

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ABDULKERİM EL-HATİB'İN
'ET-TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNÎ Lİ'L-KUR'ÂN'
ADLI ESERİ VE TEFSİR ANLAYIŞI

İshak DOĞAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK

KONYA - 2014

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	İshak DOĞAN		
	Numarası	038106021008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK		
Tezin Adı	ABDULKERİM EL-HATİB'İN ' <i>ET-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân</i> ' ADLI ESERİ VE TEFSİR ANLAYIŞI			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

İshak DOĞAN

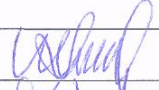
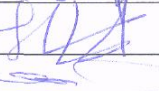



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	İshak DOĞAN		
	Numarası	038106021008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK		
Tezin Adı	ABDULKERİM EL-HATİB'İN 'ET-TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNÎ Lİ'L-KUR'ÂN' ADLI ESERİ VE TEFSİR ANLAYIŞI			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Abdulkarim el-Hatib'in 'et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an' Adlı Eseri ve Tefsir Anlayışı başlıklı bu çalışma 23/12/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	M. Sait ŞİMŞEK	
2	Doç. Dr.	Harcun ÖZMİŞ	
3	Yrd. Doç. Dr.	Ali ÖZGÜR	

ÖNSÖZ

23 yılda nâzil olan Kur'an'ı anlama çabaları, yüzyıllardır devam etmektedir. Hadis ve sünneti, Kur'an'ın bir tefsiri olarak yorumladığımızda, tarih boyunca anlaşılması için en çok çaba gösterilen ve bu uğurda çalışma yapılan eserin Kur'an-ı Kerim olduğunu görürüz.

Asr-ı saadet ve dört halife döneminde, müslümanların yaşadığı hayatın günümüze oranla daha durağan oluşu, kültürel baskılar altında olmamaları ya da ilk dönem müslümanlarının Kur'an'a şüphe taşımayan ve yaşanılması gereken bir kitap olarak yaklaşmaları, Kur'an'ı anlama noktasında sadece hadisler ve lugavî açıklamalarla yetinmelerine neden olmuştur.

Daha sonra İslam dünyasının fetihlere başlaması ve günümüze kadar gittikçe artan hızlı değişim, beraberinde Kur'an'ın yeniden anlaşılmasını gerekli kılmıştır. Son yüzyıllarda, İslam dünyasının Batı karşısındaki yenilgisine, ilim ve fikir adamlarınca 'öze dönüş' hareketi ile cevap verilmeye çalışıldı. 'Öze dönüş' hareketi, Kur'an ve sünnete, sahabe ve selefın yaklaştığı bir metodla yaklaştırmaya, İslam düşüncesini israilî rivayetler ve gereksiz açıklamalardan arındırmaya çalışmıştır.

Bu yönüyle tefsir literatüründe tefsirin birinci kaynağı olarak Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri her zaman önemini korumuştur. Özellikle son yüzyılda daha arı ve duru bir İslam düşüncesinin yeniden oluşturulması için Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri vurgulanmış, bu alanda çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Şinkitî'nin *'Edvau'l-Beyân fî İdahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an'* ve Abdulkerim el-Hatîb'in, *'et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an'* adlı tefsirleri bu iddiayla ortaya çıkan çalışmalar arasındadır.

Kimi araştırmacılar tarafından Abdulkerim el-Hatîb'in tefsiri, ismiyle müsemma olarak kabul edilmese de, biz, özellikle farklı yorumları, açıklamaları ve metodolojisi ile Kur'an araştırmacılarının kendisinden faydalanacağı yönlerinin olabileceği düşüncesiyle bu eseri inceledik.

Hacimli bir eser olmasına rağmen el-Hatîb'in tefsiri, İslam ve Arap dünyasında neredeyse tanınmamaktadır. Özellikle Arap dünyasının felsefeye uzak duruşu ve müellifin de felsefeci olması, kanaatimizce eserin gündeme gelmesine engel olmuştur. Her ne kadar müfessirin izlediği metod, tefsir ekollerinden herhangi biri bağlamında değerlendirilemese de, biz, ortaya koymuş olduğu çabanın takdir edilmesi, artıları ve eksilerinin değerlendirilmesi taraftarıyız.

Sonuç olarak Kur'an'ı temel alan her çalışmanın, az ya da çok olsun İslam düşünce dünyasına, tefsir literatürüne ve Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağına inanıyoruz. Bu düşünceden hareketle, el-Hatîb'in tefsirini çeşitli açılardan incelemeye çalıştık.

Bu tez çalışmamızda, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir metodunu izlediğini iddia eden Abdulkerim el-Hatîb'in, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı 16 ciltten oluşan tefsirini ve tefsir anlayışını üç ana bölümde inceledik.

Giriş, araştırmanın önemi, amacı, metodu ile el-Hatîb'in doğumu, ilmî ve sosyal hayatı ile eserlerini içermektedir.

Birinci bölümde, Abdulkerim el-Hatîb'in tefsiri ve tefsir metodunu ele aldık. Bu tefsiri yazma nedenini, metodunu, Kur'an-ı Kerim hakkındaki genel düşüncelerini, tefsir kaynaklarını inceledik. Ardından, fıkıh, kıraat ve dil açısından tefsirinin özelliklerini ortaya koymaya çalıştık. Abdulkerim el-Hatîb'in tefsirine yönelik eleştirileri, fikir hayatımıza ve çağdaş tefsir çalışmalarına katkılarını araştırdık.

İkinci bölümde, tefsirin rivayet ve dirayet açısından özelliklerini inceledik. Kur'an'ı Kur'anla, sünnetle, sahabe sözüyle tefsirini, tefsirinde şiirle istişhadda bulunmasını ve israiliyata karşı tutumunu örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Yine, artık kelâmî konulardan kabul edilen istiva, ru'yetullah, isra ve mirac konusundaki görüşlerini de, tefsirini temel alarak inceledik.

Üçüncü ve son bölümde, Abdulkerim el-Hatîb'in, Kur'an ilimleri hakkındaki çeşitli görüşlerini mercek altına aldık. Tefsir ve te'vil, sünnet-i nebevînin vahiy olup olmaması, nasih-mensûh, muhkem ve müteşabih, huruf-u mukattaa, Kur'an kıssaları, tekraru'l-Kur'an, münasebatu'l-Kur'an, i'cazu'l-Kur'an ve esbab-ı nüzûl hakkındaki düşüncelerini aktardık.

Tez konusunun belirlenmesinde, içeriğin planlanması ve programlanmasında gerekli teknik bilgileri benden esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. M. Sait Şimşek'e ve diğer hocalarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

İshak DOĞAN

Konya/2014

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	I
YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	VII
ÖZET	IX
ABSTRACT	X
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN METODU.....	3
3. ABDÜLKERİM EL HATİB'İN HAYATI.....	3
4. ESERLERİ.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDULKERİM EL-HATİB'İN TEFSİRİ VE TEFSİR METODU

1.1. Abdulkerim el-Hatîb'in Tefsiri Yazış Gayesi.....	10
1.2. Metodu.....	12
1.3. Kur'an-ı Kerim Hakkındaki Genel Düşünceleri	20
1.4. Tefsir Kaynakları.....	23
1.5. Fıkıh Açısından Tefsirin Özelliği.....	25
1.5.1. Kısasta Eşitlik Konusu	27
1.5.2. Kur'an'a Abdestsiz Dokunmak	30
1.6. Kıraat Açısından Tefsirin Özelliği	32
1.7. Dil Açısından Tefsirin Özelliği.....	36
1.8. Abdulkerim el-Hatîb'in Tefsirine Yönelik Eleştiriler	38
1.8.1. Muhammed Abdullah b. Sıddık'ın Eleştirisi.....	39

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİRİN RİVAYET VE DİRAYET AÇISINDAN ÖZELLİKLERİ

2.1. Kur'an'ı Kur'anla Tefsiri.....	46
2.2. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri.....	49
2.3. Kur'an'ı Sahabe Sözüyle Tefsiri.....	57
2.4. Tefsirinde Şiirle İstişhadda Bulunması	59
2.5. İsrailiyat Karşısındaki Tutumu.....	65
2.6. Kelâmla İlgili Bazı Meseleleri Açıklaması.....	74
2.6.1. İstiva	74
2.6.2. Ru'yetullah	78
2.6.3. İsra ve Mirac	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDULKERİM EL-HATİB'İN KUR'AN İLİMLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. Tefsir ve Te'vil.....	87
3.2. Sünnet-i Nebevîyye Vahiy Mahsulü mudur?.....	95
3.3. Nasih-Mensuh	101
3.4. Muhkem ve Müteşabih	111
3.5. Huruf-u Mukataa.....	119
3.6. Kur'an Kıssaları ve Kur'an'daki Kıssa Tekrarları.....	123
3.6.1. Zülkarneyn Hakkında Görüşü.....	127
3.6.2. Lokman Hakkındaki Görüşü.....	129
3.7. Sure ve Ayetler Arasındaki İlişki.....	130
3.8. İ'cazu'l-Kur'an.....	133
3.9. Nüzûl Sebepleri.....	136
SONUÇ	140
BİBLİYOGRAFYA.....	143

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
as	: Aleyhisselam
AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn, bin
Bkz.	: Bakınız.
byy.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD	: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
md.	: Madde
MİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ra	: Radiyallahu anh
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trs.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yay.	: Yayınları

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	İshak DOĞAN		
	Numarası	038106021008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK		
Tezin Adı	ABDULKERİM EL-HATİB'İN 'ET-TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ Lİ'L-KUR'ÂN' ADLI ESERİ VE TEFSİR ANLAYIŞI			



ÖZET

Tefsir metodlarının en güzeli olarak nitelenen 'Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri', ilk bakışta metnin yine metin yoluyla anlaşılmasıdır. Bu düşüncenin kökleri İslam'ın ilk asırlarına kadar gitmektedir. Muhtemelen bu metodla kastedilen, İslam dünyasının, gelişimine engel olan düşüncelerden, kanaatlerden sıyrılması için müslümanları sadece Kur'an ile başbaşa bırakmaktır.

Son yüzyıl içinde, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir ettiği iddiası taşıyan çeşitli tefsirler yayınlanmıştır. Bunlardan biri de, Abdülkerim el-Hatib'in, on altı ciltten oluşan et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an adlı eseridir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmamızda, el-Hatib'in, hayatı, eserleri, tefsiri, tefsir metodunu ve hakkındaki eleştirileri inceledik. Yine tefsirinin rivayet ve dirayet açısından özellikleri, Abdülkerim el-Hatib'in Kur'an ilimleri hakkındaki görüşlerini araştırdık.

Anahtar Kelimeler: Rivayet, dirayet, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, nesh, müteşabih.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Name Surname	İshak DOĞAN		
	Student Number	038106021008		
	Department	Basic Islamic Sciences / Commentary		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK		
Title of the Thesis/Dissertation	TAFSEER OF ABDULKERİM EL-HATİB, 'ET-TAFSEERUL QURANI LI'L-QURAN' AND HIS TAFSEER CONCEPT			

ABSTRACT

The best way to understand a text, however, is that the use of the text. Therefore interpretation of the most beautiful and robust method, the exegesis of the Qur'an with Qur'an again. The roots of this idea goes back to the early centuries of Islam. What is meant by this method, is to have a pure and pure understanding of the Quran.

Over the past century, various interpretations of Qur'anic exegesis with the alleged Koran has been published. One of them is Abdulkarim al-Khateeb's work, at-Tafsir al-Qur'an li'l-Quran, which consists of sixteen skin.

Our study entry consists of three chapters and a conclusion. In our study, we investigate el-Khateeb's life, works, his tafseer and the criticism about himself. Also, we investigate his tafseer's features, from the point of riwayat and dirayat and his thoughts about the Quran sciences.

Key Words: Riwayat, dirayat, The interpretation of the Qur'an by the Qur'an, nash, mutasabih (cognate).

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Batı medeniyetinin, orta çağın akabinde, Rönesans ve Reform hareketleriyle kazandığı ve Aydınlanma çağı ile zirveye çıkan varoluş serüveni karşısında İslam dünyası, yaşamakta olduğu uzun soluklu ‘akıl tutulması’ sonrasında, savunmacı bir düşünce yapısından sıyrılarak, benzeri bir sürecin İslam dünyası için geçerli olup olamayacağını tartışmaya başladı. Batı’da dinin anlamı ve toplum için önemi sorgulanırken, İslam dünyası da, modern dünyanın gereksinimlerine uygun, kendisine hareket kazandıracak bir düşünce yapısının peşine düştü. Bu düşünce, genelde İslam dünyası, özelde Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasi anlamda Pan-İslamizm ile ifade edilirken, müslüman entellektüel ve âlimlerin dilinde ‘Kur’an’a/Öze dönüş’ adıyla dile getirildi.

Sömürgecilik hareketleri sonrasında, Batı karşısında alınan yenilginin zafere dönüştürülmesi düşüncesiyle harekete geçen müslüman düşünürler, kısmen Batı’yı model alarak, cevabı rönesans ve reformun başarısında aradılar. Batı’nın, gelişimini engelleyen ortaçağ düşüncesinden sıyrılması ve dini, toplumu baskı altında tutan din adamlarından alıp yeniden değerlendirmesi, müslümanları da, kendilerini medeniyetler savaşından uzaklaştıran cehaleti ve birtakım hurafeleri terketmeye, sorgulamaya, dini ve Kur’an’ı yeniden tahlil etmeye yönlendirdi. Bu süreç içinde, Mısır’da, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın temsil ettiği, hemen hemen tüm İslam dünyasında etkileri görülen ‘Kur’an’a dönüş’ hareketi başladı.¹

Bu hareketin bir sonucu olarak, ‘ictimai tefsir ekolü’ oluştu; Kur’an’ın uzun yıllardır bahis konusu yapılmayan hidayet rehberi oluşu ve modern hayata dair çözümler taşıdığı düşüncesi tekrar gündeme geldi. Modernleşme ve batılılaşma karşısında Kur’an araştırmaları ve çalışmaları da bir değişim gösterdi. 20. yüzyılda, Mahmud Hicazî, Reşid Rıza, Seyyid Kutub gibi birçok Mısırlı âlim ve düşünürün

¹ Bu hareket, Türkiye’de M. Akif Ersoy; Pakistan’da Muhammed İkbal; Suriye’de Cemaleddin el-Kasımî ve Mısır’da M. Ferid Vecdî, Mustafa el-Merağî, M. Şeltût gibi birçok kimseyi etkilemiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Özervarlı, M. Sait, “Muhammed Abduh” md., *DİA*, c. XXX, s. 485-487.

imzasını taşıyan tefsir çalışmaları yayınlandı.² Bu tefsirlerden biri de, Muhammed Abduh'tan etkilendiğini gözlemlediğimiz, Abdulkerim el-Hatîb'in *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı tefsiridir.

Son yıllarda, müslümanların, kültür ve birikimlerinde yer etmiş olan bir takım yanlış düşünceleri, kökleşmiş ve katılaşmış yanlış inançları ortadan kaldırma çabasının bir sonucu olarak, İslam dünyasında 'Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri' konusu tekrar gündeme geldi. Kökleri selefte uzanan bu düşünce, aslında varolanı eleştirmek yerine yeni bir yapı kurma temeline dayanır. Bu düşünce, müslümanları, saf ve arı bir İslam düşüncesine sahip olmaları için, inançlarına ve zihin dünyalarına herhangi bir şey katmadan doğrudan Kur'an ile karşı karşıya bırakma çabasının adıdır. Kur'an'ın yine Kur'an ile tefsir edilmesi, kanaatimizce müslümanların varoluş serüvenlerini yeniden harekete geçirmek için Kur'an'a tekrar dönüş hareketini ifade etmektedir.

Abdulkerim el-Hatîb de, yazdığı bu tefsir ile birlikte, İslam dünyasına ayak bağı olan bir takım düşüncelerden kurtulması, kalıplaşmış söylemlerden kurtulması amacını hedeflemiştir. Doğrudan M. Abduh'tan etkilendiğini eserinde belirtmemiş olsa da, tefsirinin kimi yerlerinde Abduh için 'İmam' sıfatını kullanmış olması ve özellikle Amme cüzünün tefsirinde ondan iktibaslarda bulunmuş olması, müfessirimiz el-Hatîb'in de Abduh'tan etkilendiğini göstermektedir.

Biz, bu çalışmamızda, okuru ilahî vahyin saf ve net öğretileri ile başbaşa bırakmaya, durağan akılları tekrar çalıştırmaya yönelik düşünceler taşıyan Abdulkerim el-Hatîb'in 'Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri' çalışmasına bir örnek olarak, on altı ciltten oluşan *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı eserini ve tefsir anlayışını inceledik.

Bu çalışmanın önemi, her geçen gün artan 'Kur'an'ı yeniden yorumlama ve anlama' çabaları arasında Kur'an'ın Kur'anla tefsirinin ne kadar yer aldığı, bu çalışmalarda bulunanlardan biri olan Abdulkerim el-Hatîb'in tefsir ve düşünce dünyasına katkılarıdır. Bir felsefeci olarak tanınan Abdulkerim el-Hatîb'in, gelenek ve modernizm arasında bu tür bir eseri yazmasına kendisini iten saikler de incelenerek, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinde geldiği nokta ortaya konacaktır.

² 20. yüzyılın ilk yarısında yazılan bu tefsir çalışmalarının listesi için bkz. J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (çev. Halilurrahman Açar), Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s. 31-32.

2. ARAŞTIRMANIN METODU

Tez konusunun, Abdülkerim el-Hatîb'in, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı tefsiri ve tefsir anlayışı oluşundan dolayı, temel kaynağımız yine tefsirin kendisi ve müfessirin diğer eserleri olmuştur.

Temel kaynağımız, müfessirin, Dâru'l-Fikr el-Arabî tarafından on altı cilt halinde yayınlanan *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı tefsiridir. Bunun yanısıra i'caz konusunda el-Hatîb'in, *el-Î'caz fî Dirâsâti's-Sabikîn*; Kur'an kıssaları konusunda, *el-Kasasu'l-Kur'anî fî Mantûkihi ve Mefhûmih*; sünnet konusunda da *en-Nebiyu Muhammed* gibi eserlerinden faydalandık.

Daha önce tefsir alanında farklı müfessirlerin tefsirleri ve tefsir metodları ile ilgili hazırlanmış olan araştırma ve tezleri inceledik. Genel konu başlıklarını belirledikten sonra, müfessirin tefsirini notlar alarak okuduk. Orjinal bulduğumuz yerleri öne çıkartıp vurgularken, yanlış bulduğumuz kimi düşüncelerini eleştirmekten uzak durmadık. Bunu yaparken, rivayet ve dirayet tefsirlerinden, Kur'an ilimleri ile ilgili kitaplardan örnekler verdik. Mümkün mertebede, Abdülkerim el-Hatîb'in düşüncelerini, kendisinden alıntı yaparak belirttik. Ancak uzun olabileceği endişesiyle, örneklerini dipnotlarda göstermekle yetindiğimiz yerler de oldu.

Çalışmamızda, müfessirin eseri ve düşüncelerini tanıtmamızın ötesine geçip, diğer müfessirlerin düşünceleriyle bir kıyaslama çabasına da giriştik. Rivayet ve dirayet açısından el-Hatîb'in tefsirini inceledikten sonra, çeşitli Kur'an ilimleri hakkındaki düşüncelerini tahlil ettik. Belirlediğimiz konu başlıkları altında tefsirindeki görüşlerini ortaya koyduk, dipnotlarda konuyla ilgili örnekler verdik. Konu hakkında el-Hatîb'in görüşlerini özetledikten sonra, diğer müfessirlerin de konu hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak bir kıyaslama ve ardından değerlendirme yaptık.

3. ABDÜLKERİM EL HATİB'İN HAYATI

Çağdaş İslam düşünürü, tanınmış araştırmacı ve bilgili bir müfessir. Tam adı, Abdülkerim Mahmud Yunus Ahmed Hasan el-Hatîb'dir. 1910 yılı Mayıs ayının on yedisinde, Yukarı Mısır'ın Sevhaç şehrinin Gerga (Cerca) bölgesindeki Tahta merkezine bağlı Savamiyat-u Garb köyünde doğdu.

Köyün medreselerinde eğitim gördü. Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Önce köydeki ilköğretim okuluna, 1925 yılında da Sev hac şehrindeki Öğretmen okuluna yazıldı. 1928 yılında, bölgesindeki İlköğretim okullarında öğretmen olarak çalışmak üzere mezun oldu.

Eğitim tahsilinde ulaşmış olduğu noktayla yetinmedi. Arzuları, onu daha fazla ilim öğrenmeye, Dâru'l-Ulûm okuluna hazırlanmak için lise diploması almaya yöneltti. Böylelikle, Dâru'l-Ulûm okuluna girmeye hak kazandı. 1937 yılında, Dâru'l-Ulûm'dan mezun oldu. Bu dönemde arkadaşları arasında şair Avdî el-Vekîl ve hikâyeci Muhammed Abdulhalim Abdullah vardı.

Dâru'l-Ulûm'dan mezun olduktan sonra ilköğretim okullarında serbest olarak öğretmenlik yaptı. Ardından Maarif (Eğitim) Bakanlığının gerçekleştirdiği imtihanında başarılı oldu, Sev hac'daki Sanayi Okuluna Arapça öğretmeni olarak tayin edildi. Ayrıca, Gina ve Asyut'ta da öğretmen okulunda çalıştı.

Eğitimdeki yeterliliğine bakılarak, 1942 yılında Kahire'deki Münira İlkokuluna, ardından Saidiyye okuluna tayin edildi. Kahire'de, istekli bir genç, onun kültür ve düşünce ufkunu açtı, ona başka bir meslek seçme yolunu hazırladı. Böylece kendinden emin ve güven içinde basamakları çıkmaya başladı.

Bu dönemde, -o günlerde Evkaf Bakanı olan- Ali Abdurrazık, mecliste sekreterliğini yapması için onu seçti. Bu olay, 1946'da gerçekleşti. Abdulkerim el-Hatîb, yeni görevinde yeterliliğini ispatladı. Ciddiyet, samimiyet, sebat ve güzel ahlâkıyla adını duyurdu.

Evkaf Bakanlığı'nda idarî görevlerle uğraştı. Evkaf Bakanlığının Genel İşler Bürosunda müdür oldu. Cumhurbaşkanlığının kararnamesiyle emekliliğe sevk edildi. Bundan sonra el-Harbî hapisanesinde 1959 senesinin 9 Şubat'ından, aynı yılın Ekim ayının 20'sine kadar tutuklu kaldı.

Bu olaylarla ilgili olarak Abdulkerim el-Hatîb, sebepsiz yere ve haksız olarak, o ve Bakanlık memurlarından büyük bir topluluğun tutuklandığını söyler. el-Harbî hapisanesine götürülür ve o sırada Evkaf bakanı olan Ahmed Hasan el-Bakûrî'ye karşı geçersiz bir tanıklıkta bulunmaya zorlanırlar. Ancak Abdulkerim el-Hatîb ve arkadaşları bunu reddeder. Sorumlular da, onları görevlerinden almaktan başka bir yol bulamazlar ve serbest bırakırlar.

Sürekli olarak büroya bağlı kalmasını gerektiren devlet işlerinden ayrıldıktan sonra okuma ve eğitim için bir fırsat daha yakalar. Vakit buldukça, daha önce uğraşmış olduğu konulardan birçoğunu tekrar araştırır, sonra olgunlaşıp tamamlanması için onları tekrar bir kenara koyar. Bilgi dünyasına yönelir, onun kaynağından içmeye başlar. Araştırmaları ve bilgisi artar. Bu sırada açık, aydınlık bir zihne sahip olur; taklitçi çevreleri ve atalardan kalmış kanaatleri aşar.

Emekliliğe ayrıldığı dönemde, Abdulkerim el-Hatîb, kendini, araştırma ve incelemede bulunduğu konularda yazmaya verir. Dinî ve edebî eserlerden, değerli birçok eseri yayınlanır. Bunun yanı sıra Mısır ve Arap gazetelerinde yüzlerce makale yazar, Mısır'daki radyolarda dinî olaylarla ilgili konuşmalarda bulunur. Daha sonra Suudî Arabistan'da, 1974 yılında, kendisine Riyad'daki Şeriat Fakültesi'nde çalışma imkânı tanınır.

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an-ı Kerim'in i'cazı, sünnet, ulûhiyet ve vahdaniyet anlayışı etrafındaki dinî alanlarda çeşitli araştırma ve incelemelerde bulunmuştur. Tüm bunların yanında onlarca araştırma, yüzlerce makale, sayısız konferans ve radyo konuşmasına katılmıştır. Bu da onu, zamanındaki en meşhur müslüman yazarlardan kılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in tefsiri alanında büyük bir hizmet yerine getirmişti. Yer yer konulu metodu da izlemiş olduğu, '*et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*' adını vermiş olduğu tefsiriyle meşhur olmuştur.

En verimli dönemde iken hastalıklara yakalanmıştır. Fakat o, yaralarına karşı direnmeye devam etmiş, nihayet, 1985 (h. 1406) yılının Kasım (Safer) ayında vefat etmiştir. Öğrencileri ve sevenleri, onu gözyaşlarıyla uğurlamışlardır.

Üstün bir ahlâka, geniş ufuklara sahip bir düşünür olan el-Hatîb'in etrafında birçok ilim öğrencisi ve kendisinden faydalanmış yüzlerce kişi vardır. Üstad Seyyid Ebu'd-Dayf el-Medenî de, onun hayatı ve düşünceleri hakkında '*Abdulkerim el-Hatîb ve Âsâruhu fi's-Sekâfeti'l-İslamiyye*' (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trs.) adlı müstakil bir kitap yazmıştır.

Abdulkerim el-Hatîb, evlenmiş ve bir kız çocuğu sahibi olmuştur. Özel hayatıyla ilgili bu bilgiye, tefsirinin son bölümünde işaret etmiş, bunun nedenini de, okuma ve yazma çalışmalarında kendisine yardımcı olmaları olarak özetlemiştir.³

Tefsiri ve diğer çalışmalarında, el-Hatîb'in siyasî görüş ve düşünceleri çok yer almaz. Ancak Şuara sûresinin tefsirinde, onun memleketi olan Mısır'a olan sevgisini farklı bir şekilde görürüz. A'raf sûresinin 137. âyetinden yola çıkarak, Mısır'ın bereketli topraklar olduğundan mukaddes olması gerektiğini söyler. Ona göre, Musa (as) ve İsa'nın (as) Mısır topraklarından çıkması, İslam güneşinin Mısır'ın üzerine doğmuş olması ve dünyanın dört bir tarafından gelen öğrencilerin Mısır'da dinî ilimler tahsil etmiş olması, oranın bereketli ve mukaddes topraklar olduğunu gösterir.⁴ Bu ifadeler bizde, onun kendi memleketine karşı taassup beslediği düşüncesini oluşturmaktadır.

4. ESERLERİ

Güçlü bir kalemi olan Abdulkerim el-Hatîb, Hristiyanlık, Yahudilik, felsefe, siyaset, tasavvuf, iktisat, İslam tarihi gibi birçok alanda eser vermiş, yaşadığı dönemdeki çağdaş olay ve problemlere ilişkin eserler de kaleme almıştır. Birçok eseri bulunan el-Hatîb'in eserlerinden bazıları şunlardır:

et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an: el-Hatîb, yer yer konulu metodu da izlemiş olduğu, '*et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*' adını vermiş olduğu tefsiriyle meşhur olmuştur. Bu eser, on altı cilt ve yaklaşık 7000 sayfadır. Her cilt, Kur'an'ın iki cüz'ünü içermektedir. On beşinci ciltte, Tebareke cüzü; on altıncı ciltte ise sadece Amme cüzü yer almaktadır. Tefsirini, 26 Kasım 1970 tarihinde, Kahire'de tamamlamıştır. Abdulkerim el-Hatîb'in bu eseri, klasik tefsirleri aşan yeni bir bakış açısını içermektedir. Kur'an araştırmalarıyla ilgilenen kimselerin ilgisini çeken, yeni bir ufuk açmıştır.

³ Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Zirikli*, I-III, Dâru İbn Hazm, 2. baskı, Beyrut, 2002, c. I, s. 317; Dr. Nizar Ebada, Muhammed Riyad el-Mâlih, *İmâmu'l-A'lâm (Zeylu'l-Kitâbi'l-A'lâm li Hayriddîn ez-Zirikli)*, Dâru Sâdır, 1. baskı, Beyrut, 1999, s. 164; Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *el-Müstedrek alâ Tetimmeti'l-A'lâm li'z-Zirikli*, I-II, Dâru İbn Hazm, 1. baskı, 2002, Beyrut, c. II, s. 197; Radavî, Seyyid Murtaza, *Mea Ricâlu'l-Fikr fi'l-Kâhira*, byy., 4. baskı, Beyrut, 1998, ss. 337-342; Ayazî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirûn Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Müessesetu't-Tıbaa ve'n-Neşr, Tahran, 1414, ss. 323-327.

⁴ Bkz. Abdulkerim Mahmud Yunus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, I-XVI, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1970, c. X, s. 94-95.

el-Kasasu'l-Kur'anî fi Mantûkîhî ve Mefhûmih: Bu kitapta, Arapların hayatındaki kıssalar, kıssaların yeri anlatılmaktadır. Kitapta yer alan dokuz bölümde şu konular işlenmiştir: Kur'an-ı Kerim'de Kıssanın Anlamı, Unsurları, İşleyişi, Kur'an Kıssalarında Gaybî Güçler, Kur'an Kıssalarında Kader/Ölçü ve Hesabı, Kur'an Kıssalarında Çekişme, Tekrar ve Rumuzlar... Dokuzuncu bölümde, Kur'an kıssaları çalışmalarında bir metod olarak Âdem (as) ve Âdem'in cennetten çıkışı ile Yusuf (as) kıssasını ele almıştır. Ayrıca Yusuf (as) ile Hz. Peygamber'in (sav) siyeri arasındaki benzerliklere de işaret etmiştir. 496 sayfadır. Kitabın ikinci baskısı, Dâru'l-Marife (Beyrut) tarafından yapılmış olup, 1975 tarihlidir.

el-Yehûd fi'l-Kur'an: 1974 yılında yayınlanmıştır. Eserde, İslam'dan önce ve İslam'dan sonra Yahudilerin başarısız tarihleri, Mesih'in, onları peygamberleri ve elçileri öldüren birer yılan olarak nitelemesi, Yahudilerin, günümüze kadar insanlığın bir problemi olduğu konuları işlenmektedir. 110 sayfadır. Kitap, 1974 yılında Daru'ş-Şurûk tarafından basılmıştır.

ed-Da'vetu'l-Vehhâbiyye: Bu kitabı, Mısırlı âlimlerin birçoğunun yakından tanıdığı bir hapisanede iken yazmıştır. Kitapta, İslam tarihi sayfalarında cihadları ve çabalarıyla yer alan mücahidlerin hayatlarından parlak sahneler sunmuştur. Onların yaşam tarzını aktarması, hapisanede çektiği çileler için kendisine de bir teselli olmuştur. Kitap, 1974 yılında Daru'ş-Şurûk tarafından basılmıştır.

Kadiyyetu'l-Ulûhiyye beyne'l-Felsefe ve'd-Din: Kitap, bin sayfalık iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, 'Zât ve Konu olarak Allah'tır. Bu bölümde, insanların akıllarına ve kalplerine gelen, Allah ile ilgili çeşitli düşünceleri ortaya koymuştur. İkinci bölüm ise, 'Allah ve İnsan' başlığını taşımaktadır. Bu bölümde de, nefis, ruh, akıl, hayat, ölüm, kıyamet ve kıyamet sahneleri gibi kimi akidevî konuları işlemiştir. 1980 yılında yayınlanmıştır.

İ'cazu'l-Kur'an: İki ciltten oluşmaktadır. 1964 yılında yayınlanmıştır. Birinci ciltte, i'caz konusunda kadîm âlimlerin çabalarını, Arap belağatının özelliklerini ve ölçülerini işlemiştir. Birinci cilt, 'el-İ'caz fi Dirâsâti's-Sâbikîn' (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1974), ikinci cilt, 'el-İ'caz fi Mefhûmin Cedîd' başlığını taşımaktadır. Bu kitaptaki araştırmaları, meydan okuma bağlamında Kur'an ve Arapların Kur'an'a karşı konumundan oluşmaktadır.

Min Kadâya'l-Kur'an: Bu konuda yazdığı on beş kitaplık serinin ilk kitabıdır. Bu seriden sadece bu kitap basılmıştır. Eser, aşağıdaki konuları içermektedir: (1) Lafız ve Mana Olarak Kur'an, (2) Nesh ve Kur'an'da Nesh Yoktur, (3) Kur'an'da Tekrar, (4) Kur'an Kadîm midir yoksa Hadîs midir? (5) Kur'an'da Muhkem ve Müteşabih, (6) Kur'an'ın Meydan Okuma İfadeleri, (7) Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tertip Edilme Fitnessi.

el-Mesîh fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an: Bu kitap, yaklaşık 600 sayfadan oluşmaktadır. Yahudilerin ve hristiyanların, Mesih hakkındaki düşünceleri; yahudilerin, Mesih'i -hâşâ- veled-i zina olarak görmeleri, hristiyanların onu ilahlık makamına yükseltmeleri, her iki grubun da bu konuda nasıl yanlış bir yola düştüğü konuları işlenmiştir. Kitapta bunun yanı sıra hristiyanların İncillerini nasıl tahrif ettikleri, ellerindeki dört İncil arasında hiçbirinin, Mesih'in Allah'ın oğlu olduğuna dair herhangi bir işaret taşımadığı da ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

en-Nebiyu Muhammed İnsanun ve Nebiyu'l-Enbiyâ: Bu kitap, 1975 yılında Dâru'l-Ma'rife tarafından yayınlanmıştır, 463 sayfadır. İki mukaddimeden ve on bir bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde isim ve müsemmadan; ikinci bölümde, peygamberlik ve peygamberden; üçüncü bölümde, mucize ve i'cazdan; dördüncü bölümde İslam risaletinden; beşinci bölümde ahlâk ve davranış olarak insanlığın zirvesindeki Rasûlullah'tan (sav); altıncı bölümde davetçi ve davetin yerinden; yedinci bölümde Rasûlullah'tan (sav) ve risaletin mucizelerinden; sekizinci bölümde, Rasûlullah'tan (sav) ve büyük mucizeden; dokuzuncu bölümde Rasûlullah'ın beşerî özelliklerinden; onuncu bölümde, Rasûlullah'ın (sav) kahramanlıklarından; on birinci ve son bölümde ise, rahmet peygamberinden bahsetmiştir.

Kadiyyetu Filistin, Ra'yu'l-İslam fihâ ve Mevkıfu'l-Müslimîne minha: Bu kitap, 1967'deki Haziran Savaşı'ndan önce yayınlanmıştır. Müellif, bu eserinde Filistin davasından bahsetmiştir.

Tüm bunların dışında, sayısı elliye bulan birçok eser yazmıştır. Bazıları şunlardır:

Sedd-u Bâbu'l-İctihâd ve mâ Terattebe Aleyh (Dâru'l-Esâle, 1. baskı, 1984), *et-Ta'rif bi'l-İslam fî Muvâceheti'l-Asr*, *el-Hudûd fî'l-İslam* (Kahire, 1982), *el-İnsan fî'l-Kur'ani'l-Kerim mine'l-Bidâye ile'n-Nihâye* (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1979), *Eyyâmullah*,

el-Mehdiyyu'l-Muntazır ve Men Yentezirûneh (Beyrut, 1980), *el-Kaza ve'l-Kader beyne'l-Felsefe ve'd-Din*, Ömer b. Hattab *el-Vesikatu'l-Hâlîde li'd-Dini'l-Hâlid* (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1978), *Ali b. Ebî Talib Bakıyyetu'n-Nübüvve ve Hâtemu'l-Hilâfe, el-Hilâfe ve'l-İmâme*, (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1975), *es-Siyâsetu'l-Mâliye fi'l-İslam ve Siletuha bi'l-Muamelati'l-Muasıra* (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1960), *ed-Dîn Daruratu Hayât, el-İslâm fi Muvâceheti'l-Mâddiyyîni'l-Mulhidîn*, (Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1973), *el-İnsan ve'ş-Şeytan, eş-Şeytan ve'l-İnsan beyne Evliyâih ve E'dâih* (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1979), *et-Tasavvuf ve'l-Mutasavvıf, el-Harb ve's-Selâm fi'l-İslam*, (Dâru Necd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. baskı, 1981), *Rehînü'l-Mahbiseyn Ebu'l-Alâ el-Maarrî Beyne'l-İmân ve'l-İlhâd* (Riyad, 1980), *el-Mesîh fi'l-Kur'an*, (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1396), *Neş'etu't-Tasavvuf, el-Edebu's-Sûfî fi Mefhûmin Cedîd, ed-Duâu'l-Müstecâb, Semerât mine'l-Hakli'l-İslamî, Fî Tarîki'l-İslam, ed-Da'vetu'l-Vehhabiyye Muhammed b. Abdilvehhâb*, (Dâru'l-Bâb el-Arabî, Kahire), *Muslimüne ve Kefâ, Meşîetullah ve Meşietu'l-ibâd* (Dâru'l-Livâ, Riyad), *Tahkik: Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih, İbn Abdilberr* (Kahire, 1982)⁵.

⁵ Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, c. I, s. 317; Dr. Nizar Ebada, Muhammed Riyad el-Mâlih, *İtmamu'l-A'lâm (Zeylu'l-Kitâbi'l-A'lâm li Hayriddîn ez-Ziriklî)*, s. 164; Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *el-Müstedrek alâ Tetimmeti'l-A'lâm li'z-Zirikli*, c. II, s. 197; Ayazî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirûn Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Müessesetu't-Tıbaa ve'n-Neşr, Tahran, 1414, ss. 323-327

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDULKERİM EL-HATİB'İN TEFSİRİ VE TEFSİR METODU

1.1. Abdulkerim el-Hatîb'in Tefsiri Yazış Gayesi

Abdulkerim el-Hatîb, tefsirine yazdığı mukaddimede, çağımızda, müslümanlar ile Kur'an-ı Kerim arasında büyük bir boşluğun bulunduğu ve bunun da bir takım problemlere neden olduğuna işaret eder. Ona göre bu boşluk, bir takım tedavilerin uygulanmasını gerektirmektedir. el-Hatîb, bu boşluğun nedenini, Kur'an'ın, bizim nazarımızda atalarımızdan ve babalarımızdan kalan bir kültüre dönüşmüş olması, böylece hepimizin Kur'an-ı Kerim'den uzaklaşmamız olması olarak değerlendirir.

el-Hatîb, ümmetin Kur'an'dan uzak oluşunun nedenini iki sebebe bağlar:

“1- Raşid hilafetten itibaren müslümanlar arasında meydana gelen siyasî ve mezhebî çekişmeler,

2- İslam fihhına çok güvenmek, müslümanları ona sağlam bir şekilde bağlamak. Böylece İslamî düşüncenin, müslümanların hayatına etkisi olmayan kalıp ifadelerle dönüşmesi.”⁶

Her iki madde de, müslümanların Kur'an'dan uzak olma nedenleri arasında sayılabilir, ancak Raşid hilafetten itibaren müslümanlar arasında meydana gelen siyasî ve mezhebî çekişmelerin, müslümanları Kur'an'dan uzaklaştırdığı fikrine katılmak mümkün değildir. Tam aksine siyasî ve mezhebî çekişmeler, Kur'an'ın daha çok kullanılmasına ancak müslümanların, Kur'an'ın ruhundan ve mesajından uzaklaşmalarına neden olmuştur. Nitekim tüm itikadî, siyasî ve amelî mezheplerin, kendilerini haklı göstermek ve muarızlarının fikirlerini çürütmek için Kur'an'ı ne denli kullandıkları, akaid, kelâm ve mezhepler tarihi kitaplarında açıkça görülebilir.

el-Hatîb, bu problemleri ortaya koymakla, bu problemlerin yer almadığı, kalıp ifadelerin kullanılmayacağı bir tefsirle okuyucuyu başbaşa bırakacağı izlenimini vermektedir. Tefsirinin mukaddimesinde, okuyucuyu, Allah'ın Kitabı'nı üzerinde uzun uzun düşünerek, üslûbundan tat alarak, açıklamalarına dikkat ederek, esrarı üzerinde durarak doğru bir şekilde anlamaya çağırır. Bu yolun, bizim için şu iki şeyi gerçekleştireceğini ifade eder:

⁶ Abdulkerim Mahmud Yunus el-Hatîb, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, I-XVI, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1970, c. I, s. 11.

