlak rivayet ekolü ve tefsirleri

Mutlak bâtinî ekol ve tefsirleri

İçtihadi ekol ve kısımları

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü ve tefsirleri.