“1- Allah’ın Kitabı ile sağlam ve doğrudan bir ilişki.

2- Herhangi bir açıklama veya ilave olmadan, belirli ve açık bir şekilde dinî konuları düşünme.”⁷

Müfessirin bu iddialı sözlerine rağmen, bu sonuçların objektif olarak nasıl gerçekleşeceğinin adımlarını ifade etmemiş olması bizim için yetersizdir. Kendi sözleriyle ifade edecek olursak, “Allah’ın Kitabı’nı, üzerinde uzun uzun düşünerek, üslûbundan tat alarak, açıklamalarına dikkat ederek, esrarı üzerinde durarak doğru bir şekilde anlama” gerçekten, herhangi bir açıklama veya ilave olmadan, belirli ve açık bir şekilde dinî konuları düşünmemize neden olur mu? İslam dünyasının içinde bulunduğu durum, bu konuda daha önce gösterilmiş olan gayretlerin yetersizliği anlamına mı gelir? Müfessirin, Kur’an’ın yanısıra ortaya koymuş olduğu tefsiri, bu iddiasını geçersiz kıldığı anlamına gelmez mi? Tefsirin sadece hacmine bakmak bile, Allah’ın Kitabı ile sağlam ve doğrudan bir ilişki kurmak için ortaya konulması gereken çabanın boyutlarını bize göstermektedir ki, bu konuda müfessirin iyi bir niyet taşıdığını ancak niyetine uygun bir eser ortaya koymadığını söyleyebiliriz.

Bu tefsiri yazma nedeni ise, şu satırlarda kendisini gösterir:

“Biz, Allah’ın Kitabı ile olan bu birlikteliğimizde, bilinen anlamıyla Kur’an’ı tefsir etmiyoruz... Biz sadece, Allah’ın âyetlerini tertîl üzere okuyoruz... Âyet âyet veya âyetler grubu şeklinde... Sonra nefesimizi kesen kimi yerlerde duracağız, içine düştüğümüz dehşet ve güzel duygulardan dolayı âyeti veya âyetleri inceleyeceğiz. Sonra kaleme sarılacak, duygularımızdaki şaşkınlık, dehşet ve mükemmelliği sayfalara yazacağız... Allah’ın kelimelerinin huzurunda iken bizi saran bu duygular ile bu duyguları yansıtan kelimeler arasındaki fark ne kadar da büyük! Bununla birlikte -her halükârda- bu, Allah’ın Kitabı’na giden yolun işaret taşlarından olacak. Bu yolda ilerleyen kimse burada bir nûr bulabilir, hidayete ermiş kimsenin de hidayete olan imanı artabilir.”⁸

Müfessirin, ‘bilinen anlamıyla Kur’an’ı tefsir etmiyoruz’ ifadesi, oldukça muğlâk bir ifadedir. Kanaatimizce o, bu sözülle dirayet ve rivayet tefsirlerinden farklı bir yol çizdiğini ifade etmektedir. Fakat tertîl üzere okumakla sınırlı tuttuğunu iddia

⁷ el-Hatîb, *et-Tefsiru'l-Kur’anî li'l-Kur’an*, c. I, s. 11.

⁸ *A.g.e.*, a.y.

ettiği eserine baktığımızda, eserin oldukça hacimli olması, sadece âyetler veya âyet grupları karşısında şaşkınlığın, dehşetin ve mükemmelliğin sayfalara dökülmediği, bunun yanısıra müfessirin de, -en az önceki müfessirler gibi- kapsamlı bir tefsir yazma çabası içine girdiğini göstermektedir. Abdulkerim el-Hatîb'in tefsirinin, özellikle son yıllarda telif edilen Kur'an tefsirleri ile yaklaşık olarak aynı cilt ve kapsamda olması, bu konuda müfessirin iddia ettiğinin aksine, 'bilinen anlamıyla Kur'an'ı tefsir ettiği' görüşümüzü destekler.

Tefsirinde edebî, duygusal bir üslûp kullanacağını ve okuru, âyetlerle etkileşim içinde bırakacağını ima etmesi ise, kanaatimizce işaret etmiş olduğu 'Allah'ın Kitabı ile sağlam ve doğrudan bir ilişki' çabasının bir tezahürüdür. Muhtemelen o, bu düşüncesiyle salt bilgi veren, uzun açıklamaların ve tartışmaların yer aldığı tefsir anlayışına karşı çıkarken, okuru âyetler karşısında etkileşime geçiren edebî ve duygusal bir tefsir dilinin, ümmeti Kur'an'a yaklaştıracığını düşünmüştür.

1.2. Metodu

et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an, yaklaşık yedi bin sayfadan oluşan, on altı ciltte yer alan bir tefsirdir. Her cilt, Kur'an'dan iki cüz'ü içermektedir. Sadece on beşinci cilt, Tebareke cüzünü ve on altıncı cilt ise, Amme cüzünü içermektedir. Son ciltte, fihrist, konu başlıkları ve ilk ciltlerde yer alan kimi basım yanlışları da yer almaktadır. Ayrıca bu ciltte, başta es-Sünnetu'l-Muhammediyye matbaası olmak üzere, eseri okuyan ve inceleyen kimselere yazdığı teşekkür yazısı da yer almaktadır.

Tefsirine, 14 sayfadan oluşan bir girişle başlar. Bu girişte, Mekkî ve Medenî sûreleri sıralar; Kur'an'daki âyetlerin, kelimelerin ve harflerin sayısını da belirtir. Kur'an ilimleri ile ilgili açıklamalarda bulunmaz, birçok müfessirin yaptığının aksine, girişte tefsir metodundan da bahsetmez.

Girişte, el-Hatîb'in, tefsirine 3 Mart 1967'de başladığını, son ciltte yer alan teşekkür yazısında da, 26 Kasım 1970 tarihinde tamamladığını görürüz. Tefsir, Daru'l-Fikr el-Arabî (Kahire) tarafından yayınlanmıştır.

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an'ı tefsirde yine Kur'an'dan faydalanılması görüşünü savunur, âyetlerin tefsirinde görüş ve yorumlarda bulunan önceki tefsirleri, iğneleyici bir ifade kullanarak, 'semavî sesleri yok etmekle' suçlar. Tefsirine yazdığı

mukaddimedede, tefsirde izlediği yolu, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve onu tefsir etme metodunu şu sözleriyle açıklar:

“...Bundan dolayı, Allah Teâlâ'nın bu Kitabı ile olan birlikteliğimizde, dört bir yandan Kur'an'a gelen ve neredeyse onun sesini ortadan kaldıran, ondan kaynaklanan semavî sesleri yok eden birçok görüşten uzak durup, Allah'ın Kitabı'ndan ve onun âyetlerini düşünmekten başka bir şeye yönelmeyeceğiz! Biz, bu Kur'an ile olan birlikteliğimizde, düşüncelerimizi, onun kelimeleri ve âyetleri dışında bir şey üzere kurmayacağız. Bu sayfalarda, onun kelimeleri ve âyetleri konusunda aklımıza gelen şeyleri yazacağız...”⁹

Son yıllarda, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri konusu birçok araştırma, makale ve çalışmanın konusu olmuştur.¹⁰ Tefsir kaynaklarının ilk sırasında yer alan ‘Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri’ her ne kadar kulağa hoş gelse de, bunun nasıl olacağı konusunda herhangi bir metodoloji şimdiye kadar ilim çevrelerine sunulamamıştır. Müfessirimiz el-Hatîb, “dört bir yandan Kur'an'a gelen ve neredeyse onun sesini ortadan kaldıran, ondan kaynaklanan semavî sesleri yok eden birçok görüşten uzak durup, Allah'ın Kitabı'ndan ve onun âyetlerini düşünmekten başka bir şeye yönelmeyeceğiz! Biz, bu Kur'an ile olan birlikteliğimizde, düşüncelerimizi, onun kelimeleri ve âyetleri dışında bir şey üzere kurmayacağız” derken, bunu nasıl gerçekleştireceğini ortaya koyamamıştır. ‘Semavî sesleri yok eden görüşlerden uzak duracağını’ söyleyen el-Hatîb'in, henüz başlangıçta, Fatiha sûresinin tefsirinde, Fatiha'nın, Matta İncili'ndeki bir dua ile benzerlikler taşıdığını söylemesi¹¹, onun bu iddiasının geçerliliğini ortadan kaldırmıştır. Yine, Kur'an'ın anlaşılması için kendisinden önceki müfessirlerin göstermiş olduğu çabaları, herhangi bir tasnife tabi tutmadan bütüncül bir ifadeyle ‘semavî sesleri yok eden’ çabalar olarak görmesi, ‘geleneğin ve kültürün’ İslam medeniyeti için taşıdığı önemin farkına varmadığını göstermektedir.

⁹ el-Hatîb, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, c. I, s. 11.

¹⁰ Bkz. Bureydî, Ahmed bin Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an -Dirâsetun Te'siliyyetun-, Mecelletu Ma'hedu'l-İmam eş-Şâtübî li'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye*, sayı: 2, Cidde, h. 1427 Zilhicce, ss. 11-67; Mutayrî, Dr. Muhsin b. Hâmid, *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an: Te'sîl ve Takvîm*, Dâru't-Tedmûriyye, Riyad, h. 1432; Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1998; Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması*, *ÇÜİFD*, c. 8, sayı: 2, Adana, Temmuz-Aralık 2008, ss. 1-19; Aydın, Muhammed, ‘Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım, *SÜİFD*, sayı: 20, 2009/2, ss. 1-32; Karataş, Ali, *Kur'an'ı Kur'an ile Anlama*, *OMÜİFD*, sayı: 31, 2011, ss. 177-197; a. mlf. Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l Kur'an'ın'da Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir, *AÜSBE*, Ankara, 2010; Aripov, Niyazali, *Tefsir-i Kebir'de Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir* (Basılmamış Doktora Tezi), *AÜSBE*, Ankara, 2005.

¹¹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 21.

el-Hatîb'in tefsirine seçtiği isim ve iddiaları, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme metodunu izlediği bir eser izlenimini uyandırmaktadır.

Oysa "Kur'an'ın yine Kur'an ile tefsir edilmesi olgusu, her ne kadar herkes tarafından benimsenen nesnel bir tefsir anlayışını ortaya koyuyormuş gibi dursa da, sonuçta bu iddia ile ortaya çıkan müfessirin, herhangi bir âyeti yine kendi düşünce yapısına uygun bir âyet ile tefsir etmesi, olayın nesnel değil aslında öznel oluşunu ve her zaman için eleştirilebileceği düşüncesini ortaya çıkarır. Örneğin, "Ru'yetullah meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mutezile'nin aynı âyetlerden birbiriyle taban tabana zıt manalar ve sonuçlar çıkarması, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinde öznenin ne denli belirleyici olduğunu açıklamaya kâfidir."¹²

Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin muhtevası ve metodolojisi belirlenmediğinden dolayı, bazen bu düşünce hedefinden saparak 'Kur'an'ı *sadece* Kur'an ile tefsir etme çabalarının ortaya konulmasına ve İslam ümmetinin asr-ı saadete kadar olan tarih, gelenek ve medeniyet birikiminin hatta tüm hadis ve sünnet literatürünün ortadan kaldırılmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda günümüzde Kur'an'ı sadece Kur'an ile anlayabileceğini iddia eden Kur'aniyyûn ekolü ve Türkiye'de Meâlcilik gibi akımlar¹³ ortaya çıkmıştır ki, açmazları ortadadır. Hatta son yıllarda çokça dile getirilen 'Kur'an İslamı'¹⁴ kavramının da bu düşüncenin yanlış bir yansıması olduğunu ifade edebiliriz.

¹² Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 19.

¹³ Her iki akım hakkında daha geniş bilgi için bkz. Güven, Şahin, Kur'aniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11, yıl: 2001, s. 385-408; Birişik, Abdülhamid, *Hind Alt Kitasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü* (Doktora tezi), İstanbul, 1996; Düzenli, Muhittin, Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği, *OMÜİFD*, sayı: 33, 2012, ss. 101-138; Öztürk, Mustafa, *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 77-105; a. mlf. "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, İsam Yay., İstanbul, 2010, ss. 13-67; Soyalan, Mehmet Yaşar, "Mealcilik" Tartışmalarına Katkı veya Geç Kalmış Bir Cevap, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 8-9, İstanbul, Eylül/Ekim 2008, ss. 96-112.

¹⁴ Bu ifade gündeme, -bildiğimiz kadarıyla- Yaşar Nuri Öztürk'ün Kur'an'daki İslam (Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1992) adlı kitabıyla gündeme gelmiştir. Hristiyan ve yahudilerin de cennete gireceklerini, şarap dışındaki içkilerin sarhoş etmeyecek kadar içilebileceğini, saçların görünmeyecek şekilde kapatılmasının kulun tercihine bırakıldığını, Kur'an'ın 19 rakamı sistemi üzerine kurulduğu, Müddessir 26-30. âyetlerde geçen 'Sekar'ın bilgisayar olduğu gibi düşünceleri ileri süren Öztürk'e birçok reddiye yazılmıştır. Modernizmin Sözde Kur'an Merkezli İslam Projesi ve Meâlciliğin eleştirisi için bkz. Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur'an*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 144-172, 309-334.

Mehmet Görmez, 'Kur'an İslam'ı hakkında şöyle der: "Sünnet İslamı'nın yahut geleneksel İslam'ın mefhûm-u muhâlif olarak kullanılan Kur'an İslâm'ı söyleminin aslında tarihî hiçbir dayanağı yoktur.

Sonuç olarak, ‘Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri’ iddiasının ortaya sunulmasından önce, bu tefsir metodunun, müfessirler tarafından ittifak edilebilecek ilkelerinin ortaya konulması gerekir.

Abdulkerim el-Hatîb, herhangi bir sûrenin tefsirine başlarken öncelikle o sûrenin nüzûl yerinden; âyetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayısından, o sûrenin varsa taşıdığı diğer isimlerden bahseder. Daha sonra o sûrenin, önceki sûre ile olan ilişkisini inceler. Örneğin Fatiha sûresinin tefsirine şu ifadelerle başlar:

“Nüzûl yeri, Mekke’dir. Yine bu sûrenin Mekke’de ve diğer bir sefer de Medine’de nâzil olduğu da söylenmiştir. Ancak bu görüşün bir kaynağı yoktur. Âyetlerinin sayısı: Yedi. Kelimelerinin sayısı: Yirmi beş kelime. Harflerinin sayısı: Yüz yirmi üç harf. Sûrenin diğer isimleri: Fatiha sûresi, yüzü aşkın isimle isimlendirilmiştir. Sûrenin isimlerinden bazıları şunlardır: Fatiha, Fatihatu’l-Kitab, Hamd, Sûratu’l-Hamd, eş-Şâfiye, eş-Şifa, Ümmü’l-Kur’an, Ümmü’l-Kitab, Seb’u’l-Mesânî (çünkü bu sûre, her namazda tekrarlanmaktadır).”¹⁵

el-Hatîb, âyetleri bir sıra halinde tek tek tefsir etmez. Konu bütünlüğü oluşturduğuna inandığı âyetleri yazdıktan sonra, kimi zaman âyeti cümlelere ayırarak, kimi zaman da bir bütün olarak tefsir eder.

el-Hatîb, daha açıklayıcı ve ayrıntılı olması için tefsirini yaptığı âyetin diğer âyetlerle olan ilişkisine de vurgu yapar. Bunu yaparken, genellikle alışık olduğumuz şekilde herhangi bir kelimenin Kur’an’daki diğer kullanımlarını ifade etmenin yanı sıra, kişisel olarak o kelime veya âyetin anlaşılmasına yardımcı olduğuna inandığı âyetleri¹⁶ -

Zira İslâm tarihi boyunca Hz. Muhammed’in örnekliğini ve önderliğini, vefatından sonra bu örnekliğin yegâne ifadesi olan sünnetini ve sünnetin yazılı ve sözlü malzemeleri olan hadislerini toptan reddeden, İslâm Kur’an’dan ibarettir diyen hiçbir fırka, grup olmamıştır. Hz. Âişe’nin, Hz. Ömer’in, hatta Hz. Ebu Bekir’in zaman zaman ‘hasbünâ kitâbullah’ (bize Allah’ın kitabı yeter) ifadelerinden bu naif düşüncenin temellerini başlatanlar sadece rivayet istismarcısı olabilir.” Bigiyef, Musa Carullah, *Kur’an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbü’s-Sünne* (çev. Mehmet Görmez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 11 (Mehmet Görmez’in yazdığı girişten); ayrıca bkz. Ertürk, Mustafa, Nebevî Sünnet’in Tarihi Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’an İslam’ı Söyleminin İlmî Değeri, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, sayı: 1, İstanbul, 2003, ss. 7-29; Mertoğlu, M. Suat, “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlham”: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslamı’na, *Divan*, c. 15, sayı: 28, 2010/1, ss. 69-113.

¹⁵ el-Hatîb, *et-Tefsiru’l-Kur’anî li’l-Kur’an*, c. I, s. 17.

¹⁶ Örnekler için bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 78, 81; c. II, s. 417, 429; c. III, s. 1014, 1135; c. IV, s. 73, 119, c. V, s. 585, 673; c. VI, s. 981, 1063; c. VII, s. 110, 235; c. VIII, s. 469, 524; c. IX, s. 1048, 1146; c. X, s. 16, 45; c. XI, s. 547, 565; c. XII, s. 1101, 1240; c. XIII, s. 27, 30; c. XIV, s. 660, 696...

ki bu, birçok yerde Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri olarak adlandırılmaktadır¹⁷- sıralar. Örneğin Fatıha sûresinde şunları söyler:

“(الحمد لله رب العالمين) Allah'a atfedilen bu hamdi, bütün mahlûkât dile getirir.

Çünkü yoktan var eden ve mahlûkât arasında ona ihsanda bulunan O'dur.

Yeryüzünü idare eden ve koruyan O'dur. “Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir.”¹⁸

Dolayısıyla bundan dolayı Allah'a hamd edilmesi, ona şükredilmesi gerekir...”¹⁹

Abdulkerim el-Hatîb, kendi görüşlerini ve yorumlarını desteklemek için Kur'an âyetlerini de delil olarak getirir. Örneğin Bakara sûresinin tefsiri altında açtığı, ‘Âdem’in Kendisinden Yediği Ağaç’ bölümünde, İblis’in, ağaçla kendisini kandırmak, bu konudaki yasağı işlemeye sevk etmek için Âdem’in (as) arkasından dönüp dolaşmasa bile, insanoğlunun tek başına ona gideceği, ulaşacağı ve ondan yiyeceğini, ancak bunun, Âdem’in (as) gerçekten ağaca yaklaştığı zaman meydana geleceğini söyler. O, insanın buna eğilimli olduğu görüşünü şu sözleriyle dile getirir:

“İşte insan böyledir. İnsanlar, duygularına hâkim, iradelerine egemen olan her otoriteye karşı çıkarlar. Karşı çıktıkları bu şey, onların hayırına ve mutluluğuna neden olsa da böyledir. Bunun için ben burada: “İnsan, aceleci (bir tabiatta) yaratılmıştır.”²⁰ ve “Çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”²¹ âyetlerini zikretmek istiyorum. Bu iki âyet-i kerimeyi, Âdem’in yaratılmış olduğu sûreti tamamlayan iki âyet şeklinde anlamayı seviyorum. İblis’in, insanoğlunu aldatması, Âdem’de temsili bulan insanlığın aceleciliğini, çok vakit geçmeden bunun sonucunu göstermiştir!!”²²

¹⁷ “Kur'an'daki âyetleri birbiriyle ilişkilendirmeyi “Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri” olarak değerlendirmek, çok iyimser bir şekilde israf olarak değerlendirilebilir. Çünkü bunun, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirin ötesinde bir şey olduğundan sonu da gelmez... Bir başkası aynı kıssa ile ilgili âyetleri bir araya getirip bunun Kur'an'ın Kur'an ile tefsir olduğunu söyleyebilir, diğer bir başkası da Kur'an'da çelişki görünümü veren âyetleri bir araya getirip âyetler ışığında çelişki sebeplerini ortadan kaldırmayı “Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri” çeşidinden sayabilir. Dolayısıyla âyetler arasında bulunabilen her yakın veya uzak ilişkiyi, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri türünden saymamak gerekir...” Aydın, Muhammed, ‘Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım, *SÜİFD*, sayı: 20, 2009/2, s. 28.

¹⁸ 20/Tâhâ, 50.

¹⁹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 18.

²⁰ 21/Enbiya, 37.

²¹ 4/Nisa, 28.

²² el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 72.

Müfessirden naklettiğimiz bu bölüm, müfessirin metodu konusunda açık ipuçları vermektedir. Alıntıladığımız bölüme baktığımızda, müfessirin, inanmış olduğu doğruyu savunabilme adına diğer âyetleri kullandığını görüyoruz. Âdem'in (as) yasağı işleyeceği konusunda çok açık ve kesin cümleler sarf etmesi ve bunu da, kimi âyetlerde geçen insanın aceleciliği ve zayıflığı ile açıklaması, ancak bunu yaparken de, örneğin, “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık.*”²³ ya da “*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*”²⁴ gibi insanın diğer varlıklardan üstün olduğunu ifade eden âyetlerden yararlanmaması, konuya bütüncül bakmadığını göstermektedir.

Kimi zaman da, el-Hatîb'in işarî tefsir yaptığını görürüz. Örneğin, “*Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik. Allah'ın izniyle, bir davetçi ve nûr saçan bir kandil olarak (gönderdik).*”²⁵ âyetlerinde, Allah'ın, Hz. Peygamber'e (sav) müslümanların kendisinde bir örneklik görmeleri ve böylelikle onlara şahit olması için evlenmesini emrettiğini söyler. ‘Sirâcen münîra’ (nûr saçan bir kandil) ifadesi ise, ona göre, bu evliliklerin müslümanların hakikate giden yolunu aydınlatması anlamına gelmektedir.²⁶

“*Hayır, hayır (öğüt almazlar). Aya andolsun ki, dönüp gitmekte olan geceye, ağarmakta olan sabaha andolsun ki.*”²⁷ âyetlerinin tefsirinde de, kendisine yemin edilen şeyleri, Hz. Peygamber'in (sav) risaletle gönderilmesi olarak açıklar. Ona göre ay, nübüvvet asrındaki semavî risalete; ağarmakta olan sabah, Hz. Peygamber'in (sav) risaletle gönderilmesinin bildirilmesine işaret etmektedir.²⁸

Abdulkerim el-Hatîb, bazen âyet veya âyetlerin sebab-i nüzûlünü de zikreder, ancak bu bölümler tefsirinde oldukça az yer tutar.²⁹ Tefsirinin birçok yerinde, tefsirini yapmakta olduğu âyeti, esbab-ı nüzûla bakma gereği duymadan yine âyetlerden yola çıkarak anlamaya çalışmıştır.

el-Hatîb, bazı sûrelerde ele alınan konuları, hükümleri, birbirini izleyen ve bir bütün oluşturan bir olgu olarak ele alır, böylelikle sûrenin tefsirinde konu bütünlüğünü ön plana çıkarır.

²³ 17/İsra, 70.

²⁴ 2/Bakara, 29.

²⁵ 33/Ahzab, 45-46.

²⁶ Bkz. *A.g.e.*, c. XI, s. 730-731.

²⁷ 74/Müddessir, 32-34.

²⁸ *A.g.e.*, c. X, s. 1200-1201.

²⁹ *A.g.e.*, c. V, s. 851; c. VI, s. 888, 1101; c. XIII, s. 440, 612; c. IX, s. 1233

Tefsirinde, âyetler veya âyet grupları arasındaki ilişkiyi de gösterir. Sûrenin tefsiri sona ererken, o sûredeki konuları birbiriyle ilişkilendirirken, sûrenin sonunu da başlangıcı ile ilişkilendirmeye çalışır. Ki, bizce bu, onun tefsirinin öne çıkan özelliklerindedir.

Âyetleri tefsirin yanı sıra, tefsirinde kimi sûrelerde yer alan ihtilafli konular ile ilgili müstakil başlıklar açar. Burada, konuyu çözeceğine inandığı âyetleri bir bütün içinde ele alır ve ihtilafli konuyu güncel bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışır. Örneğin Bakara sûresinde: Âdem (as) ve Cenneti, Âdem'in (as) Kendisinden Yediği Ağaç, Âdem'in (as) Üzerinden İnmış Olduğu Cennet, Talâk ve Hikmeti, Kocası Ölen Kadının Nafakası, Faiz Türleri ve Hükümleri, İslam ve Faiz, Faizin Hükümü; Nisa sûresinde ise: Çok Eşlilik -Şartları ve Hikmeti-, Mut'a Nikâhı, Kur'an ve İsa'nın Çarmıha Gerilmesi, Çarmıha Gerilen İsa gibi müstakil başlıklar açar. el-Hatîb, bu başlıklar altında, kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerini aktarmak, eleştirmek ya da o görüşleri desteklemek yerine, konu hakkında doğru olduğuna inandığı kişisel görüşünü aktarmaya çalışır.³⁰

Açmış olduğu bu başlıklara baktığımızda, onun iddia ettiği gibi bu çalışmada sadece 'terfîl' yapmadığını, yalın bir şekilde muhatabı Kur'an ile karşı karşıya bırakmak yerine, fikhî konular, hatta müsteşriklerin bazı iddialarına verdiği cevaplarla karşı karşıya bıraktığını görürüz.

Müfessirin, tefsirde yer yer ilmî ekole sahip bir eğilim sergilediğini görürüz. Örneğin şöyle der:

"O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı." ifadesinden sonra *"Sonra (kendine has bir şekilde) semâya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti)."*³¹ ifadesinden, göklerin yaratılmasının, yeryüzünün yaratılmasının ardından geldiği anlaşılır. Ancak biraz dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bunun, göklerin ve yeryüzünün yaratılışından sonra olduğu açığa çıkar... Yeryüzü yaratılmıştı. Bundan sonra Allah, yeryüzünde bulunan varlıkları yarattı... Aynı şekilde gökyüzü de vardı. Allah onu, yedi

³⁰ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 59, 262, 288; c. II, s. 363, 449; c. III, s. 741, 968; c. IV, s. 22, 263; c. V, s. 652, 806; c. VII, s. 21, 43, 110, 234, 341; c. VIII, s. 408, 434, 588, 672, 756; c. IX, s. 975, 1014, 1061, 1182, 1201, 1227; c. X, s. 96, 156, 185, 224, 288, 327; c. XI, s. 499; c. XII, s. 1065, c. XIII, s. 378; c. XIV, s. 549, 610, 628, 651; c. XV, s. 1162 vs.

³¹ 2/Bakara, 29.

kat kıldı. “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi.*”³² âyeti de buna işaret etmektedir. Bu, modern bilimin dile getirdiği, dünyanın, güneşin patlamasından meydana geldiği, birtakım cisimlerin ondan ayrıldığı ve dünyanın da bu gök cisimlerinden biri olduğu görüşüne ters değildir!”³³

el-Hatîb, Kur’an’ı anlama ve tefsir etmede yer yer bilimsel/ilmî eğilim taşısa da, bu konuda son derece dikkatlidir. O, Kur’an’ın bir bilim kitabı olmadığını, İslam çağrısının, bu bilimsel gerçekleri onaylamak için gelmediğini de dile getirir.³⁴

el-Hatîb, tefsirinde, akla ve vicdana birlikte seslenen bir üslûp izlemiştir. Tefsiri, anlaşılması kolay, kapalı ifadelerden uzak, edebî bir dille yazılmıştır. Benimsemiş olduğu fikirleri ortaya koymadan önce, kimi sorular sorar ardından onlara cevaplar verir, şüpheler atar ve tartışma ortamı meydana getirir. Bu metodu sergilerken, esbâb-ı nüzûla ya da sahabe ve tabiîn sözlerine bakma gereği duymadan, sadece metne/nass’a bakarak tefsir yapar. Tefsirinin ön plana çıkan yönlerinden birisi de, kapalı anlamlar arkasında izlemiş olduğu bu sorgulayıcı ve bağımsız metoddur.³⁵

Son yıllarda kaleme alınan eserler, el-Hatîb’in tefsirini tasnifte oldukça zorlanmışlardır. Örneğin Dr. Abdulmecid Abdusselam el-Muhtesib, el-Hatîb’in tefsirini, ‘selefî akım/ekol’e ait bir tefsir olarak kabul ederken³⁶, Dr. Salah Abdulfettah el-Hâlidî, onu akılcı³⁷; J.J.G. Jansen ise, gelenekçi müfessirler arasında zikreder.³⁸ Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî ise, eserin belli bir metoda ve ekole bağlı olmadığını ifade eder.³⁹

Sonuç olarak baktığımızda -ki bu çalışmamızda bunu örnekleriyle göstereceğiz-, Abdulkereim el-Hatîb’in, tefsirde nev’i şahsına münhasır bir metod izlediğini, kimi zaman selefî, kimi zaman akılcı, kimi zaman da edebî ekolün izlerini taşıdığını görüyoruz. Biz de, bu yönüyle er-Rûmî’nin görüşüne katılıyoruz. Tefsiri dikkatli bir

³² 41/Fussilet, 11.

³³ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 48.

³⁴ Bkz. *A.g.e.*, c. I, s. 66.

³⁵ Bkz. *A.g.e.*, c. VII, s. 86-87.

³⁶ el-Muhtesib, *a.g.e.*, s. 99.

³⁷ el-Halidî, Salah Abdulfettah, *Ta’rifu’d-Darisîn bi Menâhici’l-Müfessirîn*, Daru’l-Kalem, Dımeşk, 3. baskı, 2008, s. 566.

³⁸ J. J. G. Jansen, *a.g.e.*, s. 159.

³⁹ Fehd bin Abdirrahman bin Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-Tefsîr fi’l-Karni’r-Râbi Aşr el-Hicrî*, Doktora Tezi, İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi, Usulu’d-Din Fakültesi, Kur’an ve Kur’an İlimleri Bölümü, h. 1404-1405, s. 8.

şekilde incelendiğinde, selefte karşı çıktığı yerlerden dolayı selefi ve gelenekçi, her meseleyi de salt akılla çözmeye kalkışmadığı için de akılcı olmadığı ortaya çıkar.⁴⁰ Ancak onu mutlaka belli bir ekole dâhil etmek gerekiyorsa, kanaatimizce bu, Kur'an'ın hidayet yönünü tefsirine konu edinen ictimaî ekol olabilir.⁴¹ Yine tefsirinde sık sık Muhammed Abdüh'un 'Amme Cüzü' adlı eserinden alıntılar yapması ve onun dile getirdiklerini desteklemesi, onun etkisinde kaldığını ve ictimaî ekol içerisinde değerlendirilebileceğini gösterir.⁴²

1.3. Kur'an-ı Kerim Hakkındaki Genel Düşünceleri

Müfessirimiz, Bahru'l-Muhît yazarı Ebu Hayyan el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) dile getirdiği, Kur'an belâğatının, nahiv ölçülerine ve nahiv âlimlerinin çıkarımlarına boyun eğmekten münezzehe olduğu düşüncesini taşır.⁴³

﴿مِثْلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾

“Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler.”⁴⁴ âyetinin tefsirinde şunları söyler:

“Müfessirlerin çoğu, (مثل)deki (ك) harfinin, teşbih edatı olan (مثل) kelimesine ilave/zâid olduğu görüşündedirler. (ك) harfi, teşbih edatıdır. İki edat ise, tek bir müşebbehun bih üzerinde bir araya gelmez. Buna göre biçim: “(مثلهم كالذى استوقد ناراً) veya (مثلهم مثل الذى استوقد ناراً)” şeklinde olur. Kur'an belâğati, nahiv ölçülerine ve nahiv âlimlerinin çıkarımlarına boyun eğmekten uzak ve yücedir! Dolayısıyla Allah'ın kelimelerinde/ifadelerinde, nahiv âlimlerinin, ilimlerini tashih etmeleri, kurallarını ortaya koymaları için birtakım çekişmeler veya nedenlere sarılmalarına gerek yoktur. Kur'an bir

⁴⁰ Allah'ın sıfatlarını te'vil ve ispat konusunda elli müfessiri temel alarak, 'el-Müfessirûn Beyne't-Te'vil ve'l-İsbât fî Âyâtî's-Sıfat' (Müessesetu'r-Risâle, 2000) adlı dört ciltlik eseri yazan Muhammed bin Abdurrahman el-Miğravî de, el-Hatîb'in selefi ekole bağlı olmadığı görüşündedir. (a.g.e., s. 1465)

⁴¹ İctimaî ekol için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi, I-II*, DİB Yayınları, Ankara, 1988, c. II, s. 467- 496; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, MİFAV Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 306-317; Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya, 1995, ss. 35-77.

⁴² Bkz. el-Hatîb, a.g.e., c. XVI, s. 1420, 1429, 1460, 1468, 1600, 1616, 1636, 1657, 1733, 1734.

⁴³ el-Muhtesîb, *İtticâhâtu't-Tefsîr fî'l-Asri'r-Râhin*, s. 75.

⁴⁴ 2/Bakara, 17.

söz söyler ve bir üslûp ortaya koyar. Onun sözü hak, üslûbu açıktır. Nahiv kuralları ve nahivcilerin akıllarının şaşkınlığı ile onun üzerinde bir hâkimiyet kurulamaz.”⁴⁵

Bu görüşüyle el-Hatîb, Kur’an benzeri bir metni oluşturmaya insan gücünün yetmeyeceğini, Kur’an’ın üslûp, söz sanatları ve belağat açısından insanlığın erişemeyeceği bir düzeyde olduğunu savunan müfessirler arasında yer alır. Kur’an’da, verilmek istenen mesajı vurgulamak için bazen Arapça gramer kural ve kaidelerinin dışına çıkmıştır. Kur’an, mevcut Arap diline tamamen teslim olmak yerine, zaman zaman onun belli unsurlarına yeniden şekil verip düzenlediği de olmuştur.⁴⁶

Abdulkerim el-Hatîb, Kur’an’ın anlamının Allah’tan; ifade kalıplarının ise Hz. Muhammed’den kaynaklandığı görüşüne karşı çıkar, bu iddiaya cevap verir. O, Kur’an’ın i’cazının sadece manasında değil aynı zamanda nazmında olduğunu söyler. Hz. Peygamber’in (sav), vahyi ezberlemek için çaba göstermesini bu manada delil olarak gösterir. Kur’an-ı Kerim’i birçok yerde Allah’ın kelâmı olarak nitelerken, bir sözün, lafız ve mana birlikte olmadıkça mütekellim’e ait olmayacağını söyler.⁴⁷

Ancak tefsirinin bir başka yerinde, “*O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et.*”⁴⁸ âyetinin tefsirinde de, bu görüşünün tam aksine, lafız ile manayı birbirinden ayırır. Allah’ın, Peygamberi’ne (sav), kendisine vahyedilen anlamları lafızlara dökmesi için acele etmemesini emrettiğini söyler.⁴⁹ Bu iddiası ile manayı Allah’a, lafızı Hz. Peygamber’e (sav) atfetmiş olur. Kısacası ileride muhkem ve müteşabih konusunda göreceğimiz gibi, bu konuda da el-Hatîb belli bir görüşe sahip değildir ya da zaman içerisinde farklı bir görüşe sahip olmuş ancak görüşlerinden herhangi birini tashih etmeye kalkışmış değildir.

Nasr Hamid Ebu Zeyd, bu problemin, Kur’an âlimleri nezdinde başka bir şekilde de gündeme geldiğini ve bu çerçevede çeşitli sorulara cevap arandığını ifade eder. Sonuç olarak şöyle der: “Âlimler bu soruya cevap noktasında iki gruba ayrılmıştır. İlk grup şu görüşü benimsemiştir: İndirilen, hem lafız hem de manadır. Cebrail, Kur’an’ı

⁴⁵ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 36.

⁴⁶ Güven, Şahin, *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları İstanbul, 2005, s. 40.

⁴⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. X, ss. 167-171.

⁴⁸ 75/Kıyamet, 18.

⁴⁹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XV, s. 1324.

Levh-i Mahfuz'dan ezberlemiş ve onu indirmiştir. Bazıları da şunu söylemiştir: Kur'an'ın harfleri Levh-i Mahfuz'da mevcut olup, bu harflerin her biri Kaf Dağı büyüklüğündedir. Her birinde, Allah'tan başkasının ihata edemeyeceği (sonsuz) manalar mevcuttur.”⁵⁰

Biz, burada tartışmaya açık olan her iki görüşten (indirilenin lafız ve mana ya da indirilenin lafız olup mananın Hz. Peygamber'e (sav) ait olduğu) görüşlerinden hangisinin isabetli olduğu konusunu ele almayacağız. Bizim dikkat çektiğimiz konu, el-Hatîb'in, tefsirinin farklı yerlerinde her iki görüşü de benimsemiş olması ve kendi içinde çelişkiye düşmesidir.

el-Hatîb, son yüzyılda sık sık dile getirilen, Kur'an'ın nüzûl sırasına göre okunması fikrine de karşı çıkar. Âyet ya da sûrelerin inişi sırası konusunda âlimler arasındaki ihtilafa rağmen bunun gündeme getirilmesini, Kur'an'ı anlama hedefinden saptırmak olarak değerlendirir. Bu tür bir okumayı fitne olarak kabul eden müellif, konu ile ilgili bir makale de kaleme almıştır.⁵¹

İzzet Derveze, Ali b. Ebi Talib'in (ra) de Kur'an'ın nüzûl sırasına göre bir mushafı olduğundan hareketle, Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir etmede herhangi bir sakıncanın olmadığı, tam tersine Kur'an'a hizmette büyük bir yer aldığını, yine de bu konuda düşüncelerini öğrenmek için Suriye müftüsü Şeyh Ebu'l-Yüsr Âbidîn ve Abdulfettah Ebu Gudde'ye başvurduğunu, bu konuda aslolanın niyet olduğunu söyler.⁵² Ancak tarihsel olarak baktığımızda, İslam dünyasına nüzûl sırasına göre Kur'an'ı tertip etme çabalarının, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında müsteşriklerin çabalarıyla girdiğini görmekteyiz. Kur'an'ın Hz. Muhammed'in zihninin bir ürünü olduğunu kabul eden müsteşrikler, onu kronolojik olarak okuyarak Hz. Muhammed'i ve onun zihin dünyasını anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.⁵³

⁵⁰ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, 2. baskı, Ankara, 2006, s. 66.

⁵¹ Bkz. Abdulkarim el-Hatîb, "Fitnetü't-Tertîbi'n-Nüzûl li'l-Kur'an", *el-Fikru'l-İslâmî*, Lübnan, 1971, yıl: 6, sayı: 2, s. 37-42.

⁵² Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis, I-X*, Dâru İhyai'l-Kütüb el-Arabî, Kahire, 1383, c. I, ss. 9-10.

⁵³ Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 17; Koçyiğit, Hikmet, *Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi*, *HÜİFD*, c. 12, sayı: 23, 2013/1, (ss. 183-201), s. 5; Güven, Şahin, Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu, *Bilimname*, XX, 2011/1 (ss. 53-84), s. 56.

el-Hatîb'le çağdaş olan Emin el-Hûlî (ö. 1966), mevcut tertibin müslümanlar nezdinde bazı ilahî hikmet ve gayelerinin bulunduğu ancak Kur'an'ı bu tertibe riayet ederek tefsir etmenin onun mana ve maksatlarının tam anlaşılması hususunda isabetli olmayacağı kanaatindedir. el-Hûlî, bu görüşlerine gerekçe olarak, Mushaf tertibinde konu birliğinin olmaması ve âyetlerin nüzûl tertibine riayet edilmemesine işaret etmektedir.⁵⁴ Muhtemelen el-Hatîb de, çağdaşı Emin el-Hûlî'den (1895-1966) etkilenmiş, sonradan şekillenen bu tefsir ve okuma anlayışının İslam dünyası üzerinde kötü etkileri olacağını düşündüğünden buna tepki göstermiştir. Oysa Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir etme eğiliminde, Kur'an'ı bir metin olarak değil, canlı bir hitap olarak görme anlayışı ağırlıktadır⁵⁵ ki, bu da varolan metne yeni bir gözle bakmayı gerektirmektedir ve Derveze'nin dediği gibi tamamen konu hakkında beslenen niyetle ilişkilidir.

1.4. Tefsir Kaynakları

Abdulkerim el-Hatîb, tefsirinde Kur'an'ı Kur'an, Kur'an'ı sünnet ile tefsirin yanı sıra, birçok yerde Matta⁵⁶ ve Yuhanna⁵⁷ İncilleri ile Tevrat'tan⁵⁸ faydalanmıştır. Tefsir ve hadis kaynakları dışında birçok kaynağa başvurmuştur.

Tekrara düşmemek ve sözü uzatmamak için bazen ilgili âyetin tefsirinde, tefsirinin başka bir bölümüne atıfta bulunur, oraya bakılmasını ister.⁵⁹

Âyetleri tefsirinde gördüğümüz alana hâkimiyeti, onun klasik ve modern tefsir kitaplarından faydalandığını göstermektedir. Tefsir kitaplarından alıntı yaparken, sadece müfessirin adını belirtir, cilt ve sayfa olarak kaynağını göstermez. Tefsirinde adı geçen bazı tefsir kitapları şunlardır: Ebu Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934), *Tefsir-u Ebî Müslim*⁶⁰; Tabersî (ö. 548/1153), *Mecmeu'l-Beyân fî Ulûmi'l-Kur'an*⁶¹; Kurtûbî (ö.

⁵⁴ el-Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), Bayrak Matbaası, İstanbul, 1995, ss. 72-76. Ayrıca bkz. Kurt, Yaşar, Kur'an'ın Nüzûl Süreci ve Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine, *OMÜİFD*, 2012, sayı: 33, (ss. 5-39), s. 30.

⁵⁵ Koçyiğit, Hikmet, *a.g.m.*, s. 18.

⁵⁶ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 21; c. XV, s. 1377.

⁵⁷ *A.g.e.*, c. XIV, s. 926; c. XV, s. 1377.

⁵⁸ *A.g.e.*, c. VIII, s. 320.

⁵⁹ Örnekler için bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 371, 380; c. V, s. 537, 655, 739; c. VI, s. 1007; c. VII, s. 83, 150; c. VIII, s. 545; c. IX, s. 998, 1291, 1347; c. X, s. 134, 341, 376; c. XI, s. 496, 616; c. XII, s. 976, 1123; c. XIII, s. 93, 475; c. XIV, s. 593, 597, 638, 803; c. XV, s. 1069, 1076, 1127, 1181, 1200, 1211, 1394; c. XVI, s. 1419, 1464, 1662, 1729.

⁶⁰ *A.g.e.*, c. I, s. 76, 167. Ebu Müslim'den yaptığı alıntıyı, Tabersî'den aldığını belirtir.

⁶¹ *A.g.e.*, c. I, s. 70; c. III, s. 741; c. XVI, s. 1697, 1713, 1714, 1732, 1734.

671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*⁶²; Beydâvî, (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*⁶³; İbn Kayyîm (ö. 751/1350), *Tefsiru'l-Kayyim*⁶⁴; İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*⁶⁵; Muhammed Abduh (1849-1905), *Tefsir-u Cüz'ü Amme*⁶⁶.

Bu müfessirler içinde, 'iki yüce imam/önder'⁶⁷ diyerek, Muhammed Abduh ve Tabersî'nin fikirlerini beğendiğini özellikle gösterir.

Tefsirinde, özellikle Kur'an ilimleri ile ilgili olarak Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*⁶⁸ ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*⁶⁹ adlı eserlerinden faydalanır.

Tefsirinde kullandığı hadis kaynakları ise şunlardır: *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Bülûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i İbn Mâce*; *Münzirî*, *Muhtasar-u Sünen-i Ebî Dâvud*; İmam Mâlik, *Muvatta*.

Siyer ve tarih ile ilgili konularda, İbn Hişam'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*; İbn Kayyim'in *Zâdu'l-Meâd*; İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*; Şehristanî'nin (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*; İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân* adlı kitaplarından faydalanır.

Bu eserlerin yanısıra tefsirinde adı geçen diğer eser ve müellifler şöyledir: İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehîd ve Nihâyetu'l-Muktesîd*; İsmail Muzhir, *Mezhebu'n-Nüşû ve'l-İrtikâ*; Muhammed İkbâl, *Tecdîdu't-Tefkîri'd-Dînî fi'l-İslam*; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kavâidu'n-Nuraniyye*; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye*; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*; İbn Hazm, *el-Muhallâ*; İvad Sem'an, *Allah -Turuku İ'lanuh min Zâtih-*; Muhammed Şahin Hamza, *Mea'l-Fikri'l-İslâmî fi Ba'di Kadâya*; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade*; İbn Teymiyye, *Tefnîdu Nazariyyeti'l-Kesb*; İmam Gazâlî, *Ferâidu'l-Âlî min Resâili'l-Gazâlî*; İbn Arabî, *en-Nüsûs*; Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*; T. J. De Boer'in, *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamiyye* adlı eserleri...

⁶² *A.g.e.*, c. I, s. 68; c. VIII, s. 675; c. XVI, s. 1468, 1614.

⁶³ *A.g.e.*, c. I, s. 62; c. VI, s. 1259; c. VIII, s. 405, 429, 430.

⁶⁴ *A.g.e.*, c. VII, s. 116, 117; c. XIV, s. 738; c. XVI, s. 1737, 1739.

⁶⁵ *A.g.e.*, c. I, s. 149; c. XII, s. 1015.

⁶⁶ *A.g.e.*, c. XVI, s. 1420, 1429, 1460, 1468, 1600, 1616, 1636, 1657, 1733, 1734.

⁶⁷ *A.g.e.*, c. XVI, s. 1734.

⁶⁸ *A.g.e.*, c. I, s. 125; c. X, s. 99.

⁶⁹ *A.g.e.*, c. I, s. 124.

Abdulkerim el-Hatîb, tefsirinin birçok yerinde kendisine ait eserlere de işaretle bulunur, o eserlerden alıntılar yapar. Bunlardan bazıları şunlardır: *es-Siyâsetu'l-Mâliyye fi'l-İslam, el-Mesih fi'l-Kur'an ve't-Tevrat ve'l-İncil, Kaza ve'l-Kader beyne'l Felsefe ve'd-Din, el-Kasasu'l-Kur'anî, el-Mesihîyyetu'l-Asliyye, I'câzu'l-Kur'ân, el-Mesih fi'l-Kur'an, Kadiyyetu'l-Ulûhiyye...*⁷⁰

Hatib'in tefsirinde birçok âlim ve mütefekkirin isimleri de geçer. Bu önemli isimlerden alıntılarda bulunuyor olması da, tefsirini zenginleştirmektedir. Bu isimler arasında hem doğu ve hem de batılı düşünürlerin olması, onun her iki medeniyeti de yakından tanıdığını gösterir. Bu isimlerden en önemlileri şunlardır: Muhammed Abduh, Lisanuddin b. Hatib (ö. 776/1374-75), Abdulmelik b. Abdillah el-Cüveynî (İmamı'l-Harameyn) (v. 478), Gazâlî (ö.505/1111), Farabî (ö.339/950), Muhammed İkbâl (1877-1938), William James (1842-1910), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Cafer-i Sâdık (ö. 148/765), Muhammed Ferid Vecdi (1878-1954)...

Daha önce, 'Kur'an'ın semavî seslerini yok eden birçok görüşten uzak duracağını' iddia eden el-Hatîb, iddiasının aksine tefsirinde birçok eser, âlim ve mütefekkirten faydalanmıştır. Her ne kadar bu, tefsirini ismiyle müsemma bir eser olmaktan çıkarmışsa da, eserine zenginlik katmıştır.

1.5. Fıkıh Açısından Tefsirin Özelliği

Kur'an-ı Kerim'de birçok alanla ilgili âyetlerin yanında, ibadet ve hukukla ilgili âyetler de bulunmaktadır. Bu âyetlere "ahkâm âyetleri" denmektedir. İbadet, muamelât (hukuk) ve ukubât (cezalar) ile ilgili olan bu âyetler fıkıhın konusunu oluşturmaktadır.⁷¹ Tefsir ilmi konu olarak Kur'an'ın tamamını ele alıp onu açıklamak için her türlü malzemeyi kullanmakta; Fıkıh ilmi ise, konu olarak, insanların amellerini ele alıp, bunlardan yapılması ve yapılmaması gereken işleri ortaya koymak için birinci derecede Kur'an'a dayanmakla birlikte, başka şer'î delillerden de istifade etmektedir. Tefsir, fıkıhı sadece Kur'an'la; fıkıh da tefsiri, Kur'an'ın yalnız amelî yönüyle sınırlayarak, tefsirde özel bir ekolün ismini oluşturmaktadırlar.⁷²

⁷⁰ *A.g.e.*, c. I, s. 47, 66; c. II, s. 377, 473; c. III, s. 975; c. IV, s. 275, 1191; c. V, s. 655; c. VIII, s. 590; c. IX, s. 890; c. X, s. 96, 376; c. XII, s. 1013, 1166; c. XIV, s. 559, 928; c. XVI, s. 1721.

⁷¹ Ünver, Mustafa, "Tefsir Ekolleri", Bahattin Dartma (Ed.), *Tefsir Tarihi ve Usûlü* (s. 132-155), Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2013, s. 143.

⁷² Güngör, Mevlüt, *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 50-51.

Ahkâm âyetlerinin sayısı ve tasnifi konusunda âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Zerkeşî'nin belirttiğine göre Gazzâlî ile Fahreddin er-Râzî, Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin sayısını 500 olarak tespit etmişlerdir. Bu sayıyı 800'ün üzerine çıkaranlar olduğu gibi 200'e kadar indirenler de vardır.⁷³

Abdulkerim el-Hatîb'in tefsirinin kimi yerlerinde fikhî konular öne çıkar. Fıkıh açısından tefsiri ele alındığında, Abdulkerim el-Hatîb'in, belli bir mezhebi izlemediği, mezhep imamlarının görüşlerinden çok az faydalandığı görülür. Mezheplerin görüşlerini aktardığı konular, içkinin haram oluşu, cizye, talak, haccın hükümleri, zekât, humus, lian, talak, mut'a nikâhı ve mirastır.⁷⁴ Önemli gördüğü bazı konulardaki görüşlerini aktarmak için müstakil alt başlıklar açarken⁷⁵, okuyucuyu, konuyu daha iyi öğrenmesi için fıkıh kitaplarına yönlendirme gereği duymaz.

Ayazî, el-Hatîb'in şafî mezhebinden olduğunu söyler.⁷⁶ Ancak özellikle ahkâm âyetleri hakkındaki tefsiri incelendiğinde, el-Hatîb'in kendisini ictihadda bulunmaya ehil kabul ettiği görülür. Bazen Hanefî mezhebinin görüşünü benimserken, bazen de Şafî mezhebinin görüşünü benimser. Kimi konularda, dört mezhebin dışına çıkar, daha önce hiç kimsenin söylememiş olduğu şeyleri söyler. İddialarını herhangi bir kaynağa dayandırma gereği duymaz ve yer yer mezhep imamlarının kabul etmediği zayıf görüşlere itibar eder.

Açıklama gereği duyduğu konular, ihtilafların olduğu ve kendisinin de yeni bir şeyler söyleyeceğine inandığı konulardır. Bu konuları ayrıntılı şekilde ele almaz, belli bir sistem izlemez. Karşıt olduğu fikhî görüşün delillerini de ortaya koymaz. el-Hatîb, zaman zaman muteber fıkıh mezheplerinin bazı görüşlerini aktarır ancak bunda da çok titiz değildir, çoğu zaman herhangi bir kaynak göstermez.

⁷³ Çetiner, Bedrettin, "Ahkâmü'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul, 1998, c. I, s. 551; bkz. Güngör, *a.g.e.*, s. 17-18.

⁷⁴ el-Hatîb, tefsirinde sadece Ebu Hanife'nin şarap (c. IV, s. 25, 26, 27); cizye (c. V, s. 735, 736) ve talak konusundaki görüşlerini (c. XIV, s. 1003, 1006, 1010); İmam Şafî'nin, humus (c. V, s. 618); cizye (c. V, s. 735); zekât (c. V, s. 808; c. VII, s. 104); haccın hükümleri (c. IX, s. 1022); lian (c. IX, s. 1225) ve talak konusundaki görüşlerini (c. XIV, s. 1003, 1006); İmam Malik'in mut'a nikâhı (c. III, s. 743); şarap (c. IV, s. 27); cizye (c. V, s. 736) ve talak konusundaki görüşlerini (c. XIV, s. 1003); Şia mezhebinin mut'a nikâhı (c. III, s. 741-744, 756) ve miras konusundaki görüşlerini (c. V, s. 618; c. VII, s. 342) aktarır.

⁷⁵ Örneğin bkz. Talâk ve Hikmeti (c. I, ss. 262-271); Nafaka ve Talâk (c. I, ss. 288-299); Faiz (c. II, ss. 363-377); Çok Eşlilik, Şartları ve Hikmeti (c. II, ss. 693-697); Mut'a Nikâhı (c. III, ss. 741-757); İçki/Şarap (c. IV, ss. 22-32); Zekât ve Sosyal Yardımlaşma (c. V, ss. 806-821); Hac Menâsiki (c. IX, ss. 1014-1035); Reem ve Değnek Cezası (c. IX, ss. 1201-1219); Cihad...Psikolojik Savaş (c. XIII, ss. 378-390).

⁷⁶ Ayazî, Seyyid Muhammed Ali, *a.g.e.*, s. 323.

Muhtemelen felsefeci olmasından dolayı, bir konuya çoğunlukla onun insan ve toplum üzerindeki etkisi açısından yaklaşır. Bu nedenle konuyla ilgili fikhî görüşlerden birisini tercih ederken, genellikle insana ve İslam dininin ruhuna yakın olduğuna inandığı görüşleri tercih eder.

Fikhî konulardaki tutumu hakkında birkaç örnek verebiliriz:

1.5.1. Kısasta Eşitlik Konusu

el-Hatîb, *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gerekten diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.”*⁷⁷ âyetinde geçen kısas konusunda, cumhûrun görüşüne muhaliftir. Fâkihlerin büyük bir bölümü, kısasın, hürün hürle, kölenin köleyle, kadının kadınla yapılması gerektiği, hür kimsenin karşılığında kölenin, kadının karşılığında da erkeğin kısasen öldürülemeyeceği görüşündedirler.

el-Hatîb, âyetin tefsirinde şöyle der:

“Bazı fikhî imamları, kısasın ancak aynı cinsten olan şu kimseler arasında gerçekleşeceği görüşündedirler: Hüre hür, köleye köle... Dolayısıyla köle karşılığında hür, kadın karşılığında da erkek öldürülmez! Bu, âyet-i kerimeye ait yanlış bir çıkarımdır. Çünkü bu çeşitlilik arzedenden ayırım, türler arasında bir üstünlüğü gerektirmez... Bu âyetin başka bir şekilde anlaşılması gerekir ki, o da, çeşitlilik arzedenden âyetle kastedilenin türler arasındaki üstünlük olduğu değil, onunla kastedilenin sadece türler arasındaki bireyler arasında bir üstünlük oluşturulmamasıdır. Dolayısıyla hür kimse, diğer bir hür kimseden daha üstün değildir. Bu kimse ister Kureyşli ya da başka bir kabileden olsun. Diğer türler de aynı şekildedir. Soy, kan, makam, güç açısından insanlar arasındaki farklar ortadan kaldırıldığında, hepsinin de nesebi tek olur ki, o da İslam'dır.”⁷⁸

Abdulkerim el-Hatîb, burada ‘bazı fikhî imamları’ nitelemesiyle kimi kastettiğini ve bu görüşe kimin sahip olduğunu açıkça belli etmediği gibi, onların bu

⁷⁷ 2/Bakara, 178.

⁷⁸ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 194-195.

düşüncelerinin delillerini de ortaya koymaz. Karşı olduğu görüşün, yanlış bir çıkarım olduğunu peşinen ifade etmekte ve âyetin farklı şekilde anlaşılmasının gerekliliğini ileri sürmektedir.

Kıyas konusunda İbn Rüşd şöyle der: “Kıyas lazım gelmesi için öldürülen kimsede bulunması gereken şartlardan biri, onun kanı ile kendisini öldürenin kanının birbirine denk olmasıdır. Bu denklik ölçüsü de, din, sınıf ve cinsiyet birliği ile sayı eşitliğidir. Ulema, öldüren kimse ile ölen kimsenin bu dört hususta ortak oldukları zaman kıyas lazım geldiğinde müttefik iseler de, öldürenin müslüman, ölenin gayri müslim, öldürenin hür ve ölenin köle, öldürenin erkek ve ölenin kadın veyahut öldüren birden çok, ölen bir kişi olduğu zaman kıyas lazım gelip gelmediğinde ihtilaf etmişlerdir. İmam Malik, İmam Şafî, Leys b. Sa’d, İmam Ahmed ve Ebu Sevr, “Hür, köleyi öldürdüğü zaman kıyas olunamaz” derken, İmam Ebu Hanife ile tâbileri ise, “Kişi, kendi kölesinden başka kimi öldürürse kıyas olunur” demişlerdir.”⁷⁹

İmam Malik, Şafî ve Ahmed, her cinsin kendi cinsini, erkeğin erkek, dişinin dişi mukabilinde kıyas edilebileceği, kâfirin mümini, kölenin hür kimseyi ve çocuğun babayı öldüremeyeceği, müslümanın zımmiyi, hürün köleyi, çocuğu babanın öldürebileceği görüşündedir.⁸⁰

Kadın ile erkek arasındaki kısasa gelince, kısasta kadını erkeğe denk görmeyen görüşler de bulunmaktadır, fakat çoğunluğun görüşü, kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın kısasın uygulanması yönündedir. Dört sünnî hukuk mezhebi de, Bakara 178’deki “hür ile hür” ibaresi ile “müslümanların canları birbirine denktir” hadisine dayanarak cana karşı kısasta kadın-erkek ayrımı yapmamıştır.⁸¹

Kurtûbî, ilim adamlarının cumhurunun, köle karşılığında hürün öldürülmesini kabul etmediklerini, onların görüşüne göre âyet-i kerimede türlerin ayrı ayrı ele alınıp buna göre bir bölümlenme yapıldığını, ancak Ebu Hanife, Sevrî, İbn Ebi Leylâ, Davud ez-Zahirî, Ali (ra), İbn Mes’ud (ra), Said b. Müseyyeb, Katâde, İbrahim en-Nehâî ve Hakem b. Uyeyne’nin, hür bir kimsenin ittifakla köle karşılığında öldürüleceğini kabul

⁷⁹ İbn Rüşd, Muhammed b. Rüşd el-Hafid, *Bidâyetu’l-Müctehid ve Nihâyetu’l-Muktesid*, (çev. Ahmed Meylanî), I-IV, Beyan Yayınları, İstanbul, 1991, c. IV, s. 228-229.

⁸⁰ Hazîn, Ebu’l-Hasen Alaüddin, *Lübabu’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzil*, (thk. Muhammed Ali Şâhin), I-IV, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1415, c. I, s. 107; Şafî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu’l-Kur’an I-II* (derleyen: Beyhâkî), Mektebetu’l-Hancî, Kahire, 1994, c. I, s. 275.

⁸¹ Özkorkut, Nevin Ünal, İslam Ceza Hukukunda Kadın, *AÜHFD*, yıl: 2007, c. 56, sayı: 2, (ss. 83-95), s. 85.

ettikleri gibi, kölenin de hür karşılığında öldürüleceği görüşünde olduklarını söyler. Müfessirlerden Taberî, Maturidî, Kurtûbî, Neseî, İbn Atiyye, Şevkânî, Alûsî, Ebu's-Suûd, Reşid Rıza, Tahir b. Aşûr, Zuhaylî, Derveze, Tabatabaî ve Sabûnî de bu görüştedir.⁸²

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.”⁸³

Ayetin bağlamı dikkate alınmadan, sözcük anlamı ile çeviri yapıldığında, yukarıda verilen anlam doğru bir anlamdır. Ancak bağlam dikkate alındığında söylenen şey farklı bir anlam kazanmaktadır. Eğer yalın olarak sözcük anlamına bağlı kalınırsa; ya hürü hür değil de köle öldürdüyse veya kadını kadın değil de erkek öldürdüyse o zaman ne olacak gibi soruların cevabını vermemiz mümkün olamaz. Ama bağlam dikkate alındığında hiçbir sorun kalmamaktadır. Zira ayet, sözcük anlamıyla “hüre hür, köleye köle, kadına kadın” demiş olsa da, bağlam dikkate alındığında anlam; “hürse hür, köleyse köle, kadınsa kadın; kim öldürmüşse o öldürülür” olur. Diğer bir deyimle, öldürenin yerine başka bir kimse öldürülemez. Zira Cahiliye döneminde kimi cinayetlerde, öldüren kimsenin yerine bir başkası öldürülebiliyordu. Örneğin, öldüren

⁸² Taberî, Muhammed bin Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*, I-XXIV, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu'r-Risâle, 2000, c. III, s. 357; el-Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturidî (Te'vilatu Ehli's-Sünne)*, I-X, (thk. Dr. Mecdî Baslum), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. II, s. 8; Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, (thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfiyîş), Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 1964, c. II, s. 247-248; Neseî, Hafızuddin Ebu'l-Berakât, *Tefsîru'n-Neseî (Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil)*, I-III, (thk. Yusuf Ali Bedyûvî), Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut, 1998, c. I, s. 155; İbn Atiyye, Abdulhakk bin Galib, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, (thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1422, c. I, s. 245; Şevkânî, Muhammed bin Ali, *Fethu'l-Kadîr*, I-VI, Daru İbn Kesîr, Dimeşk, 1414, c. I, s. 227; Alûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XVI, (thk. Ali Abdalbârî Atiyye), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, c. II, s. 109; Ebu's-Suud, Muhammed bin Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., c. I, s. 195; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menar)*, XII, el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1990, c. II, s. 102; Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, c. II, 140; Zuhaylî, a.g.e., c. II, s. 112; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. VI, s. 286; Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 2000, c. I, s. 656; Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbûnî li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire, 1997, s. 104.

⁸³ 2/Bakara, 178.

güçlü bir kabiledense onun yerine o kabilenin sahip olduğu herhangi bir köle olarak öldürülüyordu.⁸⁴

Görüldüğü üzere el-Hatîb'in savunduğu bu görüş tefsir literatüründe yeni bir görüş değildir. el-Hatîb, cinsi ya da toplumsal konumu ne olursa olsun, cana karşı canın kısas olarak alınması gerektiği görüşündedir. O, bu görüşüyle, sadece hürriyet konusunda eşitliğin şart koşulamayacağını söyleyen Hanefî mezhebinin görüşünü desteklerken, din konusundaki eşitlikte ise, fakihlerin cumhûrunun görüşüne göre bunu şart gördüğü anlaşılır.

1.5.2. Kur'an'a Abdestsiz Dokunmak

el-Hatîb, Mushaf'a abdestsiz dokunmanın caiz olduğu görüşündedir. “*Ona ancak temizlenenler dokunabilir.*”⁸⁵ âyetindeki dokunma ifadesinin, Kur'an'ı karıştırmak ve Kur'an'a müdahale anlamına geldiğini söyler. Yani Kur'an'ı koruyanlar ve ona dokunanlar, o yüce Kitab'a uygun, temiz, saf ve kendilerine emredilenin dışına çıkmayan meleklerdir.

“Âyet-i kerimenin işaret ettiği (مس) ‘dokunma’, -Allah en iyisini bilir- Allah'ın kelimelerine dokunma, onları kalplere ve akıllara karıştırmadır... Mushaf'a dokunmada temizlik/abdest, bir edeb kabul edilir, şart değildir.”⁸⁶

Vakıa sûresi 79. âyete dayanarak Mushaf'a abdestsiz dokunulamayacağı görüşünü savunan din bilginlerinin bu iddialarını te'yid için sünnetten gösterdikleri delil ise, Hz. Peygamber'in (sav) Amr b. Hazm'a “Kur'an'ı temiz olandan başkası tutmasın” diye yazmış olduğu mektuptur. Aynı manada bir hadis de, Muaz b. Cebel ve İbn Ömer tarafından rivayet edilmiştir. Ayrıca bazı sahabelerden de Mushaf'a abdestsiz dokunulmaması gerektiği hususunda görüşler nakledilmiştir. Selmân-ı Farisî, İbn-i Ömer ve Enes b. Mâlik bunlardan bazılarıdır... Bu görüşü savunan bilginler, “Lâ yemessuhû”daki zamirin Kur'an'a râci olduğunu, “Mess” kavramıyla bedensel temasın,

⁸⁴ Aktaş, Erhan, *Kur'an'ı Doğru Okumak-7/E*, <http://www.iktibasdergisi.com/kurani-dogru-okumak-7e/> (son erişim: 27.11.2014)

Elmalılı Hamdi Yazır, hürün köle karşılığında ve kölenin de hür karşılığında öldürülebileceği konusunda, adı geçen müfessirlerin düşüncelerini ifade eder tarzda şöyle der: “...Bu kayıtlar, âyetin nüzûl sebebi olan olayda olduğu gibi, katilden başkasının öldürülmesinden kaçınılması içindir. Bundan başka bir mefhûm-u muhalifin kastedilmiş olmadığı ittifak vardır... Yaşama hakkı herkes için eşittir. Kısas bu eşitliğe dayanmaktadır.” Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, I-X*, Azim Yay., İstanbul, trs., c. I, s. 495.

⁸⁵ 56/Vakıa, 79.

⁸⁶ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XIV, s. 726-727.

“Mutahharûn” ifadesiyle de büyük, küçük hadesten temizlenmiş olan insanların kastedildiğini söyleyerek Mushaf’a dokunmak için abdestli olmanın şart olduğunu iddia etmişlerdir. Cumhur denebilecek nisbette birçok müfessir ve fakîh, söz konusu âyetlerden bu manayı çıkarmışlardır.⁸⁷ Bunlar arasında Kurtûbî⁸⁸, İbn Kesîr⁸⁹, Cassas⁹⁰, Âlûsî⁹¹, Neseî⁹², Ebu’s-Suud⁹³ ve Tabersî (ö. 548/1154)⁹⁴ vardır.

Bu görüşe karşı çıkan, Mushaf’ın abdestsiz tutulabileceğini söyleyen bilginler, “Kitab-ı Meknûn” kavramını, öncekilerin aksine elimizdeki Mushaf olarak değil Levh-i Mahfûz, “el-Mutahharûn” kavramını melekler, “Mess” kavramını da bedensel bir dokunma değil, meleklerle has ma’nevî bir temas olarak anlamaktadırlar.⁹⁵ Taberî⁹⁶, Râzî⁹⁷, Maturidî⁹⁸, İbn Âşûr⁹⁹ ve Derzeze¹⁰⁰ bu görüştedirler.¹⁰¹

el-Hatîb, Mushaf’a dokunmak için temizliği şart koşan Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî fakihlerin büyük bir bölümüne karşı çıkarken, temiz olmayan kimsenin Mushaf’a dokunmasını caiz gören İbn Hazm’ın görüşünü destekler.¹⁰² İbn Hazm, Mushaf’ı temiz olanın da olmayanın da tuttuğu, ona dokunmanın bir vakıa olduğuna göre, Allah’ın elimizdeki Mushaf’ı değil başka bir kitabı kastettiğini söyler. Delil olarak da, “Rasûlullah (sav), içinde bu âyetin bulunduğu bir mektubu Hristiyanlara göndermişti. O (sav), hristiyanların bu mektuba dokunacağından emindi” der.¹⁰³

⁸⁷ Elik, Hasan, Mushaf’a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 1998, sayı: 6, s. 51.

⁸⁸ Kurtûbî, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, c. I, s. 254.

⁸⁹ İbn Kesîr, Ebu’l-Fida İsmail bin Ömer bin Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, I-VIII, (thk. Sami bin Muhammed Selâme), Dâru Tayyibeti li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1999, c. VII, s. 545.

⁹⁰ el-Cassâs, Ebu Bekir er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’an* (thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin), I-III, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c. III, s. 555.

⁹¹ Âlûsî, *Ruhu’l-Maanî fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Sebu’l-Mesanî*, c. XIV, s. 154.

⁹² Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, c. III, 429.

⁹³ Ebu’s-Suud, *İrşâdu Akli’s-Selîm*, c. VI, s. 268.

⁹⁴ Tabersî, Ebu’l-Fazl bin Hasan, *Mecmeu’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, I-X, Daru’l-Murtaza, Beyrut, 2006, c. IX, s. 290.

⁹⁵ Elik, Hasan, *a.g.m.*, s. 54.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XXII, s. 365-366.

⁹⁷ er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahrudin, *Mefâtihu’l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabî, 3. baskı, 1420, Beyrut, c. 29, s. 428.

⁹⁸ Maturidî, *Te’vilât*, c. IX, s. 506.

⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. XXVII, s. 334.

¹⁰⁰ Derzeze, *et-Tefsiru’l-Hadîs*, c. III, s. 237.

¹⁰¹ Her iki görüşü savunanların delilleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Akpınar, Ali, Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi, *CÜİFD*, c. 5, sayı: 1, Sivas, 2001, s. 81-109.

¹⁰² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said bin Hazm el-Endelûsî, *el-Muhalla bi’l-Âsâr*, I-XII, Dâru’l-Fikr, Beyrut, trs., c. I, s. 97; el-Kasânî, Alauddin Ebi Bekr bin Mes’ud el-Hanefî, *el-Bedâiu’s-Sanâi fi Tertibi’s-Şerâi*, I-X, Daru’l-Kütübü’l-Arabî, Beyrut, trs., c. I, s. 23.

¹⁰³ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. I, s. 109.

Konu hakkında el-Hatîb'in görüşü, İbn Hazm ile aynıdır. Ancak onun bu hükme ulaşmasına neden olan delil, İbn Hazm'ın delilinden farklıdır. İbn Hazm, bu sonuca, Rasûlullah'ın (sav), Herakliyus'a gönderdiği ve içinde “*De ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz...*”¹⁰⁴ âyetinin bulunduğu mektubu¹⁰⁵ delil olarak gösterir. Sonuç olarak Abdülkerim el-Hatîb, her iki görüşü savunanların delillerini aktarmadan, Mushaf'a dokunmada temizliği/abdesti, bir edeb kabul eder, şart görmez.

Biz, bu konuda şu görüşleri taşıyoruz: Mezhep taassubunu bir kenara bırakarak meseleyi rivayet ve dirayet ilimleri yönünden ele aldığımızda, Kur'an'a abdestsiz dokunmanın en azından haram olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair delil olarak öne sürülen rivayetler zayıf ve illetlidir. Bunun yanı sıra mezkûr rivayetlerin metninden hüküm çıkarılmakta olan ibarelerin delâletleri de kat'î değildir. O halde sünnetten de, “Kur'an'a mutlaka abdestli dokunmak şarttır, abdestsiz dokunmak haramdır” şeklinde bir hüküm istinbat etmek isabetli değildir.¹⁰⁶

1.6. Kıraat Açısından Tefsirin Özelliği

Kıraat, herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve i'râb bakımından meydana gelen değişiklik demektir.¹⁰⁷ Kıraat ilmi ise, Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin mütevatir okunuş şekillerini ve onlardaki farklılıkları nakledenlerine isnad ederek bilmektir.¹⁰⁸ Kıraat ilmi sayesinde Kur'an'ın okunuş ve şekilleri de bilinir. Bu ilmin ihmal edilmesi durumunda, kıraatlara dayalı olarak çıkarılan dinî hükümlerle, bir takım fikhî konuların dayanakları yitirilmiş olur. Meydana gelmesi istenmeyen böyle bir kötü sonuç, ancak kıraat ilmiyle önlenir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ 3/Âl-i İmran, 64.

¹⁰⁵ Buhârî, Muhammed bin İsmail Ebu Abdillah, *Sahihu'l-Buhârî*, I-VI, (thk. D. Mustafa Dib el-Buğâ), Dâr-u İbn Kesir, Beyrut, 1987, Bed'u'l-Vahy, hadis no: 6.

¹⁰⁶ Paksoy, Kadir, Kur'an'a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Şanlıurfa, 1999, s. 359.

¹⁰⁷ Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Matbaatu İsa el-Bâbî, trs., byy., c. I, s. 412.

¹⁰⁸ Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 73.

¹⁰⁹ Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1991, s. 126.

Abdulkerim el-Hatîb, birçok müfessirin aksine kıraat konusuna çok önem vermez.¹¹⁰ Kıraat farklılıklarının olduğu âyetlerde sözü uzatmaz, ilgili tefsir kitaplarına müracaat edilmesini tavsiye eder.¹¹¹ Kimi zaman tefsirinde aktardığı farklı kıraatler ise, özellikle sahip olduğu görüşe bir temel olması içindir. O, tefsirinde lafzın zahirine önem verir. Bu açıdan belirli bir kıraati incelemek isteyen kimse için onun tefsiri bu konuda bir kaynak olma değeri taşımaz. Herhangi bir kıraati dile getirdiği zaman da, bu kıraatin imamını zikretmeden sadece anlam farklılığını inceler, o kıraatın mütevatir, meşhur ya da şâz bir kıraat olduğundan bahsetmez.

Örnek 1:

﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ “(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya...”¹¹² âyetinin tefsirinde şöyle der:

“Buradaki الانصار kelimesi merfû da okunmuştur. Bu kıraat, âyeti, Ebu Bekir’in, Ensar’a söylediği ve muhacirleri, Ensar’a üstün kılmada delil olarak kullandığı amelî tefsiri gösterir. Ebu Bekir, Sakife günü, Ensar’a hitaben yaptığı konuşmada: “Sizden önce müslüman olduk ve sizden önce Kitap’ta anıldık. Allah şöyle buyurur: “(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya...” Dolayısıyla biz yönetici, siz ise yardımcısınız” demişti.

Bu, hilafet konusunda Ensar’ın, Muhacir ile ortak olduğu anlamına gelir. Ancak Kur’an’da anıldıkları şekilde ilk olarak Muhacirler, ikinci olarak da Ensar geçmektedir... Eğer ‘vav-ı atıf’, bir sıralama ve peşinden gitme ifade ediyorsa -ki burada, Abdulkerim el-Hatîb’in bu kıraatten hoşlanmadığı görülüyor- o zaman, “(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen...” ifadesi, sadece muhacirlerle sınırlı kalmaktadır. Hakikat ise, Ensar’ın, bu fazileti yüklenme konusunda Muhacirle ortak olmayı hak ettiğiidir. Çünkü onlar, İslam’ın ve müslümanların kalesiydi. İlk İslam toplumunun oluşumunda da onların büyük bir emeği vardı.”¹¹³

¹¹⁰ Tefsirinde farklı kıraatlerden bahsettiği yerler için bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 577; c. IV, s. 14, 76, 250; c. VI, s. 985; c. VII, s. 239; c. VIII, s. 732; c. IX, s. 1148; c. X, s. 291.

¹¹¹ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XIII, s. 175.

¹¹² 9/Tevbe, 100.

¹¹³ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VI, s. 882-883.

el-Hatîb, âyette geçen ‘ensar’ kelimesinin merfû olarak okunduğundan bahseder, ancak bu okuyuşun hangi kıraatte yer aldığından bahsetmez. Bu okuyuşu herhangi bir delile dayanmadan kabul eder ve üzerine bir hüküm inşa ederek, hilafet konusunda muhacirle ensarın eşit olduğu sonucunu çıkarır. Oysa âyetin kıraati hakkında çeşitli ihtilaflar vardır.

Rivayet olduğuna göre Ömer b. Hattab (ra) bu âyeti okuyor ve ‘Ensar’ kelimesini merfû kılarak ‘sabikûn’ kelimesi üzerine atfediyor, ‘vav’ı hafzederek bunu ‘ensar’ kelimesinin sıfatı kabul ediyordu. Yine rivayet olduğuna göre Hz. Ömer, bir gün âyeti bu şekilde okuyordu. Übeyy b. Ka’b, “Allah’a yemin ederim ki, sen Bakî semtinde karaz¹¹⁴ satmakla meşgul olurken, Hz. Peygamber’den ayrılmayan bana, Rasûlullah böyle (yani Mushaf-ı Şerifteki gibi) okumuştur” dedi.. Bu iki kıraat arasındaki fark şudur: Hz. Ömer’in kıraatine göre, âyetteki “(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen”ler ifadesindeki övgü ve tazim, muhacirlere has olup, ensar bu tazimde onlarla ortak olmamış olur. Böylece de muhacirine daha fazla paye ve övgü gerekmiş olur.¹¹⁵ Ahfeş ise, “Uygun okuma şekli, bu kelimenin esreli okunmasıdır. Çünkü ‘öne geçenler’ hem Ensardan, hem de muhacirlerdendir” der.¹¹⁶

İbn Âşûr, âyette yaşanan kıraat farklılığı konusunda şu açıklamada bulunur: “Cumhur, ‘Ensar’ kelimesini esreli/meksûr okuyarak ‘muhacirler’e atfetmiştir. Böylece ‘öne geçme özelliği’, muhacir ve ensara ait bir nitelik olmuştur. Yakub ise, ‘ensar’ kelimesini merfû olarak okumuş, böylelikle kelime, ‘öne geçenler’i niteleyen bir atıf olmuştur.”¹¹⁷ Böylece ‘el-ensar’ kelimesi mübteda, âyetin devamı haber olmuş olur.¹¹⁸

Burada, el-Hatîb’in isim vermeden kelimeyi merfû olarak okuyan kıraat imamının, kıraat-ı aşere imamlarından Yakub el-Hadramî (v. 205/821) olduğu ortaya çıkmaktadır. Taberî, kelimenin hem meksur, hem de merfu olarak okunduğunu belirttikten sonra merfu kıraati tasvip ettiğini belirtir.¹¹⁹

¹¹⁴ Deri tabaklama işinde kullanılan selem ağacı yaprağı.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. XVI, s. 129.

¹¹⁶ Kurtûbî, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, c. VIII, s. 235. Bu olayın akabinde, Hz. Ömer için de kıraat, merfû olarak sabit oldu.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, c. XI, s. 18. Ayrıca bkz. İbn Cevzî, Cemaluddin Ebu’l-Ferec, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, I-IV, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru’l-Kütüb el-Arabî, Beyrut, 1422, c. II, s. 292; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, c. II, s. 453; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, c. V, s. 85.

¹¹⁸ el-Ma’saravî, Ahmed İsa, *el-Kâmilu’l-Mufasssal fi’l-Kıraati’l-Erbaate Aşer*, Dâru’l-İmam eş-Şâtîbî, Kahire, trs., s. 203.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’an*, c. XIV, s. 439

Örnek 2:

Abdulkerim el-Hatîb, bazen de aslı olmayan bazı kıraatleri nakleder. Örneğin,

﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ “*Andolsun ki Allah, müslümanlardan bir grubun kalpleri eğrilmeye yüz tuttuktan sonra, Peygamberi ve güçlük zamanında ona uyan muhacirlerle ensarı affetti.*”¹²⁰ âyetinde, Rıza yoluyla, Ali b. Mûsa’dan şu kıraati nakleder: (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ)¹²¹

Burada bahsedilen tevbe, Tebük gazvesinde Hz. Peygamber’in münafıklara savaşa katılmamaları konusunda verdiği izin sebebiyle yaptığı tevbenin kabulüdür. Muhacir ve Ensar’ın tevbesinin kabulü ise, savaşa çıkarken bazılarının ağır davranması veya münafıkların çıkarttıkları fitneye kulak verdiklerinden dolayı yaptıkları tevbenin kabulüdür.¹²² el-Hatîb’in, sahih kıraatlerden olmayan bu kıraati kullanmasının nedeni, kanaatimizce, Hz. Peygamber’in (sav) hata işlediğini kabul etmemesi ve Allah’ın, muhacirlerle ensarı, Hz. Peygamber’in (sav) varlığı yüzünden bağışladığını vurgulamaktır.

Muhtemelen bu kıraat, Hatîb’in, Tefsir’inde kendisine dayandığı ve nakilde bulunduğu şîi tefsirlerden bir kıraattir. Ancak Hatîb, bu kıraati nereden aldığı konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bakıllanî, bu kıraatin İmam Muhammed Bakır’a¹²³ (676-731) ait olduğunu söyler.

Hafız İbn Cezerî, meşhur eseri *en-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşr*’da şöyle der: “Arap diline, bir şekilde (vecih) bile olsa uyan, Hz. Osman mushaflarından birine ihtimalli olarak dahi olsa uygunluk arz eden ve sağlam bir senede sahip olan her bir kıraat (okuyuş) sahihtir. Reddi caiz olmadığı gibi inkârı da helâl olmaz. Çünkü böylesi bir kıraat, ister yedi imamdan, ister on imamdan isterse de bunların dışındaki makbul imamlardan gelsin, Kur’an’ın kendisine göre indiği yedi harften sayılır ve insanların bunu kabul etmesi vaciptir. Ne zaman bu üç temel şarttan biri ortadan kalkarsa böylesi

¹²⁰ 9/Tevbe, 117.

¹²¹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VI, s. 909.

¹²² Nitekim “Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancılara bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?” (9/Tevbe, 43) âyeti de bunun delilidir. Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 541; Maturidî, *a.g.e.*, c. V, s. 502-503; Kurtûbî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 277-279; Şevkânî, *a.g.e.*, c. II, s. 470; Ebu’s-Suud, *a.g.e.*, c. IV, s. 108; Reşid Rıza, *a.g.e.*, c. XI, s. 52; Derveze, *a.g.e.*, c. IX, s. 553-554; Kutub, *a.g.e.*, c. III, s. 1714; Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 417.

¹²³ el-Bâkıllanî, Kadı Ebu Bekir, *el-İntisâr li’l-Kur’an*, (thk. Muhammed İsam el-Kudat), I-II, Daru’l-Feth, Amman, 2001, c. II, s. 462.

bir kıraat, isterse yedi imamdan veya onların büyüklerinden gelsin, zayıftır, şazdır, bâtıldır. Selef ve halefin önde gelen muhakkik âlimlerine göre kıraatlere dair sahih olan görüş budur.”¹²⁴

Bu nedenle el-Hatîb’in, kendi görüşlerini desteklemek için şâz kıraatleri kabul edip onlardan hüküm çıkarırken mütevatir kıraatleri bırakmasını, kimi zaman da aslı olmayan kıraatleri gündeme getirmesini, tefsirinde büyük bir açık olarak kabul etmekteyiz.

1.7. Dil Açısından Tefsirin Özelliği

el-Hatîb, herkes tarafından anlaşılabilen, kolay, basit ve yaşayan bir dil kullanır. Zaman zaman kurduğu cümleler uzun olsa da, tefsirin, incelendiğinde kitabî olmaktan çok hitabî bir özellik taşıdığı görülür. Birçok yerde okuyucu ile doğrudan bir ilişki kurmuş gibi sorular sorar, düşünmeye zorlar. Onun tefsiri, okunuş açısından ne rivayet ve ne de kendisinden önceki dirayet tefsirlerine benzer. Tefsirinde ne belağî ıstılahlar, gramatik ifadeler ve ne de kendisinden önceki müfessirlerin kullandığı kavram ya da muğlak ifadeler geçer.

O, muhatabın âyetten ilk bakışta anladığını değil, arka planında taşıdığı hikmetleri yansıtmaya çalışır, mana üzerinde yoğunlaşır. Üslup açısından kimi zaman kurallı cümleler kurarken, kimi zaman devrik cümleler kullanır. Kimi zaman İsrailiyyattan faydalanan müfessirleri, kimi zaman da yanlış bulunduğu düşünceleri eleştirirken iğneleyici bir dil kullanmaktan da kaçınmaz.¹²⁵

Tefsirinde, Kur’an’ın, Arap dili ve kuralları ile ilişkisi hakkında şöyle der:

“Şüphesiz Kur’an’ın belağatı, nahvin kurallarına ve nahivcilerin çarpıtmalarına boyun eğmekten uzak ve yücedir. Allah’ın kelimeleri, nahivcilerin gerekçelerine; onların, bilgilerini düzeltmeleri için anlattıklarına ve kurallarına uyum sağlamaya ihtiyaç duymaz. Kur’an, bir söz söylediğinde veya bir üslûp ortaya koyduğunda, onun sözü hak, üslûbu üstündür. Nahiv kuralları ve nahivcilerin akıllarının karışık kaidelerine uymak zorunda değildir.”¹²⁶

¹²⁴ İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşr*, I-II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c. I, s. 15.

¹²⁵ Bkz. *et-Tefsiru’l-Kur’anî li’l-Kur’an*, c. VII, s. 43; c. IX, s. 107-108; c. X, s. 231.

¹²⁶ *A.g.e.*, c. I, s. 36.

Bu yüzden el-Hatîb, âyetleri gramatik açıdan tahlil etmeyi veya i'rab konularına girmeyi çoğu zaman gerekli görmez.

el-Hatîb, garîb olan kelimelerin anlamlarını verirken, herhangi bir kaynağa müracaat etmez. Bir kelimenin anlamını verirken, معناه في اللغة dedikten sonra o kelimenin anlamını verir. Örneğin, قاسطون kelimesine zalimler¹²⁷, سلت kelimesine arpa anlamını verirken¹²⁸, 'evlad' kelimesini, Firavunların Mısır'da inşa ettikleri piramitler olarak açıklar.¹²⁹ Yine مستنفرة ve قسورة kelimelerini¹³⁰, 'korkmuş' ve 'aslan' olarak açıklar.¹³¹

*"Kendilerine Kitap'tan nasip verilenleri görmedin mi? Tağuta ve cibt'e iman ediyorlar, sonra da kâfirler için: "Bunlar, Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar!"*¹³² âyetindeki 'tağut' ifadesini, 'sapıklık ve bühtan' olarak açıklar.¹³³

Bunun dışında birçok sözcük ve terkibe, herhangi bir kaynağa müracaat etmeden anlam verir.¹³⁴

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an-ı Kerim'in, kök itibariyle Arapça olmayan bazı yabancı kelimeler içerdiği görüşündedir. Bu kelimeler, Arapça'ya, komşu milletlerden geçmiştir. Örneğin, (السقط) 'es-sekat' kelimesi, paylaştırılmış bölüm anlamına gelir. Kıstas da bu kökten türemiştir. Kıstas, kendisiyle eşyaların ölçüldüğü ve değerinin belirlendiği ölçüdür.¹³⁵

Bunun dışında el-Hatîb'in, araştırmamız sonucunda Kur'an'da yer alan garîb kelimeler hakkında farklı herhangi bir açıklama yaptığını görmedik. Daha önceki müfessirlerin kimi âyetlerde Garibu'l-Kur'an ve Mecazu'l-Kur'an kitaplarından faydalanmayı gerekli görmüş olmalarına rağmen el-Hatîb, bu kaynakları kullanma

¹²⁷ A.g.e., c. I, s. 58.

¹²⁸ A.g.e., c. IV, s. 24.

¹²⁹ A.g.e., c. II, s. 409.

¹³⁰ 74/Müddessir, 50-51.

¹³¹ A.g.e., c. V, s. 586.

¹³² 4/Nisa, 51.

¹³³ A.g.e., c. II, s. 498.

¹³⁴ Örnekler için bkz. el-Hatîb, a.g.e., c. I, s. 271; c. II, s. 367, 369, 372; c. IV, s. 24, 25, 27; c. V, s. 622, 787, 788, 804, 811, 819, 878, , 891; c. VI, s. 926, 1215, 1216; c. VII, s. 169; c. VIII, s. 481, 1073, 1074, 1300; c. X, s. 289; c. XI, s. 654; c. XIII, s. 57, 188; c. XIV, s. 549, 550, 1023; c. XV, s. 1120, 1198; c. XVI, s. 1453, 1460, 1655, 1728, 1730, 1738.

¹³⁵ A.g.e., c. XII, s. 1059.

gereği görmediği gibi, herhangi bir lügattan da faydalanmamıştır. Ancak kimi yerlerde, garîb kelimeleri açıklarken özellikle eski Arap şairlerinden beyitler kullanmıştır.¹³⁶

1.8. Abdulkerim el-Hatîb'in Tefsirine Yönelik Eleştiriler

Birçok eseri ve hacimli bir tefsiri olmasına rağmen, Abdulkerim el-Hatîb, Arap ve İslam dünyasında çok tanınmayan, daha doğrusu görmezden gelinen bir şahsiyettir. Onun özellikle felsefeci oluşu, bunda büyük bir rol oynamıştır. Son dönemde yazılmış olan, Ulumu'l-Kur'an ya da müfessirlerin hayatlarını, metodlarını inceleyen çağdaş tabakat kitaplarında dahi kendisine atıfta bulunulmamış olması, bunun bir kanıtıdır.¹³⁷

Abdulmecid Abdusselam el-Muhtesib, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Asri'r-Râhin* adlı eserinde, Abdulkerim el-Hatîb ve tefsiri hakkında bir bölüm ayırmış, bu tefsiri ve müellifini tanıtmıştır.¹³⁸ Abdulmecid, müellifinin bu tefsiri yazmaya devam ettiği sıralarda kaleme aldığı bu eserde şunları söyler: “O (yani Abdulkerim el-Hatîb), söylenildiği gibi sadece özgür olan aklına dayanır, tefsirinde herhangi bir kitaba dayanmayı gerekli görmez. Sadece mushafta olanı okur ve Allah'ın, kalbine ilham ettiği şeyleri yazar.”¹³⁹

Ancak bu iddianın, tefsir incelendiğinde çok da geçerli olmadığını görmekteyiz. Nitekim çalışmamızda Abdulkerim el-Hatîb'in kendisinden faydalandığı eserlerin ve müelliflerin listesini, Tefsir Kaynakları adlı bölümde vermiştik. Birçok yerde Mutezilî izler taşımışçasına akla da yer vermesi, onun sadece akla dayandığını ortaya koymamaktadır. Nitekim tefsirinde kullandığı hadis, siyer, tarih kaynakları ve yaşadığı dönemde yazılmış kitaplardan faydalanması da bunun en açık ispatıdır.

Türkiye'de ise, el-Hatîb, i'caz, kader, Mehdi, hristiyanlık, nübüvvet, Kur'an kıssaları konularındaki görüşleriyle tanınır. Kimi eserlerde kendisine atıf yapılıyor olmasına rağmen¹⁴⁰, henüz Türkçe'ye hiçbir kitabı çevrilmemiştir. Sadece i'caz hakkındaki eseri, bir dergide tanıtılmıştır.¹⁴¹

¹³⁶ Örnekler için bkz. a.g.e., c. II, s. 717; c. VI, s. 1171, 1188.

¹³⁷ Örneğin el-Hatîb, Âdil Nuveyhid'in 2000 müfessirin hayatını ve eserlerini kısaca anlattığı eserde dahi (*Mu'cemu'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asri'l-Hâdir*, Müessesetu Nuveyhid, Beyrut, 1983) kendisine yer bulamamıştır.

¹³⁸ Bkz. Abdulmecid Abdusselam el-Muhtesib, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Asri'r-Râhin*, Mektebetu'n-Nehdati'l-İslamiyye, Amman, 1982, s. 71-101.

¹³⁹ el-Muhtesib, a.g.e., s. 74.

¹⁴⁰ Bkz. Şengül, İdris, “Kıssa” md., *DİA*, c. XXV, s. 501; Kallek, Cengiz, “Biat” md., *DİA*, c. VI, s. 124; Issa J. Boulatta, Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'caz ve İlgili Konular, (çev. İbrahim H.

Diyaret Ansiklopedisi ise, ‘Tefsir’ maddesi altında, Abdulkerim Hatib’in, *el-Kasasu’l-Kur’anî fî Mantıkîhî ve Mefhûmihî* (Kahire, 1964) adlı eserini edebî tefsir çalışmalarına örnek olarak verirken, tefsirinden bahsetmez.¹⁴²

İslam dünyasında tefsiri hakkında yazılan en geniş eleştiri, maalesef 29 sayfadan oluşan, emekli bir müftünün yazmış olduğu reddiyedir.

1.8.1. Muhammed Abdullah b. Sıddık’ın Eleştirisi

Abu Dabi Şer’î Yargı Dairesi Müftüsü Muhammed Abdullah b. Sıddık eş-Şenkî, 1997 yılında, Abdulkerim el-Hatîb hakkında ‘*Min Ğaraibi’l-Müfessirîn fî Evâhiri’l-Karni’l-İşrîn*’ adlı 29 sayfadan oluşan bir eleştiri kaleme almış, şahsî olarak bu çalışmasını internette ve diğer basın-yayın organlarında yayınlamış ve müslümanları bu tefsirden faydalanmamaları konusunda özellikle uyarmaya çalışmıştır.¹⁴³

Risalenin başında Muhammed Abdullah, tesadüfen rastlamış olduğu Abdulkerim el-Hatîb’in *et-Tefsiru’l-Kur’anî li’l-Kur’an* adlı tefsiri ile Muhammed Emin b. Muhtar eş-Şenkî’nin (1905-1974) *Advâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an* adlı tefsirleri arasında bir kıyaslamada bulunur. Her iki eserin de yaklaşık aynı zamanlarda yazılmış olmasına rağmen aralarında büyük bir fark bulunduğunu ve el-Hatîb’in sırat-ı müstakim’den saptığını belirtir. Tefsirin tamamını incelemediğini, incelemiş olması halinde görüşlerini yüzlerce sayfa tutacak şekilde aktarabileceğini, tüm bunları da, ‘Din nasihatır’ hadisini temel alarak okuru aydınlatmak için yaptığını söyler. Muhammed Abdullah, Abdulkerim el-Hatîb’in *et-Tefsiru’l-Kur’anî li’l-Kur’an* adlı tefsirini aşağıdaki noktalarda eleştirir:

Karlı), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), sayı: 4, Samsun, s. 259, 268; Köksal, İsmail, İslam Tarihinde Uygulanan Devlet Başkanlığı Seçim Şekilleri ve Şer’î Tahlili, *FÜİFD*, 11:1 (2006) s. 35.

¹⁴¹ Akyüzoğlu, Hüseyin el-İ’câz fî Dirâsâti’s-Sâbıkîn, *SÜİFD*, Yıl: 2009, Sayı: 19, s. 229-236.

¹⁴² Mertoğlu, Mehmet Suat, “Tefsir” md., *DİA*, İstanbul, 2011, c. XL, s. 292.

¹⁴³ Bu çalışmaya, <http://www.arablib.com> ve <http://www.almeshkat.net> adreslerinden PDF formatında ulaşılabilir.

1. Yoldan Çıkmışların/Sapıkların Hristiyanlar Olduğunu Belirtmemesi

Muhammed Abdullah, ilk itirazını şöyle dile getirir: “el-Hatîb, Fatiha tefsirinde, ‘gazaba uğrayanlar’ın Yahudiler olduğunu söylerken, ‘yoldan çıkmışların/sapıkların’ Hristiyanlar olduğunu söylemez.¹⁴⁴ İbn Kesir ve başkaları, ‘gazaba uğrayanların Yahudiler ve sapıkların da Hristiyanlar’ olduğunu ifade eden hadisler rivayet etmişlerdir. Bu hadislerden, İbn Hibban ve Hâkim’in sahih kabul ettikleri olduğu gibi, Tirmizî gibi hasen kabul edenler de vardır. İbn Kesir şöyle der: İbn Ebi Hatim der ki: “Müfessirler arasında, bu konuda herhangi bir ihtilafın olduğunu bilmiyorum. Kur’an-ı Kerim’deki diğer âyetler de, bu imamların söylediği şeyi destekler. Bu konuda, şu iki görüşü taşıyoruz:

İlk olarak Abdulkerim el-Hatîb, Rasûlullah’ın (sav) sünnetini kabul ettiğini söylerken, gazaba uğrayanların Yahudiler ve sapıkların da Hristiyanlar olduğunu söyleyen, sünnetteki bu sabit tefsiri niçin kabul etmemiştir? İkinci olarak o, İbn Kesir’in, İbn Ebi Hatim’den rivayet ettiği gibi müfessirler arasında, hakkında ihtilaf olmayan bir yorumdan yüz çevirmiştir...¹⁴⁵

‘Yoldan çıkmışları ve sapıkları’ açıklayan hadis, Adıyy b. Hatem’den rivayet edilen şu hadistir: Hz. Peygamber’e (sav), aziz ve yüce olan Allah’ın, “Gazaba uğramışlar...”¹⁴⁶ âyetinin anlamını sordum, “Onlar yahudilerdir” buyurdu. “Ve sapmışların yolunu değil!”¹⁴⁷ ifadesindeki ‘sapsmışlar’ı sordum. “Onlar hristiyanlardır” buyurdu.¹⁴⁸

Muhammed Abdullah, el-Hatîb’in, âyetin tefsirinde yoldan çıkmışları yahudiler ile açıklarken, sapıklar ile hristiyanları açıklamamasını eleştirir. Rivayetin bir kısmını alıp bir kısmını almamasını biz de doğal karşılamıyoruz. Ancak burada kastedilen, ‘yoldan çıkmışlar’ın sadece yahudiler ve ‘sapıklar’ın sadece hristiyanlar olduğu ise, bu yanlıştır. Hz. Peygamber’in, âyeti bu şekilde açıklaması sadece bir tahsis veya misaldir.

¹⁴⁴ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 20.

¹⁴⁵ Muhammed Abdullah bin Sıddık, *Min Ğaraibi'l-Müfessirîn fi Evâhiri'l-Karni'l-Işrîn*, Kahire, 1997, s. 6.

¹⁴⁶ 1/Fatiha, 7.

¹⁴⁷ 1/Fatiha, 7.

¹⁴⁸ Taberî, *a.g.e.*, c. I, s. 193; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. I, s. 142.

“İsfehani diyor ki: Gazaba uğrayanlardan murat, İslam caddesinden sapan her fırka ve mezheptir. Bazı müfessirlerin onlardan bir fırkayı tayin etmeleri, umumiyeti en meşhur ve en vazıh ferdi ile temsil etme babındandır.”¹⁴⁹

İsmail Cerrahoğlu, konu hakkında şöyle der: “Peygamber’den gelen bu haberlere dikkat edilecek olursa, Peygamber, ‘yahudiler mağdubun aleyhimdir’ demiyor. ‘Mağdubun aleyhim, yahudilerdir’ diyor. Bu iki cümle arasında mana bakımından mühim fark vardır. Buna göre yahudilerin ve hristiyanların, Fatiha’daki ‘mağdubun aleyhim’ ve ‘dâllin’den birer misâl oldukları anlaşılmaktadır. Yahudiler ve hristiyanlar, ehl-i kitab olduklarından, müşrik ve sâir din mensuplarından daha ehvendirler. Diğerlerine nazaran, İslam’a zıd olsalar da daha yakındırlar. Burada âyetin iki nev’e tahsis edilmesindeki ibret açıkça kendini göstermektedir. Artık İslam’ın zıddı-kâribi olandan kaçınılması emredilirse, zıddı-baîdi olandan kaçınılması evleviyyetle sabit olacaktır.”¹⁵⁰

2. Allah’ın Görülmesi Konusundaki Tefsiri

Muhammed Abdullah, eleştirisine şöyle devam eder: “Abdulkerim, “*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu...*”¹⁵¹ âyetinin tefsirinde şöyle der: “Allah’ın, Musa’ya ‘Sen beni göremezsin’ şeklinde cevap vermesi, kesin ve kat’i bir hükümdür. Çünkü bu olay imkânsızdır.”

Abdulkerim el-Hatîb, Kıyamet sûresinin tefsirinde de¹⁵² şöyle demiştir: “Müfessirler, “*Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklendir).*”¹⁵³ ifadesinin te’vilinde birçok şey söylemişlerdir. Allah’ı görmek mümkün müdür? Şüphesiz görmenin anlamı, görülenin sınırlanması ve somutlaştırılmasıdır. Allah ise, belirlenmekten ve somutlaştırılmaktan münezzehtir...”

¹⁴⁹ Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I-II, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, c. I, s. 92.

¹⁵⁰ Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 26.

¹⁵¹ 7/A’raf, 143.

¹⁵² el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XV, s. 1338.

¹⁵³ 75/Kıyamet, 23.

Abdulkerim el-Hatîb'in Allah'ın görülmesi konusunda taşıdığı kanaati aktardıktan sonra bu yorumu şu sözleriyle eleştirir:

“Sen beni göremezsin’ ifadesinin, kesin ve kat’i bir hüküm olduğu hükmü, bir iddiadır. Ne dil, ne şeriat ve ne de akıl açısından buna ait bir delil yoktur.

Dil açısından bunun delili olmamasına gelince, ‘لن’ harfi, gelecekteki olumsuzluğa işaret eder. Hiçbir klasik nahiv âliminden, onun ‘ebediyen gerçekleşmeyeceği’ne dair bir söz nakledilmemiştir. Müteahhirîn âlimlerden de sadece Zemahşerî bunu söylemiştir. O, *el-Enmûzec* adlı kitabında bu iddiada bulunmuştur. İbn Hişam, *Muğni'l-Lebib*'de, Zemahşerî'nin, *el-Keşşaf*'ta ‘لن’ harfinin, olumsuzluğu pekiştirme ifade ettiğini, ebediyen gerçekleşmeyeceği yönünde bir anlam taşımadığını söyler. Oysa ki, Zemahşerî'nin Mutezilî olduğu ve bu düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinmektedir. Mutezile, cennette Allah'ın görüleceğini inkâr eder. İbn Malik, *Şerhu't-Teshil*'de şöyle der: “Zemahşerî, *Enmûzec*'inde, ‘لن’ harfinin ebediyen gerçekleşmeyecek anlamında olduğunu söyler. Şeyh (rh) şöyle der: “İbn Malik şöyle der: “Bunun nedeni, onun, Allah Teâlâ'nın görülmeyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu inanç, Rasûlullah'tan (sav) Allah'ın görüleceği konusunda sabit olan hadislerin sıhhatinden dolayı bâtıldır.”¹⁵⁴

Muhammed Abdullah b. Sıddık, bu eleştirisini, Beyhakî'nin *el-İ'tikad* adlı eserinden rivayet ettiği birtakım hadislerle destekler. Daha sonra bu konudaki kanaatini şu şekilde aktarır: “Allah'ı cennette görme konusundaki hadislerin mütevatir olduğu bilinmektedir. Nitekim bunu, hadis hâfızları ve âlimler de aktarmışlardır. Bu durumda, Abdulkerim el-Hatîb'in, kitabının başında¹⁵⁵, sözlü ve fiilî sünnetten sabit olan şeylere iman ettiği konusundaki sözleri unutmamak gerekir. Ancak o, bunu unutmuş ya da kitabının diğer yerlerinde olduğu gibi burada da unutmuş gözükmiştir.”¹⁵⁶

“Ehl-i sünnet âlimlerine göre, cennette Allah'ın görülmeyeceği i'tizalî bir düşüncedir. Bu konu, ehl-i sünnet ile mutezile arasındaki en önemli ihtilaf meselelerindendir” diyerek, bu konuda kendi görüşünü aktarır.

¹⁵⁴ *A.g.e.*, s. 10.

¹⁵⁵ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 10.

¹⁵⁶ *A.g.e.*, s. 12.

Biz, el-Hatîb'in 'Ru'yetullah' konusundaki düşüncelerini, 3. bölümde 'Tefsirin Rivayet ve Dirayet Açısından Özellikleri'nde 'Ru'yetullah' alt başlığı altında değerlendirdiğimizden dolayı burada konuyu ele almayacağız.

3. İsrâ Sûresinin, 'Benî İsrail' Sûresi Diye İsimlendirilmesi

İsrâ sûresinin, 'Benî İsrail' diye adlandırılması hakkında Abdulkerim el-Hatîb şöyle der:

"Bundan daha garibi, bu sûreye ait bir isim daha bulmamızdır. Müfessirler, âdetleri üzere görüşlerini daha çok göstermek için bu sûreye bir isim daha vermişler, bu isimlerden 'Benî İsrail' adını kullanmışlardır..."

Açıktır ki bu isim, Yahudilerin, müfessir ve siyer âlimlerine yavaş yavaş kabul ettirdikleri, İsrailiyattan sızan rivayetler arasında yer alan, sonradan girmiş ve intihal edilmiş bir isimdir. Onlar da, güzel bir niyetle Yahudilerden bunu almışlardır..."

Eğer Kur'an'da İsrailoğullarının adını taşıyan bir sûre olsaydı, örneğin Bakara sûresi, bu konumda İsrâ sûresinden daha öncelikli olurdu. Çünkü Bakara sûresi, İsrâ sûresinin içerdiğinden daha çok İsrailoğullarının haberlerini içermektedir. Bununla birlikte sûre, onların isimlerini almamış, Bakara (sığır) ismini almıştır ki, bu, İsrailoğullarının sığıridir. Bu, Ebu Leheb'e ait, onun adını taşıyan bir sûrenin bulunmasına rağmen, İsrailoğullarına ait, Allah'ın Kitabı'nda bir sûrenin yer aldığı görüşünü aslında imkansız kılmaktadır. Diğer bir açıdan, Kur'an'da, İsrailoğullarından uzun uzadıya bahseden A'raf, Taha gibi sûreler görmekteyiz. Bununla birlikte, bu sûrelerden hiçbiri 'Benî İsrail sûresi' diye isimlendirilmemiştir!! O halde niçin özellikle 'İsrâ' sûresine sonradan bu isim verilmiş ve bu sûrenin ismine karşı çıkılmıştır?

Şüphesiz biz burada, 'İsrâ' olayını karartmak isteyen 'Yahudilerin' kokusunu alıyor, onların sinsî parmak izlerini görüyoruz."¹⁵⁷

Muhammed Abdullah b. Sıddık, Abdulkerim el-Hatîb'in, İsrâ sûresine 'Benî İsrail' adının verilmesi konusundaki görüşlerini aktardıktan sonra bu görüşüne karşı çıkar:

"Bilinmesi gerekir ki, İsrâ sûresine bu adı veren en meşhur âlimlerden biri de, muhaddislerin imamı Ebu Abdullah el-Buhârî'dir. O, *el-Camiu's-Sahih* adlı kitabında

¹⁵⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VIII, s. 406.

sûreyi bu şekilde adlandırmıştır. Müfessirlerin, muhaddislerin ve fakihlerin imamı Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî de tefsirinde aynı ismi kullanmıştır. Buhârî, Kitabu't-Tefsir'de, Benî İsrail Sûresi başlığı altında hadisler rivayet eder...”

Ardından, Abdulkerim el-Hatîb'i, İsrâ ve Mirac, Burak, miracda namazların 50 vakitten 5 vakte indirilmesi, Âdem'in (as) yaratılışı konusunda Darwin'in teorisini destekleme, Âdem'in (as) çıkarıldığı yerin cennet değil bir bahçe olduğu konularında eleştirir.¹⁵⁸

Eleştiri okları belli başlı konularda odaklanmasına rağmen, müfessiri, acımasız olduğu görüşünü taşıdığımız şu sözlerle eleştirmeye devam eder:

“Bir bölümünü aktarmayı bıraktığımız bu uzun açıklamadan sonra, Abdulkerim'in, kıraat ilmi olmayan bir müfessir olduğu görülmektedir. Bilinmektedir ki, kıraat ilmi, müfessirin uzak kalmaması gereken bir ilimdir. Yine o, bu konularda Tefsir kitaplarına da müracaat etmemiştir. Herhalde o, Kur'an'ı Hafs rivayetiyle okudu veya insanların onu okuduğunu işitti ya da bu görüşlerini, mushaflardan birinde gördü.”¹⁵⁹

Muhammed Abdullah'ın bu görüşü nispeten doğrudur. el-Hatîb, tefsirinde kıraat konusuyla hemen hemen hiç ilgilenmemiştir. Hatta kendi görüşlerini desteklemek için şâz kıraatleri kabul edip onlardan hüküm çıkarırken mütevatir kıraatleri bırakmasını, kimi zaman da aslı olmayan kıraatleri gündeme getirdiğini, tefsirini kıraat açısından incelerken ifade etmiştik.

Muhammed Abdullah sözlerine şöyle devam eder: “Şu uzak bir görüş değildir; ona Matta veya Luka İncili, Müseyleme'nin Kur'an'ı ya da Selman Rüşdî'nin kitabı verilmiş olsaydı, belki de bundan dolayı sevinecek, göğsü rahatlayacak ve bir an önce görüşlerini yazmakta ve yayınlamaya girişecekti.

Bunun nedeni, onun doğru ile yanlış, faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırt edememesidir. Ya da, onun için önemli olan beş kuruş fayda vermeyen şeylere ulaşmaktır.”¹⁶⁰

¹⁵⁸ Muhammed Abdullah bin Sıddık, *a.g.e.*, 18-25.

¹⁵⁹ *A.g.e.*, s. 23.

¹⁶⁰ *A.g.e.*, s. 24.

Biz, Muhammed Abdullah'ın bu sözleriyle eleştiri sınırını aştığını düşünüyoruz. Abdulkerim el-Hatîb'in, Kur'an ilimlerinin birçoğu konusunda yetersiz olduğu tefsiri incelendiğinde açıkça görülür. Ancak samimi bir şekilde Kur'an'ın anlaşılması için ortaya koymuş olduğuna inandığımız bu hacimli çalışması, böyle ironik sözlerle eleştirilmeyi hak etmemektedir. Üstelik bu konuda, onun İnciller ya da Selman Rüşdî'nin kitabını ayırt edemeyecek seviyede görülmesi haksız bir iddiadır.

Muhammed Abdullah'ın, Abdulkerim el-Hatîb'e olan eleştirilerinde haklılık payı bulunmaktadır. Ancak tefsir tarihine bakıldığında, eleştirilmeyen hiçbir müfessirin bulunmadığının akıldan çıkarılmaması daha insafli bir tutumdur.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİRİN RİVAYET VE DİRAYET AÇISINDAN ÖZELLİKLERİ

2.1. Kur'an'ı Kur'anla Tefsiri

‘Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri’, ilk bakışta metnin yine metin yoluyla anlaşılması ve Kur'an'ı kendi bütünü içinde anlama izlenimi verdiği için en doğru tefsir metodu olarak görülür. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mukaddimetu't-Tefsîr* adlı risalesinde, “Tefsir metodlarının en güzeli nedir?” sorusuna şu cevabı vermiştir: “Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir. Bir âyette kısa ve özlü biçimde zikredilen bir konu, başka bir âyette tavzih ve tefsir edilir. Yine bir âyette muhtasar şekilde belirtilen bir konu, başka bir âyette etraflıca açıklanır.”¹⁶¹

‘Kur'an kendi kendisini tefsir eder’ diye özetlenebilecek bu görüş, ilerleyen zamanlarda başta İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsir mukaddimesi olmak üzere Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin *Ulûmu'l-Kur'an'a* (Kur'an ilimleri) dair muhalled eserlerinde de kendine yer bulmuştur.¹⁶² Suyûtî, *el-İtkân*'da, âlimlerin: “Kim Kur'an'ın tefsirini isterse öncelikle onu Kur'an'dan talep etmelidir” dediğini aktarır.¹⁶³

“(Bu,) bilen bir kavim için, âyetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır.” (41/Fussilet, 3) ve “Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.” (75/Kıyamet, 19) âyetleri de, Kur'an'ı açıklamak için en sağlam yolun yine Kur'an olduğunu gösterir.

Başlangıçta bu metoddan anlaşılan Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde, âyet, siyak-sibak çerçevelerini gözetererek anlama, mutlak ifadelerin kayıtlanması, genel ifadelerin tahsis edilmesi, müphem hususların ve garîb kelimelerin açıklanması, kısa ve veciz ifadelerin geniş açıklanması, mecazların tayin edilmesi vs. gibi konular iken, zaman içerisinde özellikle son yıllarda ‘Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri’, ‘Kur'an'ı sadece Kur'an ile tefsir’ söylemine dönüştü. Bu da beraberinde, Kur'an ilimleri ve tefsir alanında ortaya konulan tüm birikimin kenara atılmasına, Kur'an'ı sadece Kur'an ile tefsir etme

¹⁶¹ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed bin Abdilhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, (thk. Adnan Zerzûr), 2. baskı, byy., 1972, s. 93.

¹⁶² Öztürk, Mustafa, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması, *ÇÜİFD*, c. 8, sayı: 2 (Temmuz-Aralık 2008), s. 3.

¹⁶³ Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-II, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2008, c. II, s. 869.

gibi tarih boyunca bu metodu ortaya atanlar ve destekleyenler tarafından dahi görülmemiş bir şekle dönüştü.

Dolayısıyla bu konuda, ‘Kur’an’ın Kur’an ile tefsirinin’ tefsir metodları içerisinde ilk sırayı alması ile ‘Kur’an’ın *sadece* Kur’an ile tefsiri’nin birbirine karıştırıldığını düşünüyoruz.

Biz, her şeyden önce Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri denildiğinde, Kur’an’ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur’an’ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur’an pasajlarının yardımıyla açıklamasını; buna ilaveten Kur’an’daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların terkîbî bir yaklaşımla Kur’anî bütünlük içerisinde incelenmesini anlıyoruz.¹⁶⁴

Müfessir, bütüncül bir bakışla Kur’ân’ın muhtevasına hâkim olmalıdır. Çünkü Kur’an’ın bir yerinde mücmel olarak anlatılan bir konu başka bir yerde tafsil ve tebyin edilmekte; mutlak olarak zikredilen, başka bir yerde takyid edilmektedir.¹⁶⁵

Müfessirimiz el-Hatîb, çoğunlukla herhangi bir âyeti tefsir ederken, tefsirini ya da açıklamalarını destekleyen ya da o âyeti açıkladığına inandığı benzer âyetleri sıralar.¹⁶⁶ Örneğin, Fatıha sûresinde ‘din günü’ ifadesini, “*Ceza günü nedir bilir misin? Nedir acaba o ceza günü? O gün hiçbir kimse başkası için bir şey yapamaz. O gün iş Allah’a kalmıştır.*”¹⁶⁷ âyetleriyle¹⁶⁸; “*Onlara: Yeryüzünde fesat çıkarmayın, denildiği zaman, “Biz ancak ıslah edicileriz” derler.*”¹⁶⁹ âyetini, “*Kötü işi kendisine güzel gösterilip de onu güzel gören kimse (kötülüğü hiç istemeyen kimseye benzer) mi?*”¹⁷⁰ âyetiyle¹⁷¹; “*Biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik.*”¹⁷² âyetini, 44/Duhan, 3-6 ve 2/Bakara, 185 âyetleriyle tefsir eder.¹⁷³ “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi*

¹⁶⁴ Albayrak, Halis, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1993, s. 43.

¹⁶⁵ Şimşek, Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2008, s. 26.

¹⁶⁶ Bu tür örnekler için bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 18, 19, 20, 29, 31, 33, 39, 45, 48, 55; c. II, s. 323, 328, 331, 337, 342, 344, 347, 361, 386; c. III, s. 763, 765, 766, 767, 770, 773, 777, 790; c. IV, s. 10, 12, 22, 23, 39, 49, 50, 53, 60, 70; c. V, s. 430, 435, 440, 445, 474, 475, 480, 482, 486; c. VI, s. 1102, 1106, 1107, 1108, 1111, 1115, 1119, 1123 vs.

¹⁶⁷ 82/İnfitar, 17-19.

¹⁶⁸ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 18-19.

¹⁶⁹ 2/Bakara, 11.

¹⁷⁰ 35/Fatır, 8.

¹⁷¹ *A.g.e.*, c. I, s. 33.

¹⁷² 97/Kadir, 1.

¹⁷³ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XVI, s. 1634.

hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vâdettiklerimi vereyim.”¹⁷⁴ âyetindeki ‘söz’ü, “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diyerek söz almıştı.”¹⁷⁵ âyetiyle açıklar.¹⁷⁶

Bazen de konulu tefsir mahiyetinde, bir bütünlük oluşturduğuna inandığı âyetleri bir arada tefsir eder.¹⁷⁷

el-Hatîb’in tefsirinin hacmine ve içerdiği konulara baktığımızda, onun Kur’an’ı sadece Kur’an ile tefsir etmeye kalkışmadığını, -çok başarılı olamasa da- tefsirinde öncelikli olarak Kur’an’ı Kur’an ile tefsir etmeye çalıştığını görürüz. Abdülkerim el-Hatîb, Kur’an’ı tefsirde ilk kaynak olarak gerek açıklama, gerek te’yid açısından olsun birbiriyle ilgili olan âyetler arasında bir münasebet kurmaya çalışmış ancak bu konuda kendisinden önceki müfessirleri aşabilecek bir noktaya ulaşamamıştır.

Örneğin, “Âdem, Rabbinden emirler/kelimeler aldı, onları yerine getirdi.”¹⁷⁸ âyetindeki kelimelerin müphemliğini, birçok müfessir açığa çıkarmaya çalışırken el-Hatîb bu konuya temas dahi etmez.¹⁷⁹ “Bizi doğru yola, nimet verdiğin kimselerin yoluna ilet. Gazaba uğrayanların ve sapanların değil.”¹⁸⁰ âyetlerinde geçen Allah’ın ‘nimet verdiği kimseler’in kim olduğu sorusuna, diğer müfessirler gibi cevap bulmaya çalışmaz.¹⁸¹ Yine, mutlak’ın mukayyed’e hamli konusunda meşhur bir örnek olan Maide, 3 âyetinde geçen ‘kan’ kelimesini, En’am, 145. âyetteki ‘akıtılmış kan’ ile kayıtlandırılmaz.

¹⁷⁴ 2/Bakara, 40.

¹⁷⁵ 3/Âl-i İmran, 187.

¹⁷⁶ Bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 78.

¹⁷⁷ Bu tür örnekler için bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 56 (Âdem ve Cenneti); c. II, s. 693 (Çok Eşlilik); c. IV, s. 22 (İçki, İçeriği, Niteliği ve İçen Kimsenin Hükümü); c. IV, s. 263 (Allah’ın Dilemesi ve Kulun Dilemesi); c. VI, s. 1075 (İlim ve İlmi Elde Etme Yolu); c. VII, s. 234 (İblis ve İblis’in Üzerinde Hakimiyet Kurduğu Kimseler); c. VII, s. 170 (Güzel ve Çirkin Söz); c. VII, s. 110 (Allah’ı Zikir ve Kalplerin Zikirle Huzur Bulması); c. VII, s. 21 (Kaza ve Kadere Bakış).

¹⁷⁸ 2/Bakara, 37.

¹⁷⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’an*, c. I, s. 542; Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, c. I, s. 323; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, c. I, s. 238; Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizu’t-Tenzil, I-IV*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1407, c. I, s. 128; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. III, s. 466; Derzeve, c. VI, s. 152; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, c. I, s. 438; Kasımî, Muhammed Cemaluddin, *Mehâsinu’t-Te’vil*, (thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd), I-IX, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1418, c. I, s. 295.

¹⁸⁰ 1/Fatiha, 6-7.

¹⁸¹ Taberî, *a.g.e.*, c. I, s. 178; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. I, s. 140; Seâlebî, Ebu Zeyd Abdurrahman, *el-Cevâhiru’l-Hisan fi Tefsiri’l-Kur’an*, I-V, (thk. Şeyh Muhammed Ali Muavviz-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-V, Daru’l-İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1418, c. I, s. 169; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, c. I, s. 29; Kasımî, *a.g.e.*, c. I, s. 235.

el-Hatîb, kendisinden önceki müfessirlerin aksine, Kur'an'ı Kur'an ile tefsirde ism-i mevsûller, ism-i işaretler, mecâz ve istisna içeren konularda bir çaba göstermemiş, âyeti genel olarak ele alıp tefsir etmiştir. Herhangi bir âyette geçen ifadelerin mücmel-mübeyyen, âmm-hass ya da mutlak-mukayyed oluşunu çok da göz önüne almamıştır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, el-Hatîb'in, eserinde, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme düşüncesinde olduğu, ancak bu çabayı ortaya koyarken özellikle kadîm tefsir usûlüne bağlı kalmadığını, düşünceleri ve arzusuna göre âyetlerden faydalandığını görmekteyiz.

Eserin adına bakıldığında, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin yapıldığı düşüncesi hâkim olmaktadır. Ancak Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmenin ötesinde uzun uzun kendi görüşlerini ifade etmesi ve hatta tefsirinin, son dönemde yazılmış tefsirlerin hacmine ulaşmış olması, müfessirin bu konuda iddia ettiği gibi bir yol izlemediği izlenimini vermektedir. Oysa Kur'an'ı bilinen anlamda tefsir etmeyeceği, tam aksine tertîl üzere nakledeceği, bu konuda olabildiğince sözü kısa tutup Kur'an âyetlerinden faydalanacağını söyleyen müfessirin bu şekilde davranması beklenirdi. Tefsiri bu açıdan incelendiğinde, Şenkîti'nin (1905-1974), aynı metod üzere yazmış olduğu *Advau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*'ın¹⁸² çok gerisinde kalmaktadır.¹⁸³

2.2. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri

Kur'an tefsirinin ana kaynaklarından biri sünnet, yani Rasûlullah'ın (sav) sözleri, fiilleri ve takrirleridir.¹⁸⁴

Sünnet'in Kur'an gibi korunmadığını, nitekim Kur'an gibi Peygamber döneminde yazılmadığını, haddizatında dini anlamak için Kur'an'ın yeterli olduğunu ileri sürenlerin yanısıra, Peygamber'in (sav) sünnetinin, kendi ictihadı sonucu olduğunu; vahye dayanmadığını ve bu nedenle de sonradan gelen müslüman nesilleri bağlamadığını ileri sürenler de olmuştur. Tefsir söz konusu olunca sünnet, büyük önem arz etmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar Peygamber (sav), Kur'an'ın ilk müfessiri, bunun bir sonucu olarak Sünnet de (Kur'an'ın Kur'an'ı tefsir etmesinden sonra) tefsirde ikinci kaynak olarak kabul edilmiştir. Pratikte bunun ne

¹⁸² Şenkîti, Muhammed Emin bin Muhammed, *Advau'l-Beyân fî İdahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, I-IX, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. baskı, byy., 1426.

¹⁸³ Araştırmamızda, el-Hatîb'in, âyetlerin tefsirinde diğer Kur'an âyetlerini daha çok kullandığı düşüncesiyle eserine bu adı verdiğini düşündük. Fakat her iki tefsirde müstakil bir sûreyi ele alarak incelediğimizde, Şenkîti'nin eserinin kullanılan âyetler açısından daha zengin olduğunu gördük.

¹⁸⁴ Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, Ankara, 1990, s. 45.

kadar etkili olduğu belki tartışılabilir ama en azından metod olarak müslümanların büyük bir kesimi bunu böyle kabul etmektedir... Doğrusu inanan bir kişinin, Kur'an'ı tefsir etme konusunda kendisini yetkili ve müstağni sayarak Peygamber'in tefsirini göz ardı edebileceğini düşünemiyoruz.¹⁸⁵

Ancak Hz. Peygamber'in (sav) tefsiri, Kur'an'ın mücmel olan âyetlerini tafsil, umumî hükümlerini tahsis, müşkilini tavih, neshe delâle etme, müphem olanı açıklama, garip kelimeleri beyan etme, tavsif ve tasvir ederek müşahhas hâle getirme, edebî incelikleri muhtevî âyetlerin maksudunu bildirme gibi belli başlı kısımlara taalluk eder.¹⁸⁶

Hz. Peygamber'in (sav) tefsiri, tefsir kitaplarına nazaran daha azdır. Bu, onları toplayanların usullerine göre cerh ve ta'dile tâbi tutulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Hatta tefsir kitaplarında, zayıf ve mevzû olarak va'z edilmiş haberler çoktur. Bu durum karşısında Hz. Peygamber'in (sav) tefsirinden örnekler elde etmek için müracaat edebileceğimiz en iyi kaynak, muteber hadis mecmuaları olacaktır.¹⁸⁷

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir ettiği iddiasını taşıdığı eserinde hadisleri de kullanmıştır. Ancak kimi zaman görüşlerini desteklemek, kimi zaman konuyu daha anlaşılır hale getirmek ve kimi zaman da karşıt görüşlere cevap olarak zikrettiği bu hadislerin tahririni yapmaz. Zikrettiği bu hadislerin büyük bir bölümü, herkes tarafından bilinen meşhur düzeyde olan hadislerdir. Fakat ne bu hadislerin senetlerine yer verir ve ne de ilgili hadisin zayıf ya da sahih olup olmadığına temas eder.

Kullandığı hadisler arasında sahih olanları olduğu gibi zayıf hadisler de bulunmaktadır. Hadislerin kaynağını dipnotlarda verirken de bâb başlıklarını değil, sadece hadis kitabının cilt ve sayfa numarasını verir. Bazı yerlerde, hadisin ravisini söylemeyi dahi gerekli görmez. Birçok yerde ise, hadisi zikrederken kaynağını dahi zikretmez, *وقی الحديث* diyerek, konuyla ilgili hadisi aktarır.¹⁸⁸ Bu da bize, Hatîb'in hadis konusunda -en azından bilimsel anlamda- yeterli bir bilgiye sahip olmadığı veya mevcut

¹⁸⁵ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 333-335.

¹⁸⁶ Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, I-II*, Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, c. I, s. 24.

¹⁸⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 234.

¹⁸⁸ Örnekler için bkz. el-Hatîb, a.g.e., c. I, s. 30, 195; c. II, s. 357, 698; c. IV, s. 330; c. VI, s. 892, 918, 1273, 1279; c. VIII, s. 724, 803; c. IX, s. 1215, 1251; c. X, s. 184; c. XIII, s. 456, 468; c. XVI, s. 1529.

kaynaklara ulaşma konusunda birtakım engellerle karşılaşmış vs. olduğu düşüncesini verir. Kudsi hadisleri ise kabul eder.¹⁸⁹

Tefsirinde en çok kullandığı hadis kaynakları şunlardır: *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Buluğu'l-Meram min Edilleti'l-Ahkâm*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i İbn Mace*; *Münzirî*, *Muhtasar-u Sünen-i Ebi Davud*; İmam Malik, *Muvatta*.

el-Hatîb'in, tefsirinde Kur'an'ın sünnetle açıklanmasına yönelik birçok örnek vardır. Konuyla ilgili şu örnekleri verebiliriz:

el-Hatîb, özellikle İsrailiyata dayandığına inandığı rivayetleri reddeder, bazen rivayetlere şüpheli yaklaşır:

* Hz. Âdem ve Cennet'ten bahsettiği bölümde, Tabersî'nin *Mecmeu'l-Beyân fi Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde, ağacın niteliği konusunda gelen rivayetleri aktardıktan sonra bu tür görüşlerin herhangi sahih bir kitaba ve sünnete dayanmadığını öne sürererek reddeder.¹⁹⁰

* Garanik kıssasını anlatırken de ilgili rivayetleri naklettikten sonra bu rivayetlerin sahih olmadığını, Kadı İyaz'dan uzun nakillerde bulunarak açıklar.¹⁹¹

* “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun.”¹⁹² âyetinin tefsirinde, Buhârî, Müslim ve Ahmed'in *Müsned*'inde recm ile ilgili geçen rivayetleri aktardıktan sonra bu rivayetlerin tahliline geçer. Rivayetlerin sıkıntılı olduğunu aktarır, nesh edildiği iddia edilen والشیخ والشیخة ifadesinin nazım açısından uygun olmadığını, devam eden ifadelerde garîb kelimelerin yer aldığını söyler ve bu rivayetleri reddeder. Bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle ifade eder:

“Nûr sûresinin tamamı muhkemdir. Allah, “(Bu) Bizim inzâl ettiğimiz ve (hükümlerini üzerinize) farz kıldığımız bir sûredir. Belki düşünüp öğüt alırsınız diye onda açık seçik âyetler indirdik.” buyurur. Bu sûre, nûr üstüne nûrdur. Sûrede yer alan her şey açık ve nettir. Onda bulunan her şey tamdır, eksigi yoktur.”¹⁹³

¹⁸⁹ Bkz. a.g.e., c. IV, s. 35; c. XI, s. 690.

¹⁹⁰ Bkz. a.g.e., c. I, s. 70.

¹⁹¹ Bkz. a.g.e., c. IX, s. 1080.

¹⁹² 24/Nûr, 2.

¹⁹³ A.g.e., c. IX, 1212.

Ardından, bu rivayetlerin, sûrenin ilk âyetinde yer alan âyetlerin açık olduğu ifadesi ile çeliştiğini, recmin sünnette yer aldığını ancak muhkem bir âyetle ortaya konulmadığını söyler.¹⁹⁴

* “*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.*”¹⁹⁵ âyetini açıklarken, ayın yarılması (şakku'l-kamer) olayı ile ilgili Kadı İyaz'dan alıntıda bulunur. Bununla ilgili rivayetlerin kabul edilemeyeceğini şu sözleriyle ve aktardığı hadisle reddeder:

“Rasûlullah (sav) hayatta iken, Medine’de güneş tutulmuştu. Güneşin tutulması, Rasûlullah’ın (sav) oğlu İbrahim’in ölüm gününe denk gelmişti. İnsanlar: “İbrahim’in ölümünden dolayı güneş tutuldu!” deyince, Rasûlullah (sav) insanları çağırdı, onlara şöyle buyurdu: “Şüphesiz güneş ve ay, Allah’ın âyetlerinden ikisidir. Herhangi bir kimsenin ölümünden veya yaşamından dolayı tutulmazlar. Tutulmayı gördüğünüzde, hemen Allah’ı zikretmeye ve namaz kılmaya koşun.”¹⁹⁶

* Âyetleri, kimi zaman hadislerle tefsir eder ve bu hadislerle hüküm verir:

Bakara sûresinde faizle ilgili âyetlerin tefsirinde, Rasûlullah’ın (sav) şu hadislerini aktarır:

“Altını altınla, gümüşü gümüşle satmayın! Ancak tartısı tartısına, misli misline, birbirlerine tamamen eşit olurlarsa o başka!”

Ebu Said el-Hudrî’den rivayet edildiğine göre, Bilal, Hz. Peygamber’e (sav), Bern hurması getirdi. Hz. Peygamber (sav), ona: “Bu nereden?” diye sordu. Bilâl: “Hurmadır, evimizde idi. Hz. Peygamber’e (sav) yiyecek olsun diye ben onun iki ölçüğünü bir ölçüğe sattım” dedi. O zaman Rasûlullah (sav): “Eyvah!.. Ribanın ta kendisi!.. Bunu yapma!.. Ancak hurma satın alacak oldun mu, onu ayrıca sat, sonra onun kıymetiyle (yeniden) satın al!” buyurdu. (Müslim, Müsakâat, hadis no: 1584, 1594)

Hadislerin ardından, Hatib şöyle der:

“Bu tür uygulamalarla, bilinen anlamda faizin kastedilmediğinde şüphe yoktur. Burada kastedilen, muhtaç ve fakir olan kimseden faydalanmak, mal

¹⁹⁴ A.g.e., c. IX, s. 1214.

¹⁹⁵ 54/Kamer, 1.

¹⁹⁶ A.g.e., c. XIV, s. 631.

sahibinin isteğini borçlu üstünde hâkim kılmaktır... Ancak bu tür uygulamalar, faizin sürüklediği kötü niyet ve düşmanlığa neden olabilir.”¹⁹⁷

Faizin sakıncalarından ve taşıdığı günahattan bahsettikten sonra, Rasûlullah’ın (sav), faiz olayına dâhil olan tüm taraflara; faizi yiyene, yedirene, kâtibine ve şahidlerine lanet ettiği hadisi¹⁹⁸ zikreder ve:

“Tüm bunlardan sonra faiz büyük bir günah olmuyor mu? Elbette; kuşkusuz o, Allah katında büyük günahların en büyüklerindedir” der.”¹⁹⁹

Yine faiz konusunda, *Buluğu’l-Merâm*’dan, râviyi zikretmeden Rasûlullah’ın (sav) şu hadisini aktarır: “Riba, yetmiş üç çeşittir. Onun günah açısından en hafifi, kişinin annesi ile zina etmesi gibidir. Şüphesiz faizin en şiddetlisi de, müslüman kişinin ırzıdır!”

* *“Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin.”*²⁰⁰ âyetinin tefsirinde de, “Her kim bir savaşçıyı teviz ederse, savaşmış olur.”²⁰¹ hadisini kaynağını zikretmeden aktarır.

* *“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”*²⁰² âyetinin tefsirinde, Hz. Peygamber’in (sav): “Üzüm, hurma, bal, buğday ve arpadan yapılan içkiler de vardır” hadisini ifade ettikten sonra şöyle der:

“Hz. Peygamber (sav), içkinin sadece bu şeylerden yapıldığını söylemiştir. Bu, var olan bir durumun açıklamasıdır. Eğer orada, Arapların kendisinden içki yaptığı başka maddeler olsaydı, onları da söylerdi.”²⁰³

* *“Muhammed Allah’ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah’tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir.”*²⁰⁴ âyetinin tefsirini de, “Kişi ile küfür arasında namazı terk vardır” ve “Bizimle onlar

¹⁹⁷ *A.g.e.*, c. II, s. 367.

¹⁹⁸ Müslim, *Müsakâat*, hadis no: 1598.

¹⁹⁹ *A.g.e.*, c. II, s. 370.

²⁰⁰ 9/Tevbe, 41.

²⁰¹ *A.g.e.*, c. V, s. 779.

²⁰² 5/Maide, 90.

²⁰³ *A.g.e.*, c. IV, s. 23.

²⁰⁴ 48/Fetih, 29.

arasındaki fark namazdır. Her kim namazı terkederse küfre düşmüş olur” hadisleriyle açıklar.²⁰⁵

* Bakara sûresindeki “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz...”²⁰⁶ âyetini açıklarken, Rasûlullah’ın (sav), Cemile’yi, Kays b. Sâbit’ten boşamasını anlatan hadisi aktarır. Bu hadisten de hareketle, kadının, boşanmayı istemesinin caiz olduğu sonucuna varır.²⁰⁷

* Yine, “Analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kızkardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.”²⁰⁸ âyetinin tefsirinde evlenilmesi yasak olanları açıklarken, “Neseb yönünden haram olan, süt yönünden de haram kılınmıştır” hadisini kullanır.²⁰⁹

el-Hatîb, taraftarı olmadığı görüşün delil olarak kullandığı hadisleri tefsirinde aktarmaz:

* Nisa sûresi 24. âyetin tefsirinde, Ehl-i Sünnet ile Şia arasında tartışma konusu olan ‘mut’a nikahı’ ile ilgili hadisleri aktarır, sonra mut’a nikahı konusunda kendi görüşünü ifade eder:

“Şiannın, bu hadislerle çelişen, mut’a nikâhının geçerli olduğunu ifade eden başka hadisleri vardır”²¹⁰

demesine rağmen, Şia hadis kaynaklarından herhangi bir delili aktarmaz, bu konuda Ehl-i Sünnet kaynaklarıyla yetinir.

* “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah’tır, Rasûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”²¹¹ âyetinin tefsirinde, Şia mezhebinin kullandığı: *من كنت مولاه فعلى مولاه.. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه* “Ben kimin

²⁰⁵ A.g.e., c. XIII, s. 429.

²⁰⁶ 2/Bakara, 230.

²⁰⁷ A.g.e., c. I, s. 271-272.

²⁰⁸ 4/Nisa, 23.

²⁰⁹ Bkz. A.g.e., c. II, s. 735.

²¹⁰ A.g.e., c. III, s. 745.

²¹¹ 5/Maide, 55.

dostu isem, Ali de onun dostudur. Allahım, onu dost edineni dost; onu düşman edineni düşman edin” hadisini kullanır ve şunları söyler:

“Burada dostluk, hilafet değil sevgi, bağlılık anlamındadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’i (sav) seven kimsenin, onun ehl-i beytini de sevmesi gerekir. Ali de (ra), ehl-i beyttendir. Bu nedenle her müminin onu da sevmesi, dinî bir zorunluluktur.”²¹²

Bazen de âyette geçen bir kelimeyi, hadisle açıklar:

*“İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur. (Önemli olan inandıktan sonra iman ve iyi amelde sebatır). Allah iyi ve güzel yapanları sever.”*²¹³ âyetinin tefsirinde, ‘ihsan’ kelimesini meşhur iman ya da Cibril hadisinde geçtiği şekliyle açıklar:

“(İhsan) Allah’ı görüyormuşçasına O’ndan korkman/sakınmandır. Her ne kadar sen O’nu görmüyor olsan da, kuşkusuz O seni görür.”²¹⁴

* *“O halde, pislikten, putlardan sakının; yalan sözden sakının.”*²¹⁵ âyetinde geçen قول الزور ifadesini, şu hadisle tefsir eder:

“Rasûlullah (sav), ashabına: “Size, günahların en büyüğünü haber vereyim mi?” diye sordu. Ashab: “Evet, ey Allah’ın Rasûlü” deyince, Rasûlullah (sav): “Allah’a şirik koşmak ve anne-babaya itaatsizlik” buyurdu. Yaslandığı yerden doğruldu ve: “Dikkat edin bir de yalancı şahitlik, yalan söz... Dikkat edin yalancı şahitlik ve yalan söz... Dikkat edin yalancı şahitlik ve yalan söz” buyurdu. Ashab der ki: “Rasûlullah (sav) bunu o kadar çok tekrarladı ki, keşke sussa dedik.”²¹⁶

* *“De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”*²¹⁷ âyetinde geçen, دما

²¹² A.g.e., c. III, s. 1125.

²¹³ 5/Maide, 93.

²¹⁴ A.g.e., c. IV, s. 36.

²¹⁵ 22/Hac, 30.

²¹⁶ A.g.e., c. IX, s. 1029.

²¹⁷ 6/En’am, 145.

مسفوحا ‘akıtılmış kan’ ifadesini açıklarken, “Size iki ölü ile iki kan helâl kılınmıştır: İki ölü balık ve çekirgeci. İki kan ise ciğer ve dalaktır.”²¹⁸ hadisini aktarır.

Tefsirinin kimi yerlerinde görüldüğü üzere bazen kendi açıklamalarına ilaveten, o hadisi şerhetmiş olan herhangi bir âlimin sözlerini de aktırır. Örneğin yukarıdaki konuda, Hattabî’nin sözlerini aktarır.²¹⁹

Mevzû olan hadislerin mevzû oluşunu belirtir, ancak onları yok saymak yerine farklı şekilde anlamaya kendisini zorlar:

* İsra sûresinin, 2 ve 3. âyetlerinin tefsirinden sonra ‘Hakikatu’l-Muhammediyye... Bu Konuda Söylenilenler’ adlı bir başlık açar. Bu bölümde, birçok yerde sık sık dile getirilen “Âdem, su ile çamur arasında iken ben peygamberdim... Ne Âdem ve ne de çamur varken de ben peygamberdim” hadisini aktarır ve bunun mevzû olduğunu söyler. Ardından da garip bir şekilde, sahih olması durumunda nasıl anlaşılabilceğine dair uzun uzadıya açıklamalar yapar.²²⁰

Kimi zaman da kaynağını bilmediği mevzû hadisleri kullanır:

* “Böylece onun (yağmurun) sayesinde sizin yararınıza hurma bahçeleri ve üzüm bağları meydana getirdik.”²²¹ âyetinin tefsirinde, “Halalarınız olan hurma (ya da hurma ağaçlarına) ikramda bulunun, çünkü onlar, Âdem’in yaratıldığı çamurdan yaratılmışlardır.”²²² hadisini aktarır. Oysa bu rivayet, Suyûtî’nin *Camîu’s-Sağîr*’inde geçmekte olup, Nasıruddin el-Elbânî’nin açıklamasına göre mevzûdur.²²³ Bu ve benzeri durumlar, el-Hatîb’in rivayet ettiği hadislerin sahihliğine dikkat etmediğini göstermektedir.

Bazı yerlerde ise, kullandığı hadisler ile konu arasında bir bağlantı kurmak hakikaten güçtür:

* “Kendilerine binek sağlaman için sana geldiklerinde: Sizi bindirecek bir binek bulamıyorum, deyince, harcayacak bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden gözleri

²¹⁸ A.g.e., c. IV, s. 330.

²¹⁹ A.g.e., c. IV, s. 24.

²²⁰ A.g.e., c. VIII, s. 436.

²²¹ 23/Mü’minun, 19.

²²² Bkz. A.g.e., c. IX, s. 1126.

²²³ el-Elbânî, Ebu Abdurrahman Muhammed Nasıruddin, *Silsiletu’l-Ehadisu’z-Zaife ve’l-Mevdua ve Eseruha’s-Seyyi’ fi’l-Ümme I-IVX*, Daru’l-Meârif, 1992, c. I, s. 427.

yaş dökerek dönen kimselere de (sorumluluk yoktur).²²⁴ âyetinin tefsirinde, “Ağlamıyorsanız, ağlamaya çalışın.” ve “İki göze, cehennem ateşi değmez: Allah korkusundan ağlayan göz ve Allah yolunda nöbet bekleyerek geceleyen göz.” hadislerini kaynağını zikretmeden aktarır.²²⁵

* “*Meleklerle: Âdem’e secde edin! demiştik. İblis’in dışında hepsi secde ettiler.*”²²⁶ âyetinin tefsirini yaparken, İblis’in bir hatası nedeniyle nasıl cehennemlik olduğunu şu hadisle açıklar:

“Gerçekten sizden bir kişi cennet ehlinin işlediği (iyi) şeyleri işler. Hatta kendisi ile cennet arasında yalnız bir arşın mesafe kalır. Bu esnada (meleğin, ana karnında yazdığı) yazı gelir, o kişiyi önler. Bu kere o şahıs cehennem ehlinin işlediğini işlemeye başlar ve cehenneme girer. Sizden bir (başka) kişi de cehennemlik olanların işlediği (fenalıkları) işler. Hatta kendisi ile cehennem arasında bir kulaç mesafe kalır. Bu sırada (meleğin yazdığı) kitabı gelir onu önler. Bu defa da o kişi cennetlik olanların (hayır) işlerini yapar ve cennete girer.”²²⁷

* “*Ki o bana vâris olsun; Yakub hanedanına da vâris olsun.*”²²⁸ âyetinin tefsirinde, “Biz peygamberler, miras bırakmayız. Bıraktığımız ancak sadakadır” hadisini yine kaynağını vermeden aktarır.²²⁹

Tüm bu hadisler ve açıklamalar değerlendirildiğinde, Abdülkerim el-Hatîb’in hadis usûlü hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadığı, sadece manayı vurgulamak ve kimi zaman da düşüncesini desteklemek için hadislere başvurduğu görülür.

2.3. Kur’an’ı Sahabe Sözüyle Tefsiri

Rasûlullah (sav) hayatta iken sahabe, Kur’an’dan anlayamadıklarını ona soruyor ve doyurucu bilgiler alıyorlardı. Rasûlullah’ın vefatından sonra ise bu bilgi kaynağı kesildi. Ancak onun bıraktığı iki şey vardı. Bunlar Allah’ın kitabı ile Rasûlünün sünneti idi. Rasûlullah’ın vefatından sonra sahabe, herhangi bir ayetin tefsirini anlamak için önce Kur’an’a müracaat ediyorlardı. Onda bulamazlarsa Hz. Peygamber’in sünnetine bakıyorlardı. Bunda da bulamadıkları takdirde kendi rey ve ictehadlarıyla ayeti tefsir

²²⁴ 9/Tevbe, 92.

²²⁵ A.g.e., c. V, s. 868.

²²⁶ 17/İsra, 61.

²²⁷ A.g.e., c. VIII, s. 520.

²²⁸ 19/Meryem, 6.

²²⁹ Bkz. A.g.e., c. VIII, s. 724.

ediyorlardı. Sahabe genellikle ayetlerin nüzûl sebebini anlatmak ve Kur'an'ın nâsîh ve mensuhunu belirtmek suretiyle tefsir ederdi. Ayetteki bir müşkili halletmek için bazıları tahsis yolunu, bazıları da tarihî bir yolu takip ederek ayete açıklık getiriyorlardı. Bu açıklamaları yaparken, insanların ruhî durumlarını gözönünde bulundurdukları gibi, âyetlerden anladıklarını bizzat yaşayarak, uygulamalı tefsiri de ihmal etmiyorlardı.²³⁰

Tefsir kaynakları arasında, Kur'an ve hadisten sonra sahabe sözleri yer alır; bu konuda hemen hemen herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ı en iyi anlayanlar, onun nüzûlüne şahid olan ashabdı. Sahabe sözlerinin tefsirde kullanılması konusunda İbn Teymiyye şunları söyler: “Şayet, bir ayetin tefsirini ne Kur'an'da, ne de Sünnet'te bulamazsan, o takdirde ashabin sözlerine müracaat edersin. Çünkü onlar, bunu en iyi bilenlerdir. Zira Kur'an'ın inişine şahid olmuşlar, Kur'an'la ilgili olayların içinde yaşamışlardır. Üstelik onlar -bilhassa dört Halife ve Abdullah b. Mes'ud gibi âlim ve ileri gelenleri, kuvvetli bir anlayış ve sağlam bir bilgiye sahip idiler.”²³¹

el-Hatîb, tefsirinin kimi yerlerinde sahabe-i kiramın sözlerini kaynak olarak kullanır. Ancak bu sözleri kullanırken de, tıpkı âyetlerde ve hadislerde olduğu üzere, sahabe sözlerini de kendi görüşünü desteklemek için zikreder.

Örneğin, “*Bununla beraber Allah, size gaybı da bildirecek değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini ayırt eder. O halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. Eğer iman eder, takvâ sahibi olursanız sizin için de çok büyük bir ecir vardır.*”²³² âyetinin tefsirinde, Allah'ın, kullarına gaybı bildirmeyeceğine dair Kur'an âyetlerini zikrettikten sonra bu konu hakkında Hz. Ömer'in (ra), Bedir günü söylediği şu sözü aktarır:

“Yenilgiye uğrayacak olan bu topluluğun ne olduğunu, Bedir günü yenilmiş ve kaçıp giderlerken gördüğüm Kureyşliler olduğunu görünceye kadar bilmiyordum.”²³³

el-Hatîb, İbn Abbas'ın mut'a nikâhının geçerliliği konusunda fetva verdiğini iddia edenlere, yine onun ağzından cevap verir: “Allah onları kahretsin! Kesinlikle mut'a nikâhının geçerliliği konusunda fetva vermedim. Ben sadece, tıpkı leş, kan ve

²³⁰ Soysaldı, Mehmet, *Sahabenin Tefsir Anlayışı*, Diyanet İlmî Dergi, Ankara, 2002, c. 38, sayı: 3, s. 45-46.

²³¹ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed bin Abdilhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, (thk. Adnan Zerzûr), 2. Baskı, yy., 1972, s. 95-96.

²³² 3/Âl-i İmran, 179.

²³³ *A.g.e.*, c. II, s. 654-655.

domuz etinin zorda kalan kimseye helâl olması gibi, mut'a nikâhının da zorda kalan kimse için helâl olacağını söyledim.”²³⁴

Ha-mîm ile başlayan sûreler hakkında, sûrelerin fazileti ile ilgili olarak İbn Mes'ud'un şu sözünü aktarır: “Ha-mîmler, Kur'an'ın süsüdür.”²³⁵

*“Tozdurup savuranlara, yükünü yüklenenlere, kolayca süzülenlere, işi ayıranlara andolsun ki, size vâdedilen, kesinlikle doğrudur ve ceza mutlaka vuku bulacaktır.”*²³⁶ âyetlerinin tefsirinde, İbnu'l-Kevvâ'nın her âyette kendisine yemin edilenleri sorduğu, Ömer b. Hattab'ın da, “Eğer Rasûlullah'ın böyle buyurduğunu işitmemiş olsaydım söylemezdim” deyip, sırayla bu yemin edilenlerin rüzgarlar, bulutlar, gemiler ve melekler olduğunu aktarır.²³⁷

el-Hatîb'in tefsirini uzun uzun incelememize rağmen, tefsirinde yeterince sahabe sözüyle tefsirde bulunmadığına şahit olduk. Bu ise, el-Hatîb'in tefsirini yazarken âlimlerin büyük bir çoğunluğu nezdinde geçerli olan bazı ilimlere oldukça uzak olduğu iddiamızı desteklemektedir. Yine el-Hatîb, kullandığı sahabe sözü ve uygulamalarını, bir kaynak belirtmeden ve tenkide tabi tutmadan nakleder. Örnek olarak tefsirinde, Abdullah b. Abbas'tan (27), Abdullah b. Mes'ud'dan (6), Ömer b. Hattab'dan (12), Ali b. Ebi Talib'den (16), Übeyy b. Ka'b'dan (1) görüş ve uygulama aktarır. Oysa sahabenin, farklı zamanlarda müslüman olmaları, nüzûl sebeplerine tanık olup olmamaları ve Hz. Peygamber'den (sav) sonra farklı yerlerde yaşamaları, onların kimi âyetler konusunda farklı görüşlere sahip olmalarında etkin bir rol oynamıştır. Rivayet tefsirlerine bakıldığında, sahabeye ait tefsir oldukça büyük bir yer tutar.

el-Hatîb, tefsirinde onlarca âlimin, bilim adamının ve şairin sözlerine yer vermekteyken, Kur'an tefsirinin kaynaklarından biri olan sahabe sözlerinden yeterince istifade etmemiş olması, ileri sürdüğü görüşlerin temel bulmasını zorlaştırmıştır.

2.4. Tefsirinde Şiirle İstişhadda Bulunması

Sözlükte “şahit getirmek, şahit göstermek” manasına gelen istişhâd, lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek

²³⁴ A.g.e., c. III, s. 744.

²³⁵ A.g.e., c. XII, s. 1203.

²³⁶ 51/Zariyat, 1-6.

²³⁷ A.g.e., c. XIII, s. 502-503.

vermek” anlamında kullanılır. Bunun için getirilen örneğe şâhid (çoğulu şevâhid) denir. Bazı kaynaklarda istişhâd yerine ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılmıştır. Misalle şâhid arasında fark vardır. Şâhid bir dil bilgisi kuralının, bir ifadenin doğruluğunu kanıtlar; misal ise kuralı açıklamak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için getirilir. İstişhâd ihtiyacı, fetihler sonucunda Araplar’ın Arap olmayan unsurlarla karışarak dillerinin bozulması tehlikesi karşısında ortaya çıkmıştır. İstişhâd edilen metinler şiir ve şiir dışı sözler olmak üzere ikiye ayrılır.²³⁸

Tarih boyunca ekseriyetin kanaati ve tatbikatı, hep tefsirde şiiri kullanmaktan yana olmuştur. Daha Hz. Ömer (ra) devrinde (12/634-24/644) bir Kur’an kelimesinin anlamının şiirle belirlendiğine dâir bir rivâyet mevcuttur. Bu rivayete göre Hz. Ömer’in (ra), “Ey insanlar! Divanınız olan Cahiliye şiirine sarılın. Çünkü onda Kitabınızın tefsiri ve kelâmınızın manaları mevcuttur” demiş olması, ashâb-ı kirâmın bu metodu geliştirerek kullanmış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim İbn Abbas’ın (v. 68/687) haricî liderlerinden Nâfi’ b. el-Ezrak’ın (v. 65/685) Kur’an kelimelerinin manasına dair sorduğu sorulara şiirden delil getirerek vermiş olduğu cevaplar da bunu teyit etmektedir.²³⁹

Abdulkerim el-Hatîb, tefsirinde şiirle istişhada oldukça yer vermiştir. Kimi zaman kelimelerin açıklamasında, kimi zaman da âyetlere yaptığı yorumları desteklemek ve güçlendirmek adına farklı şairlere ait beyitleri kullanmıştır. Tefsirinde kendisinden önceki müfessirlerin istişhâd ettiği şiirlerin yanında, çağdaş kimi şairlerin şiirlerini de kullanmış, kimi zaman bu şairlerin ismini verirken kimi zaman da isim vermeden beyitlerini kullanmıştır. Tefsirin bazı yerlerinde tekrara kaçmış, daha önce verdiği beyitleri tekrar vermiştir.

el-Hatîb, Kur’an yorumunda bir kaynak olarak şiiri birçok açıdan değerlendirmiştir. Kelimelerin sözlük anlamlarının tespiti, garîb kelimelerin izahı, nahiv ve belâgat kurallarını temellendirme, kırâat, edebiyat, din, tarih ve kıssalar gibi konuları açıklığa kavuşturma şiirin başlıca amaçları arasında görülmektedir.

²³⁸ Durmuş, İsmail, “İstişhad” Maddesi, *DİA*, 2001, c. XXIII, s. 397.

²³⁹ Ögmüş, Harun, Tefsirde Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı, Ankara, 2009, s. 352.

el-Hatîb, tefsirin birçok yerinde ifadelerini pekiştirmek üzere şiirleri kullanmıştır. Tefsirinde, çeşitli amaçlarla şiirleriyle istişhadda bulunduğu şairler ve o şairlere ait beyit sayıları şu şekildedir:

Cahiliye döneminden İmrü'l-Kays (6), Antere b. Şeddâd (4), Amr b. Kulsûm (2), Tarafe b. Abd (1), Haris b. Hillize (2) gibi şâirlerin şiirine başvururken, İslâmî tabakadan da; Ebu'l-Alâ el-Maarrî (13), Mütenebbî (8), Nabiğa ed-Dubyani (4), İbni Rûmî (3), Cerîr (2), Kays b. Mülevvah (2), Ebu Nuvas (1), Lebid (1), A'sâ Meymûn b. Kays (1), Ferezdak (1), Ebu Temmam (1), el-Bûsîrî (1), el-Bârûdî (1), Hansâ (1) gibi şâirlerin şiirlerine başvurmuştur.

Bu şairler dışında, adını zikretmediği şairlere ait (61) beyit daha kullanmıştır ki, bu da Abdulkerim el-Hatîb'in çağdaş bir müfessir olmasına rağmen cahiliye dönemi ve ilk dönem İslam edebiyatına dair bilgisinin yeterli olduğunu gösterir. Tefsirinde, şiirle istişhad etme yöntemi açısından birkaç örnek sıralayacak olursak;

*“Bunlar, Allah'ın (koyduğu) sınırlardır. Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada devamlı kalıcıdırlar; işte büyük kurtuluş budur.”*²⁴⁰ âyetinin tefsirinde, Allah'ın, insandaki toplumsal yaşam duygusunu bildiğinden dolayı, cennetliklerin bir arada bulunup bu nimetleri tadacaklarından, karşılıklı konuşup tanışacaklarından vs. bahseder. Ardından bu görüşüne destek olarak Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin şu beyitlerini kullanır:

ولو أتى حبيت الخلد فردا ... لما أحبيت في الخلد انفرادا

“Ebedîlik yurduna tek başıma emekleyerek gitseydim de,

Ebedîlik yurdunda tek başıma kalmayı sevmezdim.”²⁴¹

* İçki ile nebiz arasında fark olduğunu söyleyenlerin görüşlerine karşı çıkarken de, adını vermediği bir şairin şu beyitlerini kullanır:

أحلّ العراقىّ النبيذ وشربه ... وقال الحرامان: المدامة والسّكر

وقال الشّامىّ النبيذ محرّم ... فحلت لنا من بين قوليهما الخمر

²⁴⁰ 4/Nisa, 13.

²⁴¹ A.g.e., c. II, s. 717.

“İraklı, nebiz ve onu içmeyi helâl saydı; dedi ki:

Haram olan, üzümünden yapılan ve sarhoş edendir.

Şamlı ise, ‘Nebiz haram kılınmıştır’ dedi; böylece

Her iki görüşten de bizim için içki helâl kılınmıştır.”²⁴²

Bu şiirle, İmam Ebu Hanife’ye atfedilen, nebizin helâl şarabın ise haram olduğu görüşüne karşı çıkar ve bunun, kişiyi şüphe ile kesin bilgi arasında bıraktığını söyler. Ona göre bu konu Kur’an’daki, “*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*”²⁴³ âyetinde açıklanmıştır.

Bu görüşünü temellendirmek için Hz. Peygamber’den (sav) şu iki hadisi de nakleder: “Her sarhoşluk veren şey şaraptır ve (dolayısıyla) her sarhoşluk veren şey haramdır. Her kim sarhoşluk veren bir şeyi içerse kırk sabah (onun) namazı(nın sevabı) azalır. Eğer tevbe ederse Allah tevbesini kabul eder. Eğer dördüncüde (tekrar içkiye) dönerse Allah’ın ona tînetü’l-hıbâl (denilen irinler) den içirmesini Allah katında hak etmiş olur.” “Ey Allah’ın Rasûlü; “Tînetü’l-hıbâl nedir?” diye sorulunca, (Hz. Peygamber de) şöyle cevapladı: “Cehennem ehlinin irin(ler)idir.”²⁴⁴ “Sarhoşluk veren şeyin azı da çoğu da haramdır.”

* Kimi zaman da, şairin adını zikretmez, sadece beyitleri yazar. Örneğin, En’am sûresinin 66 ve 67. âyetlerinin tefsirinde, kavminin, Hz. Peygamber’e (sav) iman etmediğinden hatta ona karşı çıktığından bahsettikten sonra, bu tavır ve tutumun, onların doğal bir karakteri olduğunu, yakınlarının yardımına koşup davetlerini kabul ettiklerini söyler. Ardından, cahiliye Arapları arasında yaygın bir söz olan: “Zalim veya mazlum olsa da kardeşine yardım et” sözünü, adını anmadığı bir şairin şu beyitleriyle destekler:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في النائبات على ما قال برهانا

“Kardeşlerine sormazlar, yardıma çağrıldıklarında

²⁴² A.g.e., c. IV, s. 27.

²⁴³ 5/Mâide, 90.

²⁴⁴ Ebu Davud, Eşribe, Sarhoşluk Veren Maddeler, hadis no: 3680.

Felaketler esnasında, delil olarak söylediğini.”²⁴⁵

Antere’den de aynı konuda şu beyitleri aktarır:

فإذا ظلمت فإن ظلمي باسل ... مرّ مذاقته كطعم العلقم

“Eğer zulmedersen, kuşkusuz zulmüm korkusuzdur;

Acıdır tadı; ebucehil karpuzunun tadı gibi.”²⁴⁶

* “O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günahtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik.”²⁴⁷ âyetinin tefsirinde, bereketin, iyiliğin, dostluğun hakim olduğu müslüman toplum ile kötülüğün, düşmanlığın hakim olduğu toplumdaki bahseder. İnsanların, ahlâkı kaybetmesinden bahsederken, adını vermediği bir şairin şu beyitlerini yazar:

لعمرك ما ضاقت بلاد بأهلها ... ولكن أخلاق الرجال تضيق

“Ömrüne yemin olsun ki, memleket, halkına dar gelmedi

Ancak insanların ahlâkı onları sıktı.”²⁴⁸

* Enfal sûresinin, 45-48. âyetlerinin tefsirinde, düşmana karşı sebatı açıklarken, Antere’nin, sevgilisi Able’ye yazdığı beyitleri ve muallaka şairlerinden biri olan Haris b. Halezze’nin beyitlerini kullanır.

* Yine “Onların hepsini biraraya toplayacağımız, sonra da Allah’a ortak koşanlara: “Siz ve koştüğünüz ortaklar yerinizde bekleyin” diyeceğimiz gün artık onların (putlarıyla) aralarını tamamen ayırmışızdır. Ve onların ortakları, (putları) derler ki: “Siz, bize ibadet etmiyordunuz.”²⁴⁹ âyetinin tefsirinde, müşriklerin kendisine ibadet edip ortak koştukları şeylere rağmen yalnız kalacaklarından, başlarına geleceklerden dolayı üzüleceklerinden bahseder. Sonra da Hansa’nın şu beyitini nakleder:

ولولا كثرة الباكين حولي ... على إخوانهم لقتلت نفسي

²⁴⁵ el-Hatîb, a.g.e., c. IV, s. 207.

²⁴⁶ A.g.e., c. IV, s. 212.

²⁴⁷ 7/A’raf, 96.

²⁴⁸ A.g.e., c. V, s. 439.

²⁴⁹ 10/Yunus, 28.

“Eğer çok olmasaydı etrafımda

Kardeşlerine ağlayanlar, kendimi öldürürdüm.”²⁵⁰

* el-Hatîb, “*O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak’ı, İshak’ın ardından da Ya’kub’u müjdeledik.*”²⁵¹ âyetinde geçen (فضحكت) ‘güldü’ kelimesini, bazı müfessirlerin (حاضت) ‘hayız gördü’ anlamında değerlendirdiğini, kelimenin bu anlamını da bir şairin şu beyitlerinde bulduklarını söyler:

وضحك الأرناب فوق الصِّفا ... كمثل دم الجوف يوم اللِّقا

“Düz karalar üzerinde tavşanların ay hali,

Düşmanla karşılaşma günü karından çıkan kana benzer.”²⁵²

Ardından, (ضحك) kelimesinin hayız anlamında olmadığını, bunun şâz bir görüş olduğunu, Kur’an-ı Kerim’i bu şâz görüşlere hamletmenin, onun beyân ve belağatına uygun düşmediğini söyler. el-Hatîb, İbrahim’in (as) hanımının “*Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım?*”²⁵³ sözünden dolayı, kelimenin hayız anlamına hamledilemeyeceğini, o sırada hayız görmüş olması durumunda Allah’ın elçilerine bu kadar açık bir itirazda bulunamayacağını da söyler.

* ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ “*Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın!*”²⁵⁴ âyetinde geçen hilm’in, akıl anlamına geldiğini, beyinsizlik ve cehaletin karşılığı olduğunu söyler, bunu desteklemek için de adını anmadığı ama Ferazdak’a ait olan şu beyitleri zikreder:

أحلامنا تزن الجبال رزاة ... وتخالنا جنًا إذا ما نبهل

“Akıllarımız, dağları süsler vakarla;

Bilmediğimizde bizi bir cinnet kaplar.”²⁵⁵

²⁵⁰ A.g.e., c. VI, s. 997.

²⁵¹ 11/Hûd, 71.

²⁵² A.g.e., c. VI, s. 1171.

²⁵³ 11/Hûd, 72.

²⁵⁴ 11/Hûd, 87.

²⁵⁵ A.g.e., c. VI, s. 1188.

2.5. İsrailiyat Karşısındaki Tutumu

İsrailiyat (kelimesi), “her ne kadar tefsire girmiş yahûdî kültürünü ifade ediyorsa da, bunda bir inhisar düşünülemez. İslâm’a ve özellikle tefsire girmiş olan yahûdî, hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygambere ve O’nun muasırları olan sahabe ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, isrâîliyyat kelimesinin manası içine girer. Bir kelime ile, İslâm’a yabancı olan her şey bu kelimenin bünyesinde mütalaa edilmelidir.”²⁵⁶

Her ne kadar İsrailiyat kelimesi, Yahudi ve Hristiyanların sözlü ve yazılı kaynaklarına dayandırılan bir takım rivayetler olarak kabul edilse de, bu konuda Yahudilerden yapılan rivayetler daha fazladır. Yahudi kaynaklardan nakil yapan belli başlı kimselerden Ka’b el-Ahbar, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm gibi Yahudi âlimleri, seleflerinden aldıkları bu bilgileri sahabelere nakletmişlerdir. İşte bu rivayet edilen haberlerin bir kısmının isnadı sağlam olmakla birlikte alınan bilgiler aslında batıl olduklarından kabul edilemezler. Şunu da ifade edelim ki bu haberler bunları rivayet eden sahabeler tarafından kesinlikle uydurulmuş değildir. Bunlar daha önce yapılmış olan uydurmalarıdır.²⁵⁷

Hz Peygamberin vefatından sonra sahabe devrinden itibaren isrâîliyyat denilen menkûlât, ekseriya Kur’an-ı Kerim’de kapalı olarak zikredilen kıssalar etrafında meydana gelen boşlukları doldurmak için, diğer mukaddes kitap mensuplarına müracaat edilerek onların bu hususta kitaplarında bulunan tamamlayıcı malumatın aktarılışından kaynaklanıyordu.²⁵⁸

Bu konuyla ilgili olarak İbn Haldun (ö.808/1406) *Mukaddime* adlı eserinde şu ifadeler yer verir:

“Bunun sebebi Arapların kitap ve ilim ehli olmayışları, bedeviliğin ve ümmiliğin onlara galebe çalmış olmasıdır. Onun için varlıkların yaratılış sebepleri ve sırları, yaratılışın başlangıcı gibi insan nefsinin bilmeyi arzuladığı hususları öğrenmek istediklerinde yaptıkları tek şey bu hususları kitap ehline sormak ve onların

²⁵⁶ Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyat*, DİB Yayınları, Ankara, 1985, s. 6-7.

²⁵⁷ Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevdûât fî Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut, Dârü'l-Cîl, 2005, s. 96; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn I-III*, Mektebetu Vehb, Kahire, 2000, c.I, s. 165.

²⁵⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 245; a. mlf., *Tefsir Tarihi, I-II*, DİB Yayınları, Ankara, 1988, s. 110.

cevaplarından yararlanmak oluyordu. Bu gibi kimseler ellerinde Tevrat bulunan Yahudiler ile onların dinine tâbi olmuş Hıristiyanlardı. Ancak o dönemde Araplar arasında bulunan Yahudiler de bedevî idiler. Tevrat ehlinde olan avâm ne biliyorsa Arapların başvurdukları kimseler de ancak o derece bilgiye sahiptiler. Bu kimseler müslüman olduktan sonra şer'î hükümlerle ilgili olmayan yaratılışın başlangıcı ve gelecekte vuku bulacak olaylara ilişkin haberler gibi hususları koruyup rivayet ettiler. Kâbu'l-Ahbâr (ö. h. 38/652-653), Vehb b. Münebbih (ö. h. 110/728) ve Abdullah b. Selâm (ö. h. 43/663-664) gibi şahıslar bunlardandır.”²⁵⁹

Abdulkerim el-Hatîb, daha önce ifade ettiğimiz üzere, tefsirinin birçok yerinde Matta, Yuhanna ve Luka incilleri ile Tevrat'tan faydalanmıştır. Hatta Muhammed Abdullah es-Sıddık ve el-Muhtesîb'in de işaret edip eleştirdikleri üzere, Abdulkerim el-Hatîb, Fatiha sûresini, Matta İncili'nin Tekvin bölümünde yer alan dua ile karşılaştırmış ve aralarında büyük bir benzerliğin olduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁰ Bu durum ise, onun israiliyata dayalı rivayetlerin kullanılmaması yönündeki görüşüne ters düşmektedir. Rivayet ve dirayet şeklinde ayırmamız gerekirse, el-Hatîb'in tefsiri dirayet tefsiridir. Bu yüzden rivayete çok yer vermez.

Müfessirin, İsrailiyat kaynaklı rivayetlere karşı tutumunu örneklerle açıklayabiliriz:

Örnek 1:

*“Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik.”*²⁶¹

el-Hatîb, bu âyetin tefsirinde ‘Âdem ve Cenneti’ başlıklı bir bölüm açar, burada daha önceki müfessirlerin Âdem'in (as) yaratılışı, İblis, cennet ve yeryüzüne inişle ilgili rivayetlerini aktardıktan sonra şöyle der:

“Bundan dolayı biz, Âdem'in yaratılışı konusunda, izlemiş oldukları bu üslûba göre müfessirlerin görüşlerini kabul edemeyiz... Örneğin Kurtubî,

²⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, (çev. Halil Kendir), İstanbul, Eylül Yay., 2004, c. II, s. 615.

²⁶⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VI, s. 1154; el-Muhtesib, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Asri'r-Râhin*, s. 86.

²⁶¹ 2/Bakara, 35.

tefsirinde, Âdem'in yaratılışı hakkında şöyle der: "Allah, onu eliyle yarattı. Âdem, kırk yıl beklemiş çamurdan meydana gelmiş bir bedendi ve yaratılışı Cuma günüydü. Melekler onun yanından geçip de onu gördüklerinde korkuya kapıldılar. Aralarında Hz. Âdem'den en çok korkan İblis idi. Onun yanından geçer, ona vurur ve bu ceset tıpkı testinin ses çıkardığı gibi bir ses çıkartırdı. İblis bu sesi işitince de: "Sen ne için yaratıldın?" diye söylerdi."

Bu ve benzeri sözlerin kaynağı, önceki ümmetlerin kıssaları ve efsaneleridir. Kur'an-ı Kerim âyetlerinde, yakından veya uzaktan olsun buna dair bir işaret yoktur. Buradan, bu konuda tek bir görüşe ulaşıyoruz ki, o da, önünden veya ardından herhangi bir bâtilin bulaşamayacağı Kur'anî çerçevenin korunmasıdır.²⁶²

el-Hatîb'in, Âdem'in yaratılışı hakkında Kurtubî'de geçtiğini ifade ettiği rivayet, maalesef Taberî ve İbn Kesir'de de geçmektedir.²⁶³ Tefsir kitaplarında, Âdem (as) kıssası hakkında çok ayrıntılı bilgiler yer almaktadır ki, bunların büyük bir çoğunluğu israiliyattandır.

Abdullah Aydemir, özellikle Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili rivayetleri tahlil ettikten sonra şöyle der: "(Bu) rivayetler içinde birçok kısımlar var ki, onları İslamî olarak göstermeye imkân ve ihtimal yoktur... Bu tür tafsilat ayetlerde yoktur, elimizde mezkûr tafsilatı ihtiva eden sahih hadisler de mevcut değildir. O halde bunlar için tek merci', İslam öncesi dönemin hurafat ve israiliyat kaynağı olan belli şahıslarla, Tevrat ve şerhleridir."²⁶⁴

"...Şüphesiz müfessirler ve kıssacılar, (Âdem'in cennetten çıkmasına neden olan) ağaç ve onun türü hakkında birtakım sözler söylemişlerdir. Bu konuda saygı ve kabul görmek için kimi rivayetleri, sahabe ve tabiîne dayandırmışlardır. Oysa bunlar gerçekte israiliyat, efsane ve hurafedir. Bu görüşlerin, Kitap veya sünnete dayanıyor olması doğru değildir. Aksi halde bu görüşler arasında herhangi bir ihtilaf olmaz, hepsi de tek bir hakikat üzere olurdu."²⁶⁵

²⁶² A.g.e., c. I, s. 69.

²⁶³ Bkz. Taberî, a.g.e., c. I, s. 30; İbn Kesîr, a.g.e., c. I, s. 34;

²⁶⁴ Aydemir, a.g.e., s. 306.

²⁶⁵ A.g.e., c. I, s. 70.

Aynı konuda Taberî, ağacın niteliği ya da ismi hakkında 22 rivayet zikreder, ancak bunların herhangi bir değeri olmadığını şu sözlerle ifade eder: “Yüce Allah, Kur’an ile muhatap olan kullarına, Âdem’in yaklaşmasını yasakladığı ağacın hangisi olduğuna dair bir işaret ortaya koymadığı gibi onun ismini de zikretmemiştir. Eğer bunu bilmekte Allah’ın rızasına ulaştırın bir husus olsaydı, Allah, onu bilmeleri konusunda kullarını başıboş bırakmazdı.”²⁶⁶

İbn Kesîr de, “Bu konuda doğrusu, Ebu Cafer b. Cerir’in görüşüdür...” diyerek Taberî’nin görüşünü paylaşır.²⁶⁷ Cemaleddin el-Kasimî, “Ne yüce Kur’an’da ne de sahih sünnette bu ağacı niteleyen herhangi bir şey yer almamaktadır. Çünkü buna ihtiyaç yoktur. Bu ağacın bilinmesi konusunda herhangi bir amaç yoktur. Kastedilmeyen şeyin açıklanması da gerekmez” der.²⁶⁸ Beydâvî²⁶⁹ ve Maturidî²⁷⁰ de benzer cümlelerle aynı düşünceleri paylaşırlar.

Kitab-ı Mukaddes’te (Tekvin, 2/16-17) bu memnu’ ağacın ne olduğu hakkında bir tek cümle vardır, o da olduğu gibi tefsirlere geçmiştir: “Ve Rab Allah, adama emredip dedi ki: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin! Çünkü ondan yediğin günde öleceksin.”²⁷¹

Örnek 2:

*“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”*²⁷² âyetinin tefsirinde el-Hatîb şöyle der:

“Havva’nın, Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğundan bahseden kıssa, efsanelerden kaynaklanmıştır. Müfessirlerin büyük bir bölümü bunu kabul etmiş ve âyet-i kerimeyi bu şekilde anlamışlardır. Oysa âyet-i kerime,

²⁶⁶ Taberî, *a.g.e.*, c. I, s. 520.

²⁶⁷ İbn Kesir, *a.g.e.*, c. I, s. 235.

²⁶⁸ Kasimî, *a.g.e.*, c. I, s. 293.

²⁶⁹ Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah bin Ömer, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî), I-V, Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1418, c. I, s. 72.

²⁷⁰ Maturidî, *a.g.e.*, c. I, s. 426.

²⁷¹ Aydemir, *a.g.e.*, s. 317.

²⁷² 4/Nisa, 1.

bu anlayışı desteklemez... Allah'ın: “ondan da eşini yaratan” ifadesine baktığımızda, (ﻫﻤﻢ)’daki zamirin, tek bir nefse işaret ettiğini görürüz...”²⁷³

Derveze, el-Hatîb’in görüşünü destekler ve şöyle der: “Müfessirlerin cumhuru “Sizi bir tek candan yarattı, sonra ondan eşini meydana getirdi” ayetinin Âdemoğlu’nun yaratılış aslına işaret ettiğini belirtiyorlar. Seferut-Tekvin’in birinci bölümünde ise Allah Âdem’i (as) topraktan yaratır ve ona ruhunu üfler, sonra hanımı Havva annemizi kaburga kemiklerinin birinden yarattı deniliyor. Oysa bu cümleden amaç, bir cinsten bir çiftin yaratılmasıyla ilgilidir ve insan çeşidine genel anlamda işaret etmektir. Çoğul muhatab zamiri ise bu makamda bu amaca denktir.”²⁷⁴ Derveze’nin, müfessirlerin cumhuru ile kastettiği ise, Taberî, İbn Kesir, Zemahşerî, Beğavi, Hazin ve Tabersî’dir.²⁷⁵ Yine Derveze, bu düşüncenin kaynağının muhtemelen, kadını, tabiatı ve fiziği itibariyle kaburga kemiğine benzeten hadislerden kaynaklandığını söyler.

Örnek 3:

İsrâ sûresinin, Benî İsrail sûresi diye adlandırılması. Abdülkerim el-Hatîb, İsrâ sûresinin tefsirinin başlangıcında şöyle der:

“Bundan daha garibi, bu sûreye ait bir isim daha bulmamızdır. Müfessirler, âdetleri üzere görüşlerini daha çok göstermek için bu sûreye bir isim daha vermişler, bu isimlerden ‘Benî İsrail’ adını kullanmışlardır... Açıktır ki bu isim, Yahudilerin, müfessir ve siyer âlimlerine yavaş yavaş kabul ettirdikleri, İsrailiyattan sızan rivayetler arasında yer alan, sonradan girmiş ve intihal edilmiş bir isimdir. Onlar da, güzel bir niyetle Yahudilerden bunu almışlardır...”

Ardından, Kur’an’da İsrailoğullarının adını taşıyan bir sûrenin olması durumunda, Bakara sûresinin bu konuda İsrâ sûresinden daha öncelikli olacağını, çünkü Bakara sûresinin, İsrâ sûresinin içerdiğinden daha çok İsrailoğullarının haberlerini içerdiğini söyler. Yine İsrailoğullarından uzun uzun bahseden A’raf, Taha gibi sûrelerin ‘Benî İsrail sûresi’ diye niçin isimlendirilmediğini sorar. Devamında şöyle der:

²⁷³ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 682.

²⁷⁴ Derveze, *a.g.e.*, c. IV, s. 301.

²⁷⁵ Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. XX, s. 86; c. XXI, s. 254; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. II, s. 206; Zemahşerî, *a.g.e.*, c. I, s. 461; Beğavi, Ebu Muhammed Hüseyin, *Mealimu’t-Tenzil*, I-VIII, Daru Tayyibe li’n-Neşr, 4. baskı, 1997, c. VII, s. 186, Hazin, Alaaddin Ali bin Muhammed, *Lübâbu’t-Te’vil fi Meani’t-Tenzil*, (tsh. Muhammed Ali Şahin), I-IV, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1415, Beyrut, c. I, s. 337; Tabersî, *a.g.e.*, c. III, s. 7.

“Şüphesiz biz burada, ‘İsra’ olayını karartmak isteyen ‘Yahudilerin’ kokusunu alıyor, onların sinsî parmak izlerini görüyoruz.”²⁷⁶

İsra ve Mirac olayı hakkında, müfessirler arasında farklı görüşler bulunmasına rağmen, sûreye verilen ‘Benî İsrail’ isminin menşeinin israiliyata dayandığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Tam aksine, sûrenin bu şekilde isimlendirilmesinin delilleri vardır. Oysa el-Hatîb, hem önceki müfessirleri itham etmekte, hem de herhangi bir bilgi aktarmadan kendi görüşünün doğru olduğunu iddia etmektedir.

Buhârî, Beyhâkî ve İbn Ebi Şeybe’nin rivayet ettiği aşağıdaki hadisi göz önüne alan İbn Kesîr, Seâlebî, Şevkânî ve Şenkitî, İsra sûresinin diğer bir ismi olarak ‘Benî İsrail’ adından da bahsederler.²⁷⁷

Ebu İshak’tan şöyle dediği rivayet edilmiştir: İbn Mes’ud’un (ra), Benî İsrail, Kehf ve Meryem sûreleri hakkında şöyle dediğini işittim: “Bu sûreler ilk nazil olmuş eski sûrelerdendir ve bunlar benim eskiden beri bildiğim sûreler arasındadır.”²⁷⁸

İmam Ahmed dedi ki: Bize Abdurrahman, Hammad b. Zeyd’den, o da Mervan yoluyla Ebu Lübabe’nin Âişe’den şöyle dediğini işittiğini söyledi: “Rasûlullah (sav) öyle oruç tutardı ki, biz: ‘Orucunu açmak istemiyor’ derdik. Bazen de oruçsuz o kadar vakit geçirirdi ki, biz: ‘Oruç tutmak istemiyor’ derdik. O, her gece Benî İsrail ve Zümer sûrelerini okurdu.”²⁷⁹

el-Hatîb’in ortaya atmış olduğu bu iddia ile ne hedeflediği açık değildir. O, muhtevasında İsrailoğullarından uzun uzadıya bahseden sûrelere dahi böylesi bir ismin verilmemiş olmasını bir delil olarak kullanır. Oysa Kur’an’da yer alan sûrelerin isimlerine baktığımızda, sûrelerin konularıyla doğrudan bir ilişki içinde olmadığı net

²⁷⁶ A.g.e., c. VIII, s. 406.

²⁷⁷ Bkz. İbn Kesir, a.g.e., c. V, s. 5; Seâlebî, a.g.e., c. III, s. 449; Şevkânî, a.g.e., c. III, s. 245; Şenkitî, a.g.e., c. III, s. 3; Yazır, Elmalılı Hamdi, a.g.e., c. V, s. 272.

²⁷⁸ Buhârî, Muhammed bin İsmail, *Sahihu’l-Buhârî*, (thk. Muhammed Züheyr bin Nasır), I-IX, Daru Tûku’n-Necât, byy., 1422, Fedâilu’l-Kur’an, h. no: 4994, c. VI, s. 185; Beyhâkî, Ahmed bin Huseyn bin Ali, *Şuabu’l-İman*, (thk. Dr. Abdulali Abdulhamid Hamid), I-XIV, Mektebetu’r-Rüşd, byy., 2003, h. no: 2224, c. IV, s. 88; İbn Ebi Şeybe, Abdullah bin Muhammed, *el-Musannefi’l-Ehadis ve’l-Âsâr*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), I-VII, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 1409, c. VII, s. 258; Vehbe Zuhayli, *et-Tefsirü’l-Münir*, I-X, Risale Yayınları, İstanbul, 2011, c. VIII, s. 7.

²⁷⁹ en-Neysabûrî, Ebu Bekr Muhammed bin İshak bin Huzeyme, *Sahih-u İbn Huzeyme*, (thk. Dr. Muhammed Mustafa el-A’zamî), I-II, 3. baskı, el-Mektebu’l-İslâmî, byy., 2003, c. I, s. 575; Hâkim, Ebu Abdullah Hakim Muhammed, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), I-IV, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990, Beyrut, c. II, s. 472; eş-Şeybanî, Ebu Abdullah Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, XLV, (thk. Şuayb el-Arnâvûd, Âdil Mürşid vd.), Müessesetu’r-Risale, byy., 2001, c. XL, s. 452.

olarak görülür. Birçok sûrenin adının, sûrede geçen bir kelimedenden kaynaklandığı tefsir kitaplarında belirtilir.

Üstelik sûrenin bir diğer adının ‘Benî İsrail’ olmasında ne tür bir sakınca olduğunu da anlayabilmiş değiliz. el-Hatîb, sûrenin ‘Benî İsrail’ diye isimlendirilmesi hakkında, bu ismin, yahudiler tarafından müfessir ve siyer âlimlerine yavaş yavaş kabul ettirilen, İsrailiyattan sızan rivayetler arasında yer alan ve İslam kültürüne sonradan girmiş bir isim olduğunu söyler ve bunun nedenini, Yahudilerin İsra olayını karartmaları olarak gösterir. Ancak bu iddiasını delillendirmez. Kanaatimizce bilimsel bir temele dayanmayan bu iddiayı, sadece kişide bir vehim uyandırdığından dolayı kabul etmek çok da uygun değildir.

Örnek 4:

el-Hatîb, “*Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, (gözleri) görecek duruma gelir. Ve bütün ailenizi bana getirin.*”²⁸⁰ âyetinin tefsirinde geçen, Yusuf’un kardeşlerine verdiği ve babalarının yüzüne sürmelerini istediği, böylece gözlerinin tekrar görmeye başlamasına neden olan gömlek hakkında şu açıklamalarda bulunur:

“Bu gömlek hakkında birçok rivayet vardır. Hatta bu rivayetlerden birisi, bu gömleği İbrahim’e (as) nispet eder. Bu gömleği, İbrahim’e (as) Cebrail’in cennetten getirdiğini, ateşe atılırken ona giydirdiğini, böylece başına kötü bir şey gelmeyip, ateşin onun için bir selâmet ve serinlik olmasından bahseder... Daha sonra İbrahim (as), bu gömleği, soyundan gelenlere miras bırakmış... Onu İshak’a vermiş, İshak da onu Yakub’a vermiş. Yakub da onu Yusuf’a giydirmiş. İşte Yusuf’u, kardeşlerine bu gömleği babasının yüzüne sürmelerini söylemeye iten de buymuş. Böylece bu gömlekten bir mucize oluşturulmuş ve görmeyen gözler görür hale gelmiştir! Eğer bu, Allah’ın Kitabı ve Rasûlullah’ın (sav) hadislerine dayanıyorsa, olabilir.”²⁸¹

el-Hatîb’in, Yusuf’un (as) gömleği hakkında rivayet ettiği bu haberler, maalesef birçok müfessirin eserinde yer almıştır. Birçoğu bu gömleğin niteliği hakkında sahih kaynaklara dayanmayan açıklamalar yapma ve gömleğe farklı özellikler nispet etme

²⁸⁰ 12/Yusuf, 93.

²⁸¹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VII, s. 43.

gereği duymuşlardır.²⁸² Olayın bu şekilde değerlendirilmesine neden olan, gömleğin Yakub'a (as) ulaşmasından sonra gözlerinin açılmasıdır. Oysa gözlerin açılması için gömleğin yapısının farklı olması gerekmemektedir. Nitekim denizi yaran Musa'nın (as) asası, Musa'nın ifadesiyle sadece dayandığı, onunla davarlarına yaprak silkelediği sıradan bir âsâdır.²⁸³

Biz, müfessirimizin bu konudaki düşüncesine katılıyoruz; nitekim o, şu sözleriyle bu konudaki tavrını net olarak ortaya koymuştur:

“Ancak Kur'an-ı Kerim'de ve Rasûlullah'ın (sav) hadislerinde, bunu destekleyen bir şey yoksa aklın, gaybı taşlamak olarak nitelendirilecek bu gaybî konulardan uzak durması, ortada apaçık belirgin olan olayı zahirine göre kabul etmesi gerekir...”²⁸⁴

Örnek 5:

“*Nihayet Karınca vadisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi.*”²⁸⁵ âyetinin tefsirinde el-Hatîb, rivayet tefsirlerinde geçen, karınca ve karınca vadisi ile ilgili kimi rivayetleri aktardıktan sonra şunları söyler:

“...Garip olan, önde gelen müfessirlerin, bu ve benzeri kıssaların üzerinde düşünme, ders alma açısından bu tür ince manalara çağırılmaları, sonra kendilerini bununla meşgul etmeleri ve insanları da bununla oyalamalarıdır. Örneğin karınca konusu. Bu karınca erkek mi yoksa dişi mi? Bu karıncanın bulunduğu toprakların yeri, bu memleketin yer aldığı vadinin adı, hatta karıncanın adı!!! Ne, karıncanın adı mı!! Öyle ki, sanki o, kendisine bir isim verilince karınca olmayacakmış gibi... Bu karıncaya verilen isimlerden birisi ‘Haras’ olup, o, Benî Şeysan kabilesindenmiş. Yine o, ‘Arca’ olup,

²⁸² Örnekler için bkz. Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur bin Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'an, I-VI*, (thk. Yasir bin İbrahim, Guneymbin Abbas), Daru'l-Vatan, 1997, Riyad, c. III, s. 62; İbn Ebi Hatim er-Râzî, Ebu Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, I-XIII*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 3. baskı, byy., 1419, c. VII, s. 2196; Sealebi, *a.g.e.*, c. III, s. 350; İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, I-VI*, (thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1422, c. III, s. 278; Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman ve el-Mahalli, Celaleddin Muhammed bin Ahmed, *Tefsiru'l-Celaleyn, Daru'l-Hadis, Kahire, trs.*, s. 317; Neseфи, *a.g.e.*, c. II, s. 133; Kurtûbî, *a.g.e.*, c. IX, s. 258; Hazîn, *a.g.e.*, c. II, s. 554; Tabresî, *a.g.e.*, c. V, s. 350; Elmalılı Hamdi, *a.g.e.*, c. V, s. 88; Zuhayli, *a.g.e.*, c. VII, s. 62.

²⁸³ Bkz. 20/Taha, 18.

²⁸⁴ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VII, s. 43.

²⁸⁵ 27/Neml, 18.

Hacmu'z-Zi'b'den imiş... Hatta bu görüş, Hasan-ı Basrî'ye nispet edilmiştir! Yine 'Tahiye' ve 'Münzire' de, o karıncanın isimlerindenmiş! Böylece isimler ve sıfatlar arttırılır, nihayet bu karınca, insanların bildiği bir karınca olmaktan çıkar. Üstelik bu, ibret ve ders çıkarmak için bir olay olmaktan da çıkar!!²⁸⁶

el-Hatîb'in sözünü ettiği rivayetler, maalesef İbn Kesir ve Hazin gibi kimi tefsir kitaplarında da geçmektedir.²⁸⁷ Bunun dışında, örneğin Kalem sûresinin tefsirinde, boynuzlarıyla dünyayı taşıyan sığırın taşıdığı balığın, hurafe ve efsane kaynaklı olup, sahabe ve tabiîn sözlerine ilave edilen ifadeler olduğunu söyler.²⁸⁸

Abdulkerim el-Hatîb, tefsirinin birçok yerinde İncil ve Tevrat'tan alıntılar yapmasına rağmen, özellikle rivayet bağlamında İsrailiyattan uzak durmaya çalışmış, bu konuda Kur'an'da açıklananlarla yetinmenin gerekliliğini ileri sürmüştür. Hatta kimi yerlerde, örneğin Garanik olayında, yapılan rivayetleri alaycı bir dille aktarmış, geçersizliğini ileri sürmüştür.²⁸⁹ Ancak Kur'an'daki açıklamalarla yetinmenin gerekliliğini ileri sürerken, kendisi de İncil ve Tevrat'tan alıntılar yaparak bu konudaki çelişmesini gözler önüne sermiştir.²⁹⁰ Harut ve Marut, Karun, Talut ve Calut, İsrailoğullarının tabutu, Bel'am, Ashab-ı Kehf, Ashab-ı Ress, Ashab-ı Uhdud, İrem gibi İsrailî rivayetlerin yoğun olduğu konularda doğrudan âyetin içerdiği manayı açıklamaya çaba göstermiş, birçok yerde, rivayet tefsirlerinde yer alan rivayetlerden bahsetmeyi gerekli dahi görmemiştir. Bu yönüyle el-Hatîb'in, İsrailiyat konusunda müfessirler arasında özgün bir çizgide yer almaya çalıştığını, en azından rivayet yığınlarını doğrudan kabul etmek yerine sorguladığını iddia edebiliriz. Yine de müfessirin, israiliyata dayalı rivayetlere karşı eleştirel bakışını, kanaatimizce İsrailiyat'ın kaynağı hâline gelmiş Tevrat ve İncil'den yaptığı alıntılarda da göstermesi gerekirdi.

²⁸⁶ *A.g.e.*, c. X, s. 231.

²⁸⁷ İbn Kesir, *a.g.e.*, c. VI, s. 183; Hazin, *a.g.e.*, c. III, s. 340

²⁸⁸ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XV, s. 1076.

²⁸⁹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. IX, s. 1067-1068.

²⁹⁰ Bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 21; c. II, s. 352, 465; c. III, 975, 983, 994, 1000, 1029; c. IX, s. 1142; c. XI, s. 822; c.XIV, s. 926; c. XV, s. 1377.

2.6. Kelâmla İlgili Bazı Meseleleri Açıklaması

el-Hatîb, diğer müfessirler gibi, inançla ilgili öne çıkan kimi konularla ilgilenmiştir. Bu, tefsirinde açık olarak görülür. Örneğin, Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, kaza ve kader, meşîet, insanın mecbur mu yoksa muhayyer mi olduğu, ba's, haşr ve hesap gibi kıyamet günü ile ilgili olayları, tefsirinde yeri geldikçe işler. Ancak o, akide konusunda görüşlerine dayanılan önde gelen âlimlerin görüşlerine çok önem vermez. Bu konularda daha çok kendi kişisel görüşünü ön plana çıkarır.

İrade, kader ve meşîet konusunda mutezileyi eleştirir.²⁹¹ Mutezilenin, kader konusunda doğru bir mantık üzere olmadığını²⁹² ve insana değer verirken aşırıya kaçtıklarını söyler.²⁹³ Kulların fiilleri konusunun, Mutezile ve Eş'arî âlimlerin çabalarını tükettiğini belirtir, ardından İmam Eş'arî'nin, irade konusunda Mutezile'ye karşı koyan bir kahraman olduğunu, insana haksızlık yapmadan Allah'ın yüceliğine uygun olan bir düşünce şeklini ortaya koyduğunu söyler.²⁹⁴

2.6.1. İstiva

İstivâ, 'yükselmek, yönelmek, eşit olmak, yukarı çıkmak, doğru ve düzgün olmak, iki şeyin birbirine eşit olması, kastetmek, dikilmek, olgunlaşmak, mutedil olmak, karar kılmak, oturup yerleşmek' gibi anlamlara gelir.²⁹⁵ Kur'an'da, Allah'ın yeryüzü ve gökyüzünü yarattıktan sonra arş'a istiva ettiği anlatılır.²⁹⁶

Kelâm âlimleri ve kelâmî bir eğilime sahip olan müfessirler, Yüce Allah'ın zâtıyla ilgili Kur'an'da yer alan, teccîm ve teşbîh algılamasına yol açabilecek bazı ifadelerin mahiyeti üzerinde çokça fikir yürütmüşlerdir. Bu ayetlerle ilgili yaklaşımlar, İslâm düşünce geleneğinde genel olarak üç ana damarı oluşturmaktadır. Birinci

²⁹¹ Bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 265, 268, 272, 275.

²⁹² Bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 272.

²⁹³ Bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 273

²⁹⁴ Bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 276; c. XII, s. 1001.

²⁹⁵ Ferahidî, Halil bin Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî), I-VIII, Daru'l-Hilal, byy. c. II, s. 981-982; 1013-1015; Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu Makalat'il-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn, I-II*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut, 1990, c. I, s. 237; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XIV, s. 410, 'seva' md.; İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, (thk. Savfan Adnan ed-Davedî), Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1412, 'seva' md. 366-369; İbn Faris, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Faris b. Zekerîya, *Mu'cemu Mekayisu'l-Lüga, I-III*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), c. III, s. 89-90; el-Askerî, Ebu Hilal Hasan, *el-Furuku'l-Lüğaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Selim), Daru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire, trs., 178 ve 179. maddeler, s. 22; Yavuz, Yusuf Şevki, "İstivâ" md. *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 402.

²⁹⁶ Bkz. 7/A'raf, 54; 20/Taha, 5.

yaklaşım, bu ifadelerin hakikî anlamda kabul edilmeleridir. Bu yaklaşımı benimseyenler, genelde Müşebbihe veya Mücessime olarak isimlendirilmektedir. İkinci yaklaşım, bu ifadelere ‘keyfiyetlerini sorgulamaksızın, oldukları gibi’, fakat “O’nun hiçbir benzeri yoktur”²⁹⁷ ayetinden hareketle teşbîh ve teccîme sapmadan iman etmek ve bunlarla ilgili herhangi bir yoruma gitmekten kaçınmak şeklinde kendini gösterir. Bu yaklaşıma da selef ulemasında, Hanbelîlik’te ve ayrıca Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin özellikle ilk dönemlerinde rastlamaktayız. Üçüncü yaklaşım ise, bu gibi ifadelerin, konuyla ilgili olarak anahtar konumundaki yukarıdaki ayetten hareketle teccîm ve teşbîhe sapmaksızın, Yüce Allah’ın şanına yakışır bir şekilde te’vil edilmesi şeklinde kendini göstermektedir. İlk dönemlerde Mu’tezile tarafından ortaya konulan bu yaklaşım, daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından da büyük oranda benimsenmiştir.²⁹⁸

Abdulkerim el-Hatîb’in istiva konusundaki fikirleri farklılık gösterir. Örneğin,

﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾

“Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş’a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân’dır. Bunu bir bilene sor.”²⁹⁹ âyetinin tefsirinde şunları söyler³⁰⁰:

“Arş’a istiva etmek, bu nesne üzerinde bulunmak, ondaki güç ve otoriteye sahip olmak, bu varlıktan hiçbir zerrenin Allah’ın otoritesi ve ilminden çıkmaması demektir. Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. “O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”³⁰¹

Yukarıda alıntıladığımız kapsamda değerlendirdiğimizde, el-Hatîb, bu sözleriyle Allah’ın zâtı ile ilgili hususları değerlendirmede, üçüncü gruba girmektedir. İstiva’yı hakikî anlamda anlamamış ancak konu hakkında herhangi bir yoruma gitmekten de kaçınmamıştır. el-Hatîb’in, ‘ondaki güç ve otoriteye sahip olmak’ ifadesi ile ne

²⁹⁷ 42/Şûrâ, 11.

²⁹⁸ Kiraz, Celil, Zemahşeri’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları, *UÜİFD*, c. 17, sayı: 2, Bursa, 2008, s. 520.

²⁹⁹ 25/Furkan, 59.

³⁰⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. X, s. 50.

³⁰¹ 6/En’am, 59.

kastettiği ise anlaşılmamaktadır. Onun bu görüşüne göre -hâşâ- mülkü konusunda Allah'a üstün gelmiş bir gücün daha önce var olduğu akla gelmektedir.

Tefsirinin farklı yerlerinde de, Allah'ın otorite ve gücünü bu varlığın (arş'ın) üzerinde yaydığını söyler.³⁰²

el-Hatîb'in, istiva konusundaki görüşünü ifade ettikten sonra, bu konu hakkında selefın inancını da aktarmamız gerekir. Selef, bu âyetlerin ya Allah'ın sıfatlarına uygun bir şekilde tevil ve tüm muhdes sıfatlardan tenzih edilmesi ya da muhdes sıfatlardan Allah'ı tenzih ederek tevil edilmesi görüşündedir. Ümmü Seleme'den (ra) rivayet edildiğine göre, ona, “*Sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân'dır.*”³⁰³ âyeti sorulduğunda şöyle dedi: “İstiva meçhul değil, nasıl olduğu ma'kul (anlaşılır) değildir. Bunu ikrar (kabul) etmek imandan, inkârı ise küfürdür.”³⁰⁴

İmam Ahmed'e, istiva'nın anlamı sorulduğunda şöyle dedi: “İstiva, bildirildiği şekildedir; insanın aklına geldiği şekilde değil.” İmam Şafî'ye de sorulduğunda şöyle dedi: “Herhangi bir teşbihte bulunmadan iman ettim. Herhangi bir örneğe gerek duymadan kabul ettim. Onu anlayabileceği düşüncesinden dolayı nefsimi suçladım ve bu konuda tartışmaya dalmaktan tamamen kendimi uzak tutmuş bulunmaktayım.”³⁰⁵

Selefın, istiva konusundaki düşüncesini ifade ettikten sonra, el-Hatîb'in, arş'ın, varlığın merkezi olduğu görüşünde hata ettiğini söyleyebiliriz. Bu görüş, selefın akidesine, Kur'an âyetlerine ve hadislerle muhaliftir.

el-Hatîb, bazen de İmam Malik'in, herhangi bir ta'dil veya te'vilde bulunmadan ifade ettiği görüşü benimser. Örneğin, “*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*”³⁰⁶ âyetinin tefsirinde şunları söyler:

“Yüce Allah, arş'ın üstüne istiva etmiştir. O, mülkü ve hükmünde tektir. Hiç kimse bunu O'ndan alamaz. Ne bir eş ve ne de bir çocuk, bu konuda O'na ortak olamaz!.. Mu'tezile, Kaderiye, Mücessime ve diğerleri gibi görüş sahipleri arasında bu konuda birçok görüş ifade edilmiştir. Arş'ın ve arş'a

³⁰² el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VII, s. 66; c. VIII, s. 781.

³⁰³ 20/Taha, 5.

³⁰⁴ Kurtûbî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 254.

³⁰⁵ el-Bâcûrî, İbrahim, *Şerhu Cevheratu't-Tevhid*, (thr. Muhammed Edib el-Keyâlî ve Abdulkerim Tâtân), byy., 1972, s. 165.

³⁰⁶ 20/Taha, 5.

istivanın te'vili konusunda birçok görüş ve ihtilaf vardır... Bunların en iyisi, bu konuda İmam Malik'in görüşüdür."³⁰⁷

Konu ile ilgili diğer âyetlerin tefsirini de gözden geçirdiğimizde, el-Hatîb'in, istiva konusunda tek bir görüş üzere olmadığını görürüz. Kimi zaman selefin görüşünü benimserken, kimi zaman da Allah'ın sıfatlarından bahseden âyetleri te'vil eder. Bazen, istiva konusunda selefin görüşünü benimserken, bazen istiva'yı hakikî anlamda te'vil eder. Bazen de Mutezile'nin görüşünü destekler tarzda, istila/hâkimiyeti alma şeklinde te'vil eder.³⁰⁸

İstivâ, ilâhî kudret ve iradenin bütün kâinat üzerinde sürekli olarak geçerli olduğunu ve bütün varlıkları hâkimiyeti altına alıp yönettiğini anlatan bir sıfattır. Arşa istivâ etmek tabiri insanlar hakkında kullanıldığı zaman bile bundan sadece bir hükümdarın devlet başkanlığı tahtına oturması anlaşılmaz, bunun yanı sıra hükümdar sıfatını alması manasını ifade eder. Bir yerde ve yönde bulunmak gibi yaratılmış varlıklara ait niteliklerden münezzehe olan Allah'ın arşa istivâsı ancak mecazî bir mâna ile açıklanabilir ki o da kâinat üzerinde mutlak hâkimiyet kurması demektir... İstivâ gibi, özünde müteşabih olan ve mecaz anlamları içinde barındıran lafızları, ne Selef âlimleri gibi zahiri üzere alıp gerçeğe uygulamak, ne de Mutezile bilginleri gibi tamamen te'vil ederek soyutlaştırmak gerekir. Doğru olan, bilimin ve zamanın hoşgörüsünden yararlanarak yorum yapmak ve sonunda yine de "En iyisini Allah bilir" diyerek son sözü zamana bırakmaktır.³⁰⁹

Biz, İslam dünyasında ihtilaflara neden olan konuların gündeme getirilirken, pratik sonuçlarının hesap edilmesi gerektiği görüşündeyiz. Kur'an-ı Kerim'de, herhangi bir olay ya da kıssanın en ince ayrıntılarına kadar anlatılmadığı herkes tarafından bilinir. Kur'an'da anlatılmayan, üstelik insanların tanık olmadığı ve olamayacağı konularda tartışmanın, 'gaybı taşlama' seviyesinde faydadan uzak tartışmalar olduğuna inanıyoruz. Nitekim tarih boyunca bu türden yapılmış olan tartışmalar, İslam dünyasına pratik bir kazanç sağlamanın aksine, büyük bir problem yumağı bırakmıştır.

³⁰⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VIII, s. 781.

³⁰⁸ Bkz. *A.g.e.*, c. XV, s. 1063.

³⁰⁹ Güven, Mustafa, Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak "İstivâ", *Hikmet Yurdu*, yıl: 3, c. 3, sayı: 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 190-191.

Ayrıca Allah'a ait sıfatları, ancak kendi dünyamızın dili ya da görselliği ile tanımlayabiliriz ki, bu konuda kelimelerimiz yetersiz, eksik ya da hatalı olur. Dolayısıyla istiva konusunda en doğrusu, onu te'vil etmeye çalışmamak, olduğu gibi kabul etmektir. Muhtemelen ilk dönem müslümanlarının eşsiz bir ahlâka ulaşma ve medeniyet kurma çabalarında da, Kur'an'a doğru bir şekilde yaklaşmaları temel olmuştur.

Rasûlullah'ın hayatta olduğu ve vahyin indirildiği süreçte tam bir teslimiyet vardı. Bu dönemde hiçbir mümin itikada ilişkin hususlarda, sözgelimi 'istiva' gibi konularda soru sormamış, aklın algı alanını aşan meselelerde aklî yorumlar yapmamış, yalnızca olduğu gibi inanmakla yetinmiştir. Bu nedenle hicrî birinci yüzyılda, Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen zaman sürecinde Allah'ın isimleri, sıfatları ve filleri gibi itikadî konularda hiçbir tartışma yaşanmamış, sahabelerden hiçbiri Kur'an ve Sünnet'te varid olan nitelemeleri te'vil etmemiştir.³¹⁰

2.6.2. Ru'yetullah

İslam düşünce tarihinde, büyük tartışmalara neden olan konulardan biri de, âhirette, müminlerin Allah'ı görüp göremeyeceği meselesidir. Tartışmanın özünü, *"Yüzler vardır ki, o gün ısl ısl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu görecektir)."*³¹¹ âyetlerinin farklı bir şekilde tefsir edilmesi oluşturur.

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın âhirette görülebileceğini iddia ederken, Mutezile ise, Allah'ın âhirette görülemeyeceğini savunur. Her iki taraf da, tezlerini ispat etmek için büyük bir çaba sarfetmiştir. Bu konuda onlarca eser ve risale kaleme almış, konu, kelâm, tevhid ve akaid eserlerinde geniş bir yer tutmuştur.³¹² Ehl-i sünnet, ahiret yurdunda mü'minlerin Allah Teâlâ'yı görmelerinin aklen caiz, naklen de vâcib

³¹⁰ Kubat, Mehmet, Selefi Perspektifin Tarihselliği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 17, sayı: 3, Ankara, 2004, s. 243.

³¹¹ 75/Kıyamet, 22-23.

³¹² Bu eserlerin bir bölümü için bkz. Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya, 2001; Akdemir, Hikmet, Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 2002, ss. 7-26; İbn Nehhas, Ebu Muhammed Abdurrahman, *Ru'yetullah*, (thk. Mahfuz Abdurrahman bin Zeynullah), Daru'l-İlmiyye, Delhi, 1987; Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali bin Ömer, *Ru'yetullah*, (thk. İbrahim Muhammed el-Aliyy, Ahmed Fahri er-Rufâî), Mektebetu'l-Menâr, Zerka, 1411; Âcurrî, Muhammed bin Huseyn, *et-Tasdik bi'n-Nazar ilallahi Teâlâ fi'l-Âhira*, (thk. Semir bin Emin ez-Züheyri), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408;

olduğunu kabul etmiş, Mu'tezile, Neccâriyye, Havâric ve Râfida'nın Zeydiyye kolu ise bu görüşe muhalif kalmıştır.³¹³

Hem Ehl-i sünnet, hem de Mu'tezile kendi görüşlerini desteklemek için birçok delil ortaya koymuştur. Ancak biz, problemin, kullanılan delillerden daha ziyade 'görme' terimi üzerinde yoğunlaştığı inancındayız. "Tanrı'nın âhirette görülebilirliğinin imkânı üzerinde durulurken, merkezî kavram 'görme' terimi olmaktadır. Problem, 'görme' teriminin ne anlama geldiği meselesi, bir başka anlatımla da 'görme'nin anlamı üzerinde odaklanmaktadır. Çünkü görme terimine yüklenen anlam söz konusu olduğunda, dünya yaşamında yüklenen anlamla âhirette terimin taşıdığı anlam arasında paradoksal bir ilişki düşünülmektedir. Bir başka deyişle, dünyadaki anlamıyla imkansız görülen ve Tanrı'ya atfedilmesi, Tanrı'nın aşkınlığı açısından problemlili sayılan bir görme terimi, görme alanı dünyadan âhirete çekilerek ve görme terimini de dünya yaşamında beşerî tecrübe açısından test edilip anlam kazanmış bir görme eyleminden oldukça farklı anlamda bir açıklama ile, Allah'ın aşkınlığı ile olan uyumsuzluk sorunu giderilmeye çalışılmıştır."³¹⁴

Abdulkerim el-Hatîb, ru'yetullah'ı (Allah'ın görülmesi) inkâr eder:

"Müfessirlerin büyük bir bölümü, "Rablerine bakacaklardır" âyetinin te'vili konusunda çeşitli görüşler ifade etmişlerdir. Allah'ı görmek mümkün müdür? Kuşkusuz görmenin anlamında, görülenin sınırlanması ve cisimlendirilmesi/somutlaştırılması vardır. Oysa yüce Allah, sınırlanma ve cisimlendirilmeden münezzehtir... O'nu görmek nasıl mümkün olabilir ki?"³¹⁵

Bu olayın, Ehl-i Sünnet ve kelamcı âlimlerin çabalarını yok ettiğini, akıllarını kullanmalarını durdurduğunu, sahili olmayan bu denize dalmaktan kaçınacaklarını söyler. Bakışla kastedilenin Allah'ın rahmeti, O'nun rızasını hak etmek olduğunu söyler. "Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir)."³¹⁶ âyetinin tefsirinde şunları söyler:

³¹³ Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din (Maturidiyye Akaidi)*, (trc. ve şerh: Bekir Topaloğlu), 6. baskı, DİB Yay., Ankara, 1998, s. 92.

³¹⁴ Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 372.

³¹⁵ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XV, s. 1338-1339.

³¹⁶ 75/Kıyamet, 23.

“Selef, Allah’a bakmaktan kastın, Allah’ın rahmetine bakmak, O’nun rızasını kazanmak ve Allah’a karşı ümit beslemek olduğunu söylemişlerdir.”³¹⁷

el-Hatîb, bu ifadesiyle işi daha da karmaşık hâle getirmektedir. Tarih boyunca, müfessir ve kelâmcıların üzerinde ittifak edemediği ‘Allah’ın görülüp görülemeyeceği’ meselesine bir kapı daha açmakta ve gündeme, ‘Allah’ın rahmetine bakılıp bakılamayacağı’ gibi bir problemi getirmektedir. Bu durumda akla, ‘Allah’ın rahmeti’nin nasıl görüleceği ve rahmet’in niceliği gelmektedir.

el-Hatîb, yukarıda selefte ait gösterdiği görüşünü herhangi bir kaynağa dayandırmaz. Oysa selefin bu konudaki görüşü, onun iddia ettiği gibi değildir. Hatîb, ru’yeti te’vilde, dünyada ve âhirette ru’yeti inkâr eden Mutezile mezhebinin görüşünü kabul eder.

Aslında selef, ru’yet konusunda üç görüşe sahiptir:

1. Dünyada ru’yetin olmayacağı. Bu, Âişe, İbn Mes’ud ve Ebu Hureyre’nin görüşüdür.

2. Hz. Muhammed’in Rabbini görmesinin caiz olduğunu söyleyen İbn Abbas’ın görüşü. Nitekim bu konuda İbn Abbas: “Biz Hâşimoğulları deriz ki, ‘Muhammed, Rabbini iki kez görmüştür’ der.

3. Hz. Peygamber’in (sav), kalbiyle Rabbini gördüğü görüşü. Bu görüş, Rebi’ b. Enes, İbn Abbas, İkrime ve Ahmed b. Hanbel’den rivayet edilmiştir.³¹⁸

el-Hatîb’in bu iddiasından daha garibi, “*Andolsun biz İsrailoğullarını güzel bir yurda yerleştirdik ve onlara temiz nimetlerden rızık verdik. Kendilerine ilim gelinceye kadar ayrılığa düşmediler. Şüphesiz ki Rabbin, kıyamet günü onların, aralarında ihtilaf etmekte oldukları şeyler hakkında hükmedecektir.*”³¹⁹ âyetinde ifade ettikleridir. Burada, kendilerine ilim geldikten sonra ihtilafa düşen İsrailoğullarından bahseder, Hz. Peygamber’in (sav): “Sizden öncekilerin yoluna karış karış, kulaç kulaç uyacaksınız. Hatta onlar bir keler deliğine girseler, siz de oraya gireceksiniz” ve “Yahudiler yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Hristiyanlar, yetmiş iki fırkaya ayrılacaktır. Ümmetim ise,

³¹⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XV, s. 1238-1239.

³¹⁸ Kurtûbî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’an*, c. XIX, s. 108-109.

³¹⁹ 10/Yunus, 93.

yetmiş bir fırkaya ayrılacaktır. Tek bir fırka dışında hepsi cehennemliktir” hadisini zikreder. Müslümanların, hikmet, felsefe, mantık vb. ilimleri öğrendikten sonra bunu Allah’ın Kitabı’na tercih ettiklerini, böylece hayatın tanık olduğu ve tarihin kaydettiği ihtilafların başgösterdiğini, müslümanların bu andan itibaren cebr ve ihtiyar, tenzih ve teccid, Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı, Allah’ı görmenin mümkün olup olmadığı meselesini tartıştıklarını söyler. Her bir grubun bir görüşe sahip olup, karşı tarafın görüşünü ortadan kaldırmak için çalıştığını, bunun sonucunda da Rasûlullah’ın (sav) buyurduğu gibi yetmiş bir fırkaya ayrıldıklarını söyler.³²⁰

Bu görüşleriyle el-Hatîb, kendi kendiyi tenakuza düşmektedir. Önce Allah’ı görmenin, Allah’ı cisimlendirme anlamına geldiğini, ardından Allah’ı görmenin Allah’ın rahmetine bakmak olduğunu iddia eder, son olarak da bu konular hakkında fikir yürüten kimselerin, fırka-i naciye (kurtulmuş topluluk)³²¹ dışında kaldığını söyler.

Kanaatimize göre âhirette Allah’ın görüleceği yahut görülemeyeceği meselesi, herkesi bağlayıcı bir inanç konusu değildir. Çünkü herkesin inanmak zorunda olduğu şeyler, hem hakkındaki dinî nassın sabit olması ve hem de o nassın delaletinin kesin olması gerekir. Böylesi konularda kişi hangi delillere gönlü yatıyorsa ona inanır, fakat kendisi gibi inanmayı dalâlet içinde olmakla itham etmeye hakkı yoktur.³²²

2.6.3. İsrâ ve Mirac

İslam dünyasında en çok tartışılan konulardan biri, İsrâ ve Mirac olmuştur. İsrâ ve Mirac, kendi içinde birçok kavramı ve rivayeti içerdiğinden dolayı, el-Hatîb’in tefsirinde konu hakkında ön plana çıkan görüşlerini aktarıp değerlendireceğiz.

el-Hatîb, Hz. Peygamber’in (sav), İsrâ olayını ruh ve bedeniyle birlikte yaşadığını, ancak bu olayın müşriklere meydan okuyan bir mucize olmadığını, sadece ruhsal bir yolculuk olduğu ve seyahatin Mescid-i Haram’dan Beyt-i Makdis’teki Mescid-i Aksa’ya olduğu görüşündedir.³²³ Bu görüşüyle o, ehl-i sünnet ve’l-cemaatin ve müfessirlerin büyük bir bölümünün paylaştığı düşüncüyü kabul eder.

³²⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VI, s. 1077.

³²¹ Fırka-i naciye hadisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dalkıran, Sayın, Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri, *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Kasım 1997, ss. 97-115; Gömbeyaz, Kadir, 73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi, *UÜİFD*, c. 14, sayı: 2, 2005, ss. 147-160.

³²² Şimşek, Said, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri, I-V*, Beyan Yay., İstanbul, 2012, c. II, s. 327.

³²³ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VIII, s. 411.

İsra'nın sadece ruh ile olmadığını, çünkü Kur'an'da olayın anlatıldığı âyetlerde, gizliliği ifade eden (أسرى) kelimesinin geçtiğini söyler. Ona göre bu gizlilik, yine âyette geçen gece (ليلا) ifadesiyle birlikte kullanıldığından dolayı, İsra olayı, ruh ve bedenle birlikte yaşanmıştır. Çünkü eğer İsra, uyku sırasında görülen bir rüya olsaydı, duyulması durumunda bu denli tuhaf ve garip karşılanmazdı. Yine o, İsra'nın fiziksel olarak meydana geldiğini, aksi halde bundan bahseden özel bir sûrenin yer almayacağından bahseder.³²⁴

İsrâ ve mi'racın mahiyetine yönelik en önemli tartışma onun bedenlen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği konusundadır. Kelâm ve hadis âlimlerinin çoğu olayın bedenlen ve uyanık halde gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir. Buna göre âyette geçen “abd” kelimesinden Hz. Peygamber kastedilmektedir; âyetin zâhirini te'vil etmeyi gerektiren bir sebep yoktur. Âyetin başındaki tenzih (sübhâne) ifadesi de olayın azametini işaret eder. İsrâ ve mi'rac rüyada gerçekleşmiş olsaydı bu sıradan bir hadise olur, Kureyşliler de onu inkâr etmezdi. Ayrıca, “Sana gösterdiğimiz rüyayı ... insanlar için bir imtihan vesilesi yaptık” meâlindeki âyette³²⁵ yer alan “rüya” kelimesi gözle görmeyi ifade eder; eğer uyku halinde görülen rüyayı belirtseydi bu bir imtihan vesilesi sayılmazdı. Abdullah b. Abbas'ın kelimenin “gözle görme” demek olduğunu vurgulaması da³²⁶ bu yorumu destekler.³²⁷ Müfessirlerden büyük bir bölümü, deliller neticesinde bu görüşe sahip olmuşlardır.

Şimdi, el-Hatîb'in, isra ve mirac konusundaki düşüncelerini tek tek değerlendirelim:

1- Hz. Peygamber'in (sav), İsra olayını ruh ve bedeniyle birlikte yaşadığı iddiası:

Âlimler, isra olayının keyfiyeti hakkında üç görüşe sahiptirler. İsra ve Mirac'ın ruhla yaşandığı, sadece bedenle yaşandığı, ruh ve bedenle birlikte yaşandığı.

Sahabelerden Hz. Âişe ve Muaviye, tabînden Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. İshak, isra olayının ruhanî olduğu görüşündedirler. Selefin büyük bir bölümü ise,

³²⁴ A.g.e., c. VIII, s. 412.

³²⁵ 17/İsra, 60.

³²⁶ Buhârî, Menâkıbu'l-Ensar, 43; Tefsir, 9.

³²⁷ Yavuz, Salih Sabri, “Mirac” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 133.

Rasûlullah'ın (sav), İsrâ olayını uyanıkken ve bedensel olarak yaşadığı görüşündedir. İbn Abbas, Cabir, Enes, Huzeyfe, Ömer, Ebu Hureyre, Malik b. Sa'saa, Ebu Habbe el-Bederî, İbn Mes'ud, Dahhâk, Said b. Cübeyr, Katade, İbn Müseyyeb, İbn Şihab, İbn Zeyd, Hasan, İbrahim, Mesruk, Mücahid, İkrime ve İbn Cüreyc bu görüştedir.³²⁸

Müfessirlerden büyük bir bölümü, örneğin Taberî, Kurtûbî, İbn Kesîr, Râzî, Ebu Hayyan, Zemahşerî, İbn Atiyye, Şevkanî, Beydâvî, Ebu's-Suud, Beğavi, Alûsi, Kasımî, Tahir b. Âşûr, Derveze, Merağî, Sabunî ve Mevdûdî, İsrâ ve miracın, ruh ve bedenle birlikte gerçekleştiği düşüncesindedir.³²⁹ Seyyid Kutub ise, bu olayın şekil ve keyfiyetine önem vermez, arka planında taşıdığı mesajları ön plana çıkarır.³³⁰ Sonuç olarak el-Hatîb, bu konuda selefin ve müfessirlerin büyük bir bölümü ile aynı düşüncededir.

2- İsrâ olayının, müşriklere meydan okuyan bir mucize olmadığı iddiası:

Âlimlere göre mucizenin tanımı ve mucizenin şartları farklılık gösterir.³³¹ Ancak kabul edilen tanımlardan biri şudur: Mucize, inkârcıların benzerini getirmekten âciz kalacakları şekilde, münkirlerin meydan okumaları halinde peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin hilafına (ve tabiat kanunlarının aksine) olarak zuhur eden (harikulade ve fevkalâde) bir iştir.³³²

Bu tanımın ışığı altında İsrâ olayını değerlendirdiğimizde, müşriklerin Hz. Peygamber'den (sav) bu tür bir taleplerinin olmadığını, Hz. Peygamber'in (sav) de tebliğinin doğruluğunu göstermek için bunu ortaya koymadığını görürüz. Dolayısıyla İsrâ olayı bir mucize olarak kabul edilse de, müşriklere meydan okuyan bir mucize

³²⁸ Kasımî, *a.g.e.*, c. VI, s. 431.

³²⁹ Taberî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 335; Kurtûbî, *a.g.e.*, c. X, s. 204; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. V, s. 42; Râzî, *a.g.e.*, c. XX, s. 293; Ebu Hayyan, Muhammed bin Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir*, I-X, (thk. Sıdkî Muhammed Cemil), Daru'l-Fikr, 1402, Beyrut, c. VII, s. 75; Zemahşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 647; İbn Atiyye, *a.g.e.*, c. III, s. 434; Şevkanî, *a.g.e.*, c. III, s. 247; Beydâvî, *a.g.e.*, c. III, s. 247; Ebu's-Suud, *a.g.e.*, c. V, s. 155; Beğavi, *a.g.e.*, c. V, s. 58; Alûsî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 9; Kasımî, *a.g.e.*, c. VI, s. 431; Tahir bin Âşûr, *a.g.e.*, c. XV, s. 23; Derveze, *a.g.e.*, c. III, s. 352; Merağî, Ahmed bin Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, I-XXX, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mastafa el-Bâbî, Mısır, 1946, c. XV, s. 8; Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, I-III, Dâru's-Sabunî, Kahire, 1997, c. II, s. 140; Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, I-VII, İnsan Yayınları, İstanbul, trs., c. III, s. 75.

³³⁰ Kutub, Seyyid, *Fi Zilali'l-Kur'an*, I-VI, Daru's-Şuruk, 17. baskı, Beyrut, 1412, c. IV, s. 2212.

³³¹ Bkz. Neseî, Ömer, *İslam İnançının Temelleri: Akaid*, Bayrak Yay., İstanbul, trs., s. 169-170; Bulut, Halil İbrahim, "Mucize" maddesi, *DİA*, c. XXX, s. 350-352; Sabunî, Maturidiyye Akaidi, s. 107; Bulut, Halil İbrahim, Peygamberlerin Başarısında Mucizelerin Yeri ve Önemi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, sayı: 1, 2011, ss. 65-78.

³³² Taftazani, Sadreddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, trs., s. 296.

olmadığı kanaatindeyiz. Mucizelere inanılmaması durumunda helâkın gerçekleşeceğini bildiren âyetler³³³, bir mucize olarak değerlendirilse de, İsra olayının müşriklere meydan okuyan bir mucize olmadığı intibasını uyandırmaktadır. Yine, İsra ve Mirac olayının akabinde, müşrikler inkârlarına ve Hz. Peygamber (sav) ile alay etmeye devam etmişlerdi. Sonuç olarak İsra olayını mucize olarak değerlendiren kimselerin, harikulâde bir şekilde gerçekleştiğinden dolayı mecazî olarak ona mucize adını verdiklerini söyleyebiliriz.³³⁴

el-Hatîb'i, İsra olayının bir mucize olmadığını düşünmeye sevkeden, bu olayın, Rasûlullah'ın (sav) amcası Ebu Talib ve hanımı Hatice'yi kaybettikten, müşriklerin de eziyetlerini arttırmamasından sonra gerçekleşmesidir. O, bu yönüyle İsra ve Mirac olayının, Allah'ın, Rasûlü'ne bir tesellisi ve mükâfatı olduğu düşüncesindedir³³⁵:

“İsra, aslında, Rasûlullah'ın (sav) nûr âlemindeki ruhsal bir seyahatinden başka bir şey değildi. O (sav), bununla Allah'ın rahmetine ve lütfuna yaklaşmıştır. Bu, Rasûlullah'ın (sav), Allah yolundaki samimi çabasına ve kendisine gönderilmiş olan risaleti yerine getirmeye çalışması, bunun için her şeye sabretmesi karşılığında ona verilmiş güzel bir mükâfattır.”³³⁶

Nitekim Ebu's-Suud, Kasımî, Merâğî ve Sabunî gibi kimi müfessirler, İsra olayını ‘mucize’ olarak değerlendirirken³³⁷, birçok müfessir bu olayın harikulâde etkilerini anlatıp isimlendirmekten uzak durmuş, kimileri de olayın mucize olmadığını söylemiştir.

Örneğin Derveze, konu hakkında şöyle der: “Âyetin ruhundan öyle anlaşılmaktadır ki, bu olay Peygamber'e, Allah'ın ayetlerine ve melekûtuna muttali olmak için verilmiş bir ikramdır. Bu olay sadece Peygamber (s)'in bilgisiyle sınırlıdır. Bir başkası bunu hissetmemiştir. Ve bu olay, peygamberlerin Allah ile olan ilişkisini ispat mahiyetinde olan ve peygamberleriyle gerçekleştirilen mucizelerden de değildir.”³³⁸

³³³ Bkz. 26/Şuara, 155-158; 40/Mümin, 78; 5/Maide, 115.

³³⁴ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hîbe, Rızk, *el-İsra ve'l-Mi'rac ve Eseruhuma fî Tesbiti'l-Akîde*, Dâru Ğarib, Kahire, 2000, s. 15-18.

³³⁵ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VIII, s. 416.

³³⁶ *A.g.e.*, c. VIII, s. 421.

³³⁷ Ebu's-Suud, *a.g.e.*, c. V, s. 155; Kasımî, *a.g.e.*, c. VI, s. 432; Merağî, *a.g.e.*, c. XV, s. 9; Sabunî, *a.g.e.*, c. II, s. 138.

³³⁸ Derveze, *a.g.e.*, c. 3, s. 355.

3- *İsra ve Mirac olayının gerçekleşmesinin ardından, müşrikler ile Ebu Bekir arasında geçen rivayetten şüphe etmesi:*

el-Hatîb, müşrikler ile Ebu Bekir arasında geçen şu rivayeti reddeder: “Müşrikler, imanının zayıflayacağını düşünerek Ebu Bekir’e geldiler ve: “Arkadaşın neler söylediğini biliyor musun? O, bu gece Beytu’l-Makdis’e gittiğini, orada namaz kıılıp ardından Mekke’ye döndüğünü iddia ediyor” dediler. Bunun üzerine Ebu Bekir: “Siz, onun bu sözlerini yalanlıyor musunuz?” diye sordu. Müşrikler: “İşte orada, Kâbe’de insanlara anlatıyor” dediler. Bunun üzerine Ebu Bekir: “Eğer o söylediyse, doğru söylemiştir. Buna niçin şaşırıyorsunuz. Vallahi, ben onu bundan daha uzak olanında, gecenin veya gündüzün herhangi bir saatinde kendisine semadan haber geldiğini bana haber verdiğinde tasdik edip duruyorum” diye cevap verdi.³³⁹

el-Hatîb, Ebu Bekir’in İsra olayı karşısındaki tutum ve sözlerini aktaran bu rivayetten şüphe etme nedenini şu sözlerle ifade eder:

“Biz, bu rivayet konusunda şüphe taşıyoruz. Ebu Bekir (ra), Hz. Peygamber’in (sav) kendisinden durumunu gizlediği birisi değildi. Oysa burada Kureyş kâfirleri, bu olayı ondan önce öğrenmişlerdi. Rasûlullah’ın (sav), bu garip olayı, her zaman için yanı başında bulunan ve kendisinden ayrılmayan Ebu Bekir ile karşılaşmadan önce anlatmış olması tuhaftır.”³⁴⁰

Mirac sonrası Hz. Ebu Bekir’in tavrı ve ona Sıddık lakabının verilmesi ile ilgili olarak aktarılanların Ehl-i Sünnet uydurması olduğu iddia edilmişse de³⁴¹, bu iddiayı dillendiren kaynaklar, aksini ifade eden kaynaklar yanında zayıf kalmaktadır.

Diğer taraftan, Ebu Bekir’in, bu olayı sonradan öğrenmiş olmasına verilecek birçok mantıklı cevap vardır ki, bunları sıralamak gereksizdir. Ebu Bekir’in bu olayı müşriklerden sonra duymuş olması, rivayet hakkında şüphe duymayı gerektirmemektedir. Üstelik bu rivayet, Taberî, Kurtûbî, İbn Kesir, Râzî, Zemahşeri, Beydâvî, Beğavi, Sem’anî, Alûsî, Ebu’s-Suud, Seyyid Kutub ve Derveze gibi birçok müfessirin kitaplarında ve İbn Hişam’ın *es-Sire*’sinde geçmektedir.³⁴²

³³⁹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. 8, s. 422.

³⁴⁰ *A.g.e.*, c. 8, s. 422.

³⁴¹ Bkz. Azimli, Mehmet, İsra ve Mirac Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Bilimname*, c. XVI, sayı: 2009/1, s. 56.

³⁴² Taberî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 421; Kurtubi, *a.g.e.*, c. X, s. 285; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. V, s. 40; Râzî, *a.g.e.*, c. XX, s. 294; Zemahşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 647; Beydâvî, *a.g.e.*, c. III, s. 247; Beğavi, *a.g.e.*, c. V, s. 65;

Sonuç olarak, tefsirinin birçok yerinde görüldüğü üzere el-Hatîb, İsrâ ve Mirac'da gerçekleşen birçok olayı ve bunları aktaran rivayetleri reddeder. Rivayetleri ve hadisleri reddederken, bunları herhangi bir nedene bağlamaz. Kanaatimizce, sahip olduğu görüşün en doğru görüş olduğu konusundaki kesin inancı onu bu noktaya sürüklemiştir. İsrâ ve Mirac konusunda oldukça fazla ve farklı rivayet vardır. Bize göre bu rivayetleri bir değerlendirmeye tabi tutması, birkaç örnekle bunların geçersizliğini ispatlamaya kalkışması durumunda görüşü tartışılabilir bir konumda yer alabilirdi. Ancak onun bu tür bir yol izlememiş olması, Kur'an'ı tefsir ederken yanlış olduğuna inandığı düşüncelere cevap vermek için yeterli bir altyapı ve hadis bilgisine sahip olmadığını gösterir.

Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur bin Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'an, I-VI*, (thk. Yasir bin İbrahim ve Guneym bin Abbas), Daru'l-Vatan, Riyad, 1997, c. III, s. 216; Alusî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 7; Ebu's-Suud, *a.g.e.*, c. V, s. 155; Kutub, *a.g.e.*, c. IV, s. 2210; Derveze, *a.g.e.*, c. III, s. 353; İbn Hişam, Abdumelik bin Hişam, *es-Siretu'n-Nebevî*, I-II, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafiz eş-Şelebî), Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1955, c. I, s. 399.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDULKERİM EL-HATİB'İN KUR'AN İLİMLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. Tefsir ve Te'vil

Tefsir, 'f-s-r' veya değişim suretiyle 's-f-r' dan tef'îl babında mastardır. 'El-fesr' lûgatta, 'doktorun hastalığı teşhis için bakmış olduğu suya denir; bu suyun idrar olduğu da söylenmiştir; tefsir, bu suya bakarak hastalığı teşhis etmektir. Bu anlamdan başka, tefsir, 'bir şeyi açıklamak, izah etmek, anlamını çıkarmak, keşfetmek, asıl olan lâfızdan daha kolayı ortaya koymak ve üzeri kapalı bir şeyi açmak' gibi anlamlara da gelir. 'Es-sefr' ise, kapalı bir şeyi açmak ve aydınlatmak demektir. 'Seferat'il-mer'etü an vechihâ' kadın yüzünü açtı denilir. Gerek, 'f-s-r'dan, gerekse 's-f-r'dan gelmiş olsun, Tefsir, 'maddî ve manevî açıdan keşfetmek, açıklamak' anlamlarına gelir. Terim olarak, 'anlaşılması zor olan lâfızdan, kastedilen anlamı ortaya çıkarmak' demektir.³⁴³

Kur'an-ı Kerim'le ilgili olarak, 'Kur'an'ın anlamını açıklamak, içindeki müşkil ve garip lâfızları çözmek', 'İnsan gücünün yettiği kadarıyla Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın muradını araştıran bir ilim' veya 'İnsan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'an metninin içerdiği manaları ortaya koyan ilim' şeklinde tarif edilir. Tefsiri çeşitli tanımları bir araya getirerek şöylece tarif etmek mümkündür: "Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim."³⁴⁴

³⁴³ Halil bin Ahmed, *a.g.e.*, c. VII, s. 247-248; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. V, s. 55; Cevherî, Ebu Nasr İsmail, *es-Sıhah Tacu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), I-VI, Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, c. II, s. 781; İbn Faris, Ebu'l-Huseyn bin Zekeriya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), I-VI, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1979, c. IV, s. 504; Rağîb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 901; Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, I-IV, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1957, c. II, s. 147-148; Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, I-II, 3. baskı, Matbaatu İsa el-Bâbî, Kahire, trs., c. II, s. 3; Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 209-210; Turgut, *a.g.e.*, s. 4; Birişik, Abdülhamit, "Tefsir" maddesi, *DİA*, c. XL, s. 281.

³⁴⁴ Zerkânî, *a.g.e.*, a.y.; Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 148; Cerrahoğlu, *a.g.e.* 210; Çetin Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s. 270; Turgut, *a.g.e.*, a.y.; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV Yayınları İstanbul, 1998, s. 86; Birişik, Abdülhamit, "Tefsir" maddesi, *DİA*, c. XL, s. 281.

el-Hatîb, tefsir kavramını, kendisinden önceki müfessirlerin kullandığı anlamda kullanıp yeni bir anlam yüklemeye çalışmadığından dolayı, bu kavramı el-Hatîb'e göre tekrar tahlil etmeyi gerek görmüyoruz.

Te'vîl, dönmek, dönüp gelmek, rücu etmek anlamına gelen 'e-v-l' kökünden tef'îl kalıbında mastardır; bir şeyi döndürmek, asıl olana rücû ettirmek; inceden inceye düşünüp takdir edip değerlendirmek, sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak gibi manalara gelmektedir. Te'vil, Arap dilinde bir şeyin âkıbeti, varılması gereken sonuç, elde edilmesi arzu edilen netice; bir söz ile söylenen ne ise, o; görülen ya da işitilen şeyin kendisi, bir şeyin hakikati, gerçek mahiyeti gibi manalara da gelmektedir. Terim olarak, nasslarda geçen bir lafzı, bir delile dayanarak aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek diye tanımlanır.³⁴⁵

Erken devirlerde te'vile tefsir manası verilmiş ve Kur'an tefsirine dair eserlerin isimlerinde tefsir karşılığında te'vil kelimesi kullanılmıştır.³⁴⁶ Nitekim bu, kimi dönemlerde yazılan birçok tefsir kitabına da isim olmuştur.³⁴⁷

Tefsir ve te'vil kavramlarının tanımı hakkındaki bu girişten sonra, el-Hatîb'in, te'vil konusundaki görüşlerini değerlendirmek istiyoruz.³⁴⁸ Abdulkerim el-Hatîb, "Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir."³⁴⁹ âyetinde geçen 'te'vil' terimi hakkında şunları söyler:

"Sözlüklere baktığımızda, te'vil ile ilgili kalpleri tatmin eden bir açıklama bulamayız... Birçoğu, te'vil terimini, tefsir veya tahricin anlamından

³⁴⁵ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 32, 'e-v-l' mad; İbn Faris, *a.g.e.*, c. I, s. 162; el-İsfehânî, *a.g.e.*, c. I, s. 99 'e-v-l' mad.; Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 148-149; Demirci, *a.g.e.*, s. 86-87; Yavuz, Yusuf Şevki, Te'vil md., *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, s. 27.

³⁴⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, *a.g.m.*, a.y.

³⁴⁷ Taberî'nin, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*'ı; Hazin'in, *Lübabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzîl*'i; Neseî'nin, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*'i; Zemahşerî'nin, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenvîl ve Uyuni'l-Ekâvil fi Vücuhi't-Te'vil*'i; İbn Kuteybe'nin, *Te'vil-u Müşkili'l-Kur'an*'ı; Kasımî'nin, *Mehâsinu't-Te'vil* adlı eserleri ve çağdaş müfessirlerden Mustafa el-Adevî'nin, *Silsiletu't-Teshîl li Te'vili't-Tenzîl* adlı süre tefsirleri buna örnek olarak verilebilir.

³⁴⁸ Tefsir, te'vil ve tefsir ile te'vil arasındaki farklılıklar konusunda daha geniş bilgi için bkz. Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Problem: Tevil*, Esra Yayınları, Konya, 1997; İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed, *el-İklil fi'l-Müteşabih ve't-Te'vil*, (thk. Muhammed Şeyma Şehhate), Daru'l-İman, Kahire, trs.; Kırca, Celal, Ebu Mansur el-Maturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı, *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 1989, sayı: 3, Kayseri, ss. 281-295; Moch Nur Ichwan, Tevil: Üretici Bir Okuma Olarak Yorum, (çev. Ayşe Çil), *Kelam Araştırmaları*, 12: 1, 2014, ss. 425-436; Mavil, Kılıç Aslan, Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi, *Kelam Araştırmaları* 10: 2, 2012, ss. 187-202; Davut Ayduz, Tefsir ve Te'vil Kelimeleri Arasındaki Farklar, *Yeni Ümit*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2008, sayı: 81, s. 2-3.

³⁴⁹ 3/Âl-i İmran, 7.

uzaklaştıramamıştır. Bazıları, te'vil ve tefsirin aynı olduğu, tefsir ile te'vil arasında bir fark olmadığı görüşündedir. -Dil için delil olan, dilin kendisine delil olmadığı- Kur'an-ı Kerim ise, te'vil ve tefsir'i birbirinden ayırır. Bunlardan her birine, diğerinin kullanılmadığı bir alan tanır.³⁵⁰

el-Hatîb, sözlüklerde 'te'vil' hakkında tatminkâr bir açıklamayı bulamayacağımızı iddia eder, oysa sözlüklere baktığımızda bu konuda yeterince açıklamanın yer aldığını görürüz. Nitekim konuya girişte, te'vil kavramının anlamını çeşitli sözlüklerden verdiğimizden dolayı, burada aynı kaynakları tekrarlama gereği duymuyoruz.

Te'vil kavramı Kuran'da, lügat manaları itibariyle on beş ayette, toplam on yedi defa açıkça ve bir defa da kapalı olarak şu manalarda kullanılmıştır:

1. İhbarî olsun, inşaî olsun, bir söz ile söylenenin kendisi/muhkem ayetlerde kast edilen mana,
2. 'Müteşâbihât'ın bir inanca ya da tavizsiz bir önyargıya dayalı kasıtlı yorumu,
3. 'Müteşâbihât'taki hakikatler ve/veya onların gerçek mahiyetleri (İlk üç madde için bkz. Âl-i İmran, 3/7),
4. Bir işin veya bir olayın ya da bir durumun akıbeti, varacağı yahut varması arzu edilen sonucu (Bkz. Nisa, 4/54; İsrâ, 17/35),
5. Yaşanmış ya da yaşanmakta olan bir olayın iç yüzü, hikmeti (Kehf, 18/78; Yusuf, 12/82),
6. Sakındırılan azabın vukuu, haberin gerçekleşmesi (A'raf, 7/52-53, Yunus, 10/39),
7. Rüyada görülen şey ne ise, o görülene muvafık te'vil/yorum (Yusuf, 12/6, 21, 35, 37,44, 45,100, 101).³⁵¹

Te'vil kelimesi, 'tefsir' lafzında olduğu gibi zihnî bir faaliyete değil, bilakis önceden haber verilen bir durumun, sonucun ya da rüyada görülen şeylerin ileride gerçekleşmesine işaret etmektedir.³⁵²

³⁵⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 400-402.

³⁵¹ Bkz. Rağîb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 39; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. XI, s. 34; Cevherî, *a.g.e.*, c. IV, s. 1627; İbnu'l-Esir, Ebu Saadet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut, 1963, c. I, s. 80; Âlûsî, *a.g.e.*, c. I, s. 4-5.

³⁵² Mavil, *a.g.m.*, s. 189.

el-Hatîb, birçok kimsenin te'vil terimini, tefsir teriminin anlamından uzaklaştıramadığını söyler ki, burada kimleri kastettiği açık değildir. Te'vil ile tefsiri aynı kabul eden kimselerin açık bir yanlış içinde olduğunu belirtir, Kur'an'ın, te'vil ile tefsiri birbirinden ayırdığını, her birine farklı bir alan tanıdığını söyler. Ancak bu iddiasını, terimlerin anlamını vermekten uzak durduğundan ve örnekleme kalkışmadığından dolayı temellendiremez.

el-Hatîb, 'te'vil' ile ilgili tatminkar bir açıklamayı bulamayacağımızı söyledikten sonra bu kelimeye, filolojik ya da farklı bir kaynağa dayanmadan anlam verir. Ona göre te'vil kelimesi, zâhir ve bâtın kelimeleriyle ilişkilidir. Zâhirin arkasında bulunan gizli olaylara ulaşmak için bu terimi kullanırken, buna da ancak Allah'ın kendilerinden razı olduğu, kendilerini bu yüce makama yükselttiği basiret sahiplerinin ulaşacağını iddia eder:

“Kur'an-ı Kerim, 'te'vil' kelimesini, zahirin gizlediği, bâtını içeren kapalı, gizli olaylar için kullanır... Bu zahirin arkasında kapalı şeyler vardır. Kastedilmeyen zahir ile kastedilen bâtın arasında büyük bir mesafe vardır.”³⁵³

Bu ifadeleri dikkatli bir şekilde okuduğumuzda, Kur'an'da ve şeriatla aslolanın zahirin arkasında kalan bâtın olduğu gibi bir düşünce akla gelmektedir ki, bu, te'vilin kapsamına girmez. Bir âyetin te'vili, o âyette geçen haberin, sonucun ya da rüyada görülen şeyin ilerde gerçekleşmesine işaret eder; değilse, o âyetin arkasında ancak basiret sahiplerinin ulaşabileceği bir bâtından bahsetmez. Ayrıca te'vilin, Kur'an'ın zahirine bağlılıktan uzaklaşmakla uzaktan yakından bir ilgisi de yoktur. el-Hatîb, zahir'e 'kastedilmeyen', bâtın'a ise 'kastedilen' sıfatını vererek, âyetlerin batınî yönlerinin daha önemli olduğunu ön plana çıkarmaktadır ki, bu da istismara açık bir konudur.³⁵⁴

İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü ilk defa Şii'ler tarafından ortaya atılmıştır.³⁵⁵ Batniye-İsmailiye olmak üzere irfanî epistemolojiyi esas alan tüm Şii fırkalar ile heterodoks tasavvuf ekollerinde kabul gören

³⁵³ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 400-402.

³⁵⁴ “Nitekim tasavvufî tefsirlerde, âyetlerin zahiri ve batını olduğunu söyleyenlerden daha da ileri gidip, Kur'an-ı Kerim'in 77.200 ilmi ihtiva ettiğini söyleyenler de olmuştur. Daha sonra bu dört misline çıkar. Zira her kelimenin zahiri, batını, haddi ve matlâı vardır.” Şimşek, M. Saîd, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 215.

³⁵⁵ Uludağ, Süleyman, 'Batın' maddesi, *DİA*, c. V, s. 188.

bu çift boyutlu anlam nazariyesine göre zahirî anlam kabuk, batınî anlam özdür. Aynı şekilde zahirî anlam şeriat, batınî anlam hakikattir; dolayısıyla nassların anlam ve yorumunda aslolan zâhir değil bâtındır. Kur'an'daki zâhiri manayı ortaya koyma çabası 'tefsir'e, batını (içrek) mananın keşfi ise 'tevil'e karşılık gelir.³⁵⁶

İrfaniyye'nin tasavvufî kanadı şu iddiayı savunur: Kur'an'ın biri zahir, diğeri batın olmak üzere iki ayrı anlam boyutu vardır. Zahirî anlam ilmî ve entellektüel bir çaba ile kavranabilir. Batınî manaya ulaşmak ise seyr-i sülûk tecrübesine bağlı bir ahlâkî arınmayı gerektirir. Binaenaleyh, ulema-i rûsum (fıkıhçılar, kelâmcılar, müfessirler vs.) nassın ancak zahirî anlam düzeyine muttali olabilir. Sufinin marifet derecesine göre genişleyip derinleşen batınî anlamlar ise sadece yakın ehli olan ariflerce keşfedilebilir. Ariflerin keşfe çıktıkları batınî anlamların sonu yoktur. Çünkü Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisidir. O'nun kelamı sonsuz olduğuna göre Kur'an'daki manalar da sonsuzdur. Beşerin Kur'an'ı anlama imkânı, Allah'ın velî kulların kalplerine lütfettiği fütuhatla doğru orantılıdır.³⁵⁷

Görüldüğü üzere te'vil kelimesini, zahir-batın ilişkisi ile yorumlamak, beraberinde büyük bir tehlikeye de kapı aralamaktadır. Bu durumda, şîhlerin, sûfilerin ve alevîlerin bir bölümünün iddia ettiği üzere zahir, tenzil ve şeriat işe yaramayan bir kabuk; batın, te'vil ve hakikat ise öz ve cevherdir.³⁵⁸

Suyûtî, el-İtkan'da, Hasan-ı Basrî'nin, Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Her âyetin zahir ve batını vardır. Her harfin bir haddi ve her haddin ise bir matla'ı vardır."³⁵⁹ Muhtemelen el-Hatîb'in, zahir-batın konusundaki görüşü de, bu hadise dayanmaktadır.

Bu rivayeti anlamlandırmaya ve yorumlamaya dair birçok görüş ileri sürülmektedir. Bu görüşler, âyetlerin zahiri anlamının ötesinde bir de batınî anlamının bulunduğu, bulunabileceği şeklinde özetlenebilir. Ancak bütün değerlendirmelerin sonunda vurgulanan husus, bu batınî anlamın yok sayılmamakla birlikte zahiri anlama

³⁵⁶ Öztürk, Mustafa, Aleviliğin/Alevilerin Kur'an Tasavvuru, *Dem Dergi*, yıl: 2, sayı: 6, İstanbul, Mart-Ağustos, 2009, s. 13.

³⁵⁷ Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 57.

³⁵⁸ Bkz. Öztürk, a.g.e., ss. 61-65.

³⁵⁹ Suyûtî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. IV, s. 225.

tabi olması gerektiğidir. Zahirin mutlaka öncelikle dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü zahir anlamlara ulaşılmadan batına da ulaşılmaz.³⁶⁰

Maverdî, âyetin zahirinin, onun lafzı, batınının ise te'vili olduğu yorumunun, Cahız'a ait olduğunu söyler.³⁶¹ Beğavî, “Zahirin, Kur'an'ın lafzı; batınının ise, te'vili” olduğunu söyler.³⁶² Bu hadiste kastedilen zahir ve batının ne olduğu konusunda onlarca görüş vardır.³⁶³

Konu hakkında Şatıbî, bizim de katıldığımız şu sözleri söyler: “Ayetin zahirinden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; batını ise, Allah Teâlâ'nın kelimından ve hitabından murat ettiği şeydir. Kur'an'ın bir zahiri bir batını vardır diyen kimsenin maksadı bu ise doğrudur ve onda bir tartışma da yoktur. Bunun dışında bir şeyi kast ediyorsa, o zaman, buna dinen geçerli bir delil getirmelidir.”³⁶⁴

el-Hatîb, te'vil konusundaki düşüncelerine şöyle devam eder:

“Buna (yani te'vile) Allah'ın kendisinden razı olduğu, kendilerini bu yüce makama yükselttiği basiret sahiplerinden başkası ulaşamaz. Onlar, Allah'ın, ilmiyle engellediğinin arkasında bunun iç yüzünü öğrenirler.”³⁶⁵

Burada el-Hatîb, ‘rasihûn’u (ilimde derinleşenleri), ‘basiret sahipleri’ olarak açıklamaktadır ki, kelimenin bu anlamı, hiçbir sözlük ya da tefsir kitabında geçmemektedir. R-s-h kökünden türeyen râsih, “bir şeyin bulunduğu yere yerleşip kalması, sabit ve sağlam olması” anlamına gelir. Bu anlamda, ‘mürekkep, sayfaya; ilim, insan kalbine yerleşir’ şeklinde kullanılır. Rağîb, ‘ilimde derinleşmiş kimseyi, hiçbir şüpheye kapılmayan kişi’; Ebu Ubeyde ise ‘âlim’ olarak açıklar.³⁶⁶ Nitekim el-Hatîb’in, herhangi bir kelimeye anlam verirken, yazılmış olan lügat kitaplarına ya da Garibu'l-

³⁶⁰ Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* Klasik Yay., İstanbul, 2008, s. 142.

³⁶¹ Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, I-VI, (thk. Seyyid bin Abdilmaksud bin Abdirrahim), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, c. I, s. 41.

³⁶² Beğavi, Ebu Muhammed Hüseyin, *Şerhu's-Sünne*, XV, (thk. Şuayb el-Arnâvûd, Muhammed Zühre eş-Şâviş), el-Mektebu'l-İslami, 1983, Dimeşk, c. I, s. 263.

³⁶³ Bu görüşler için bkz. Selvi, Dilaver, “Her Âyetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, sayı: 2, İstanbul, 2011, ss. 7-41.

³⁶⁴ Selvi, Dilaver, *a.g.m.*, s. 26.

³⁶⁵ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 399.

³⁶⁶ Halil bin Ahmed, *a.g.e.*, c. IV, s. 196; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. III, s. 18; el-İsfehani, *a.g.e.*, c. I, s. 352; Ebu Ubeyde, Ma'mer bin Müsenna, *Mecazu'l-Kur'an*, I-II, Mektebetu'l-Hanci, 1383, Kahire, c. I, s. 86; İbn Faris, *a.g.e.*, c. II, s. 395; el-Cevherî, c. I, s. 421; Firuzabadi, Meccuddin Ebu Tahir, el-Kamusu'l-Muhit, Müessesetu'r-Risale, 2005, Beyrut, c. I, s. 251.

Kur'an eserlerine bakma gereği duymamasının ortaya çıkardığı yanlış sonuç burada da kendisini gösterir.

el-Hatîb'in, iddiasının doğru olduğunu kabul etmemiz hâlinde ise akla şu sorular gelmektedir: Bu makama ulaşan insanların taşınması gereken özellikler nelerdir ya da bir kimsenin bu makama ulaştığına kim karar verir? Kişinin, dünya hayatında Allah'ın kendisinden razı olduğunu bilebilme ihtimali var mıdır? Bu makama ulaştığı kabul edilen insanların ortaya koyduğu bilgi mutlak doğru mudur? Aslolan ilim midir, basiret midir?

el-Hatîb'in, te'vili, zahir-batın; ilimde derinleşenleri de basiret sahipleri diye açıklaması, onun bu konuyu irfanî boyuta taşımaya çalıştığı izlenimi vermektedir. Bu durumda, te'vili ya da basireti, değerlendirilebilir bir alana çekmek zorlaşmaktadır. Sonuç olarak bu anlayış, kimi sûfîlerin, herhangi bir ilkeye bağlı kalmayarak zahiri bâtına hamletmelerine ve değeri tartışılan işarî tefsirlerin çıkmasına neden olmuştur.

el-Hatîb, Yusuf'un (as) ve Musa'nın (as) arkadaşı salih kulun da te'vil makamına ulaştığından bahseder. Ardından şöyle der:

“Te'vil, geçtiği her yerde, ancak kapalı, perde arkasında gizli, kişi ile baktığı şey arasında engel olan olayların üstünün açılması anlamında kullanılmıştır... -Yusuf sûresinde göreceğimiz gibi- bu, karmaşık rüyalar... Bu, birtakım şeylerin ve olayların sembolüdür. Bunları, ancak Yusuf (as) okuyabilmiş ve çözebilmiştir...”³⁶⁷

el-Hatîb, ısrarlı bir şekilde te'vil'i gizlilik ve kapalılıkla açıklamaya çalışır. Oysa Musa ile salih kul arasındaki olayda yer alan te'vil, yaşanmış ya da yaşanmakta olan bir olayın iç yüzü, hikmeti iken, Yusuf (as) kıssasında geçen te'vil, görülen rüyanın yorumu, akıbetidir.

Müfessirimiz el-Hatîb'in bundan sonraki sözleri daha da ilginçtir:

“Buna göre te'vil, insanların önünde şaşırıp kaldığı, her insanın bir takım yorumlarda bulunduğu, herkesin bir şekilde baktığı çeşitli tıslımları/şifreleri ve sembolleri çözmektir... Bir sözün başka bir sözle veya bir görüşün başka bir görüşle uyum sağlaması ne kadar da uzak! Çünkü bu tür bir konuda tüm

³⁶⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 400-402.

söylenenler, Allah'ın kendisine olayların te'vilini öğrettiği kimsenin sözleri dışında 'gaybı taşlamak'tır!'"³⁶⁸

İfadede yer alan, 'Allah'ın kendisine olayların te'vilini öğrettiği kimse' ile ne kastedildiği açık değildir. Kur'an'da gizli kapaklı bir takım ifadelerin yer aldığı ve bunları sadece basiret sahibi, kendisine vehbî bir takım ilim verilen kimselerin bildiği iddiasının dillendirilmeye başlanması, Kur'an'ı gizemler kitabı ve âlimleri de, tılsım ve şifreler çözen kimseler konumuna koyar.

Kur'an-ı Kerim'de 15 yerde geçen 'te'vil' kelimesi, geçtiği tüm yerlerde akıbet, sonuç, bir şeyin ortaya çıkması, nicelik ve niteliği gibi, hepsi de yukarıda işaret ettiğimiz üzere, aslında aynı noktada birleşen anlamlara gelir. Bu kelime Kur'an'da, kesinlikle doğrudan: "Bir sözün anlamı, açıklanması, tefsiri" gibi bir manaya gelmez. Bu, tabii ki bu kelimenin Kur'an'daki kullanımını için söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'deki 'te'vil' kelimesinin, kelâm yani söz ile ilgisi, yalnızca, bir sözde ileride olacağı haber verilen bir olayın, zamanı geldiğinde ortaya çıkmasıdır. Yine, görülen bir rüyanın, zamanı geldiğinde fizik dünyada ortaya çıkmasıdır. Mesela, Kur'an'da, vuku bulacağı bildirilen ve anlatılan kıyamet, cennet-cehennem gibi hakikatlerin ve olayların, zamanı geldiğinde vuku bulmaları, bunlardan bahseden âyetlerin te'villeri yani akıbetleridir.³⁶⁹

Te'vil kelimesinin epistemolojik yapısı hakkında birçok araştırma olmasına rağmen Abdulkerim el-Hatîb'in, 'te'vil' kelimesine irfanî, sınırlı ve öznel bir anlam yüklemesi, bu anlamı verirken de klasik ve modern çalışmalara dayanmaması, çalışmasında büyük bir sorun teşkil etmektedir. Oysa bu terim, yüzyıllarca önce, İbn Habîb en-Nisâbûrî'nin (ö. 406/1016), "Günümüzde tefsir ile te'vil arasındaki farkı bilmeyen müfessirler türedi" sözünde ifadesini bulduğu üzere, müfessir olmanın asgarî koşullarından biri olarak telakki edilmiştir.³⁷⁰

³⁶⁸ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 400-402.

³⁶⁹ Işıcık, Yusuf, Kur'an'da Temel İki Kavram:Te'vil ve Müteşabih, *Selçuk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/Bahar, Konya, s. 20-21.

³⁷⁰ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, 152; Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 221.

Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sayı: 1, 2001, Ankara, ss. 77-89.

3.2. Sünnet-i Nebevîyye Vahiy Mahsulü mudur?

Sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığı yüzyıllardır tartışılmakta olan bir konudur. Bu konuda temel olarak üç görüş hâkimdir: a. Sünnetin tamamı vahiy mahsulüdür. b. Sünnetin bir kısmı vahiy mahsulü, bir kısmı da ictihad ve beşerî davranışlardır. c. Sünnette vahiy mahsulü hiçbir şeyin olmadığı iddiası.

Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ilk olarak İmam Şafîî söylemiştir. O, vahyi ikiye ayırır: Vahyu'l metlûv (Kur'an) ve vahyu'l-gayru metlûv (okunmayan vahiy/sünnet). Bu konuda delil olarak şu âyetler kullanılmıştır:

*“O hevasına (arzusuna) göre konuşmaz; O (hüve) (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”*³⁷¹ *“Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam.”*³⁷²

İmam Şafîî'ye göre, Hz. Peygamber'e 'Kitab' yanında 'Hikmet'in de indirilmiş olduğunu ifade eden âyetlerdeki Kitab lafzı Kur'an'ı, Hikmet ise Sünnet'i ifade etmektedir.³⁷³

Sünnetin, vahiy olduğunu iddia edenlerin delillerinden bazıları şunlardır: 53/Necm, 4 ve 4/Nisa, 112 âyetleri; Hz. Peygamber'in (sav): “Bana Kur'an ve onun bir misli verildi” hadisi; Peygamber'e gösterilen rüyaların ilham olduğu, ilhamın da bir çeşit vahiy olması³⁷⁴; Hz. Peygamber'in (sav), kendisine sorulan sorular karşısında kimi zaman vahyi beklemesi ve *“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için sana bu zikri indirdik.”*³⁷⁵ âyetinde geçen zikir.³⁷⁶

Sünnetin vahiy olmadığını iddia edenlerin delillerinden bazıları ise şunlardır: Hz. Peygamber'in çeşitli konularda hata etmesi ve bu hataların Allah tarafından düzeltilmesi; birçok âyette, Hz. Peygamber'in (sav) bir beşer olarak nitelendirilmesi; Hz. Peygamber'in (sav) bazı konularda ashabıyla istişare etmesi, kimi zaman onların görüşüne göre hareket etmesi...³⁷⁷

³⁷¹ 53/Necm, 3-4.

³⁷² 6/En'am, 50; 10/Yunus, 15.

³⁷³ Bakkal, Ali, Sünnetin Kaynak Değeri, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, Ocak - Haziran 2003, ss. 1-7.

³⁷⁴ Bkz. 37/Saffat, 102; 17/İsra, 60.

³⁷⁵ 16/Nahl, 44.

³⁷⁶ Çelik, Ali, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 53-57.

³⁷⁷ Bakkal, Ali, *a.g.m.*, s. 9-10.

Abdulkerim el-Hatîb, Hz. Peygamber'in (sav) masumiyeti ve sünnetin vahiy olduğu konusunda şu açıklamada bulunur:

“Muhammed (sav), peygamberdir. O, günahlardan korunmuştur; hata ve unutmada uzaktır! Abdullah b. Amr'dan (ra) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Dedim ki: “Ey Allah'ın Rasûlü, senden işittiğim her şeyi yazayım mı?” diye sordum. “Evet” cevabını verdi. Ben: “Sakin ve öfkeli olduğun anlarda da mı?!” diye sordum. “Evet. Çünkü ben, öylesi bir konuda bile ancak hakkı söylerim” buyurdu.

Bu hadisin senedi ne olursa olsun, Kur'an-ı Kerim, bu ifadeyi şu âyetle dile getirir: “O, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”³⁷⁸ Dolayısıyla bu, Rasûlullah'ın (sav), kendi arzusuna göre konuşmadığı, kendisine Allah tarafından vahyedilmedikçe tebliğde bulunmadığı konusunda kesin bir hükümdür... Rasûlullah'ın (sav), Allah katından olmayan bir şeyi öyle ya da böyle dile getirmesi nasıl mümkün olabilir? Ardından da hata yapmış olduğu ya da aklına birdenbire böyle geldiğini nasıl söyleyebilir? Yüce Allah'ın: “O, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.” âyetine karşı bu söz, hangi açıdan kabul edilebilir ki?!”³⁷⁹

el-Hatîb'in, peygamberlerin hata ve unutmada uzak olduğu iddiası geçersiz bir iddiadır. Bu konuda kelâm ilminde Peygamberlerden ‘zelle’lerin sâdır olduğu ve kimi zaman, sıradan bir beşer gibi unuttukları herkes tarafından bilinmektedir.³⁸⁰

Örneğin Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurur: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Siz nasıl unutuyorsanız ben de unutturum. O bakımdan unutacak olursam bana hatırlatınız.”³⁸¹ “Benimle beraber i'tikafa girmiş olan, son onunda i'tikaf etsin. Çünkü bana o gece -yani Kadir Gecesi gösterildi, sonra unutturuldum...”³⁸²

³⁷⁸ 53/Necm, 3-4.

³⁷⁹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. IX, s. 1084.

³⁸⁰ Konu için bkz. Akçay, Mustafa, Kalam Literatüründe Peygamber Zelleleri, *SÜİFD*, c. XIII, sayı: 24, 2011/2, ss. 1-33; Akgül, Muhittin, Hz. Peygamber'in İsmetiyle İlgili Bazı Âyetlerin Yorumu, *Diyanet İlmî Dergi*, (Özel Sayı) Ankara, 2000, ss. 245-270; Taftazani, *a.g.e.*, s. 292-294.

³⁸¹ Buhârî, Salât 31; Müslim, Mesâcid 89, 92-94; Ebû Dâvüd, Salât 189-190; Nesâî, Sehv 25, 26; İbn Mâce, İkametü's-Salât 129, 133; Ahmed bin Hanbel, Müsned, 1, 379, 420, 424, 438.

³⁸² Buhârî, Salât, 31; Ebû Davud, Salât, 189, 190; Nesâî, Sehv, 25; İbni Mâce, İkame, 129, 133.

Dolayısıyla sadece bu deliller bile, bizce müfessirin, peygamberlerin günahlardan korunduğu, hata ve günahattan uzak oldukları görüşünün geçersiz olduğunu gösterir.

Yine Abdullah b. Amr'ın rivayet ettiği hadiste geçen, Rasûlullah'ın (sav), 'ancak hakkı söylerim' ifadesini, "Kur'an-ı Kerim, bu ifadeyi şu âyetle dile getirir..." şeklinde Necm sûresinin 3-4. âyetleriyle bağdaştırmak yanlış bir önermedir. Çünkü bir şeyin hak ve hakikat olması başka, vahiy olması başkadır. Biz, bu âyetlerin sünnet hakkında değil, Kur'an vahyi hakkında olduğuna inanıyoruz.³⁸³

Nitekim müfessirler, bu âyeti şu şekilde tefsir etmişlerdir: Ferrâ (v. h. 207) şöyle der: "O, bu Kur'an'ı kendi görüşüyle söylemez, o ancak bir vahiydir. Çünkü Kureyşliler: "O, Kur'an'ı kendi isteğiyle söylüyor demişler", onları yalanlamak için de bu âyet inmişti."³⁸⁴

Taberî, bu âyeti, "Muhammed, bu Kur'an'ı hevasından söylemez"³⁸⁵; İbn Kesir, "O, sadece kendisine emredileni insanlara herhangi bir ilave veya eksiltmeden tebliğ eder"³⁸⁶; Kasımî, "O, bu Kur'an'ı kendi hevası ve görüşlerine uygun olarak dile getirmez" şeklinde açıklar.³⁸⁷ İbn Cevzî de aynı görüştedir.³⁸⁸ Zemahşerî, "Kur'an'dan kendisine verilen, onun hevâsı ve kendi görüşlerinden kaynaklanmaz; o ancak, Allah'ın kendisine ilettiği bir vahiydir" der ve peygamberler için ichtihadı kabul etmeyen kimselerin bu âyeti delil olarak kullandıklarını ifade eder.³⁸⁹ Derveze, "Her iki ayet de, Allah'ın vahyi ve meleğin kendisine ilkâ ettiği Kur'an ayetleri ile ilişkisine dair Peygamber (s)'in haber verdiklerinin doğruluğunun tekit sadedindedir" der.³⁹⁰ Müfessirlerin konu hakkındaki görüşlerini bir araya getirdiğimizde, hevedan söylenilmesi mümkün olmayan şeyin, Kur'an'ın dile getirilmesi ve insanlara Rasûlullah'ın (sav) yaptığı tebliğ olduğu ortaya çıkar.

³⁸³ Daha geniş bilgi için bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yay., İstanbul, 2009, s. 70-79.

³⁸⁴ Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya, *Meâni'l-Kur'an*, I-III, (thk. Ahmed Yusuf en-Necâfî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebî), Daru'l-Mısriyye, Mısır, trs., c. III, s. 95.

³⁸⁵ Taberî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 497.

³⁸⁶ İbn Kesir, *a.g.e.*, c. VII, s. 443.

³⁸⁷ Kasımî, *a.g.e.*, c. IX, s. 58.

³⁸⁸ İbn Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, I-IV, (thk. Abdurrezzak el-Mehdi), Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1422, Beyrut, c. IV, s. 184

³⁸⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, c. IV, s. 418.

³⁹⁰ Derveze, *a.g.e.*, c. II, s. 78.

“O, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”³⁹¹ âyetinde kastedilenin, Kur’an olduğuna inananlar olduğu gibi, bu âyetlerden, Hz. Peygamber’in (sav) ağzından çıkan her sözün vahiy olduğuna inananlar da vardır.

Örneğin Maturidî, “O, nefsinin kendisine fısıldadıklarını söylemez, ancak vahiyle konuşur” şeklinde tefsir eder.³⁹²

Bu konuyu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* adlı eserinde tartışan M. H. Kırbaçoğlu şu tesbiti yapar: “Sünnetin tamamının vahy ürünü olduğunu söylemek çok zor, hatta imkânsızdır. Ancak bu, Kur’an dışında Hz. Peygamber’in Cenâb-ı Hak ile herhangi bir iletişim veya diyalog kurma imkânından mahrum olduğu anlamına alınmamalıdır. Adına ister vahy, ister ilham, isterse başka bir şey densin O’nun bir takım konularda Allah Teâlâ ile temas kurmuş olması mümkündür.”³⁹³

el-Hatîb, bir diğer eseri ‘*en-Nebiyyu Muhammed*’ adlı kitabında düşüncelerini daha net bir şekilde ortaya koyar, Hz. Peygamber’in (sav) şeriatı açıkladığı her sözün de Allah katından olduğunu söyler³⁹⁴:

“Peygamber (sav), dilini ancak Allah’ın izniyle, kendisine vahyedilene alıp işittikten sonra hareket ettirir. Kur’an’ın (onun kalbinde) toplanması işini üstlenen Allah’tır. Muhammed ise, semâdan aldığı şeye doğrudan tabi olandır... Hatta bundan daha ötesi, Rasûlullah’ın (sav) şeriatı açıkladığı sözleri de Allah katındandır. Her ne kadar bunlar, okunan Kur’an’dan olmasa da, Kur’an’ın beyanını ve açıklamasını Peygamber’inin diliyle gerçekleştiren Allah’tır... “*Sonra şüphelen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.*”³⁹⁵ Dolayısıyla Peygamber (sav), sözlerini, semâdan gelene dayandırmaktadır: “O, arzusuna göre de konuşmaz.”³⁹⁶

Yine el-Hatîb, Necm sûresinin (3-4. âyetler) tefsirinde, Hz. Peygamber’in (sav) konuştuğu şeyin ancak Rabbinden kendisine vahyedilen olduğunu, nefsinin arzularından ona hakim olan bir arzu olmadığını söyler.³⁹⁷ Böylece Kur’an hakkında ifade edilmiş

³⁹¹ 53/Necm, 3-4.

³⁹² Maturidi, *a.g.e.*, c. IX, s. 417

³⁹³ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s. 259.

³⁹⁴ Abdülkerim el-Hatîb, *en-Nebiyyu Muhammed*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2. baskı, Kahire, 1962, s. 297.

³⁹⁵ 75/Kıyamet, 19.

³⁹⁶ 53/Necm, 3.

³⁹⁷ el-Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’anî li’l-Kur’an*, c. XIV, s. 588.

olan âyetleri, bağlamından çıkararak Hz. Peygamber'in (sav) ağzından çıkan her tür söz olarak yorumlar. *“Çünkü ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur.”*³⁹⁸ âyetinin tefsirinde, sünnetin hikmet olduğunu; sünnetin, Allah'ın kitabından, onun âyetleri ve kelimelerinden esinlenen bir bakıştan faydalandığını söyler.

Burada el-Hatîb, İmam Şafî'nin görüşünü kabul etmekte, 'hikmet' kelimesini 'sünnet' diye açıklamaktadır. Kur'an'da zikri geçen 'hikmet' kelimesi ile 'sünnet'in kastedildiği görüşü aslında tamamen yanlış değildir. Yanlış olan, 'hikmet'in 'sünnet' ile sınırlandırılmasıdır.³⁹⁹

Dolayısıyla *“O, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”* âyeti, bağlam itibarıyla Kur'an âyetleri için kullanılacak olsa herhangi bir tartışmaya yer kalmaz.

İşin bu kısmında biz, sünnetin tamamının vahiy olarak niçin algılanılması gerektiği konusunda bir takım sorular taşıyoruz. Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'e (sav) itaati emreden birçok âyet vardır. Sünnetin vahiy olmaması, Hz. Peygamber'e (sav) itaati ortadan kaldırmaz. Hz. Peygamber'e vahyin geliş anı, üzerinde bıraktığı etki sahabe tarafından gayet iyi bilinirken, birebir Kur'an vahyi ile karşılamaya çalıştığımız hadislerin dile getirilmesinde aynı etkiyi Rasûlullah (sav) üzerinde görememekteyiz. Bu konuda aklımıza cevap niteliğinde şu sorular gelmektedir: Örneğin Uhud savaşına çıkma konusunda Hz. Peygamber'in (sav) görüşünü ortaya koyması, ancak Bedir savaşına katılamayan gençlerin Uhud'a gitme konusundaki ısrarları, akla vahye karşı çıkan bir topluluğu getirebilir mi? Hz. Peygamber'in (sav) mükemmel bir ahlâk sahibi olması, yeri geldiğinde mizahta bulunması ve yaptığı mizahın da vahiy olması, bu sürecin kabul edilmesi durumunda, Hz. Peygamber'in (sav) vahiyden başka konuşmayan, vahiyden başkasına tebessüm etmeyen bir kimse olarak varlığını sürdürmesi hâlinde, müşriklerin gökten bir melek gönderilmesi gerektiği konusundaki iddialarına haklılık payı vermez mi?

Kur'an'ı yaşamak için Hz. Peygamber'e (sav) uyulmasının gerekliliği, mutlak olarak sünneti vahiy olarak değerlendirmekle mi mümkündür? Biz bu anlamda,

³⁹⁸ 62/Cuma, 2.

³⁹⁹ Kırbaşoğlu, *a.g.e.*, s. 225.

sonuçlarına bakılmadan bu tartışmanın ortaya atıldığı ve tarafların, kendi görüşlerini desteklemek için âyetleri ortaya koyduklarını düşünüyoruz.

Örneğin Rasûlullah'ın (sav) her hâlinin vahiy üzere olması konusunda, akla, tarihî kaynaklarda geçen Rasûlullah'a (sav) yapılan sihir gelmektedir. Ancak Abdulkerim el-Hatîb, Rasûlullah'a (sav) sihir yapıldığı konusundaki rivayetleri eleştirir:

“Eğer bu mümkün olsaydı -ki bunun gerçekleşmesi mümkün değildir-, Allah'ın dininde bir bozulma söz konusu olurdu. O -bilmeden-, müminlerin kendisinden aldığı şeyin Kur'an veya sünnet olduğunu söyleyecek, oysa bu ne Kur'an ve ne de sünnetten bir şey olacak, ardından müslümanlar öğrendikleri şey üzerine dinlerini temellendireceklerdi?! Ya da müslümanlar, onu, bu süre içerisinde peygamberlik makamından azledecek, onun söylediklerini dinlemeyecek ve dediklerini kabul etmeyecekler? O zaman, Allah'ın: “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının.*”⁴⁰⁰ âyetini nasıl yorumlayacağız? Müslümanlar, aralarında peygamber olduğu halde peygambersiz öyle mi?! Ya da müslümanlar, hatta binlerce müslüman önünde olduğu halde, -o sırada- o peygamber değil, öyle mi?!”⁴⁰¹

el-Hatîb'in, vahiy ortadan kaldıracağı ya da vahiy hakkında şüphelere neden olacağından dolayı Hz. Peygamber'e (sav) sihir yapıldığı konusundaki rivayetleri reddetmesi, kanaatimizce doğrudur. Ancak bu konudaki rivayetleri sened ve metin açısından da bir değerlendirmeye tabi tutup, sadece kişisel görüşlerini ortaya koymaması daha isabetli olurdu.

Abdulkerim el-Hatîb, kavli ve takrirî sünnetlerin de ilahî olduğunu vurgular, bunların ya ilham ya da vahiy elçisinin, Hz. Peygamber'e (sav) bir insan sûretinde görüldüğü şekilde vahyedildiğini söyler.⁴⁰² Ardından Kur'an, kudsî hadis ve hadis konusunda Abdulaziz ed-Debbağ'ın (v. 1720), *el-İbriz* adlı eserinde yaptığı tarifleri savunarak, ondan nakilde bulunur:

“Hepsi de (yani Kur'an, kudsî hadis ve hadis) Hz. Peygamber'in (sav) dudaklarından çıkmış, hepsi de Rasûlullah'ın (sav) nûrlarından bir nûr içermekteyse de, Kur'an-ı Kerim'deki nûr, kadîmdir. Yüce Allah'tandır;

⁴⁰⁰ 59/Haşr, 7.

⁴⁰¹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XVI, s. 1743.

⁴⁰² *A.g.e.*, c. XV, s. 1329.

çünkü O'nun sözleri kadîmdir... Kudsî hadisteki nûra gelince, o, Hz. Peygamber'in (sav) rûhundandır. Dolayısıyla Kur'an'ın nûru gibi değildir. Kur'an'ın nûru kadîm iken, bu nûr -yani kudsî hadis- kadîm değildir... Hadisteki nûr, Hz. Peygamber'in (sav) zâtından dolayı kudsî değildir... Bunlar üç nûrdur, izafe edildikleri şeye göre değişiklik gösterirler... Kur'an'ın nûru, Allah'ın zâtından; kudsî hadisin nûru, Hz. Peygamber'in (sav) ruhundandır. Kudsî olmayan nûra gelince, o da Hz. Peygamber'in (sav) nûrundandır...⁴⁰³

Bu noktada el-Hatîb'in, problemin içinden çıkamadığı, olayı nûr ile açıklamaya çalışarak daha da karmaşık bir hale getirdiğini görmekteyiz. Ki bu açıklamanın ne kadar tutarlı olup olmadığı da çok açıktır.

Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir iddiasında olmasına rağmen Abdülkerim el-Hatîb, sünnetin vahiy olup olmadığı konusunda ümmetin hemen hemen üstünde ittifak ettiği selef-i salihinden iktibasta bulunmayıp, 18. yüzyılda yaşamış, ümmî bir mutasavvıf olduğu bilinen ed-Debbağ'dan iktibasta bulunması, problemi net olarak çözemediği ya da kendi görüşünü temellendirecek belli bir bilgiye sahip olmadığı izlenimi vermektedir. Aksi halde, sünnetin vahiy olup olmaması konusunda daha sağlam, tutarlı ve köklü iddialar bulabilirdi. Bu konuda özellikle İmam Şafî'nin sünnet anlayışını daha derinden incelemiş olsaydı, görüşlerini temellendirme konusunda daha sağlam bir konumda yer alabilirdi.

3.3. Nasih-Mensuh

İslam dünyasının ilk dönemlerinden itibaren, müfessirler, muhaddisler ve fıkıhçılar tarafından günümüze kadar hararetli şekilde tartışılan konulardan biri de, nesh'tir. Nesh, bir şeyi bir yerden alıp başka bir yere veya bir halden başka bir hâle aktarmak, bir şeyi harf harf yazmak, istinsah etmek, bir şeyin kendisini izleyen şeyle yok olması, izale/giderme anlamlarına gelir.⁴⁰⁴ İstilahî olarak ise, 'Şer'î bir hükmün

⁴⁰³ *A.g.e.*, c. XV, s. 1332-1333.

⁴⁰⁴ Halil bin Ahmed, *a.g.e.*, c. IV, s. 201; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. III, s. 61; İbn Faris, *a.g.e.*, c. V, s. 424; el-İsfehani, *a.g.e.*, c. I, s. 801; el-Askerî, Ebu Hilal Hasan, *el-Furuku'l-Lüğaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Selim), Daru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire, trs., c. I, s. 290; Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991, s. 93; Kaya, Remzi, *Kur'an-ı Kerim'de Nesh*, Bursa, 2001, s. 23-24.

yine şer'î bir hükümle kaldırılmasıdır.⁴⁰⁵ Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil nâsîh diye anılır.⁴⁰⁶

Nesh teriminde ifrata kaçan âlimlerden bazıları, İbn Hazm (ö. 320/923), Hibetullah (ö. 410/ 1019) ve İsferrâimî (ö. 1177/1763) gibilerdir. Bunlara göre, 300'e yakın ayet neshe konu olmaktadır. Zamanımıza kadar gelen veriler ve konuyla ilgili eser veren âlimlerin görüş ve düşüncelerinden hareketle, ileri sürülen nakillere katılmamız mümkün değildir. İyi niyetle de olsa, yapılan çalışmalar yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Nesih konusunda araştırma yapan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), *Fevzû'l-Kebir* isimli eserinde neshe konu olan ayetleri beş ile sınırlamış, Suyutî (ö. 910/1505) de, İbn Arabî'nin tefsirini esas alarak bu sayıyı 20 olarak belirtmiştir.⁴⁰⁷

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an'da neshin olmadığı görüşündedir.⁴⁰⁸ Ona göre nesh, mensuh âyetleri hayattan uzaklaştırmak, bir kenara ayırmaktır. Kur'an'da mensuh âyetlerin olduğunu söyleyip onları korumak, ölü bedenleri tabutlarda mumyalamak gibidir! Bu ise, ona göre Allah'ın kelâmı için düşünülemez bir şeydir.⁴⁰⁹

Diğer müfessirler tarafından nâsîh ya da mensûhun olduğu iddia edilen âyetlerde sözü uzatmaz, bahsi geçen âyet hakkında nasîh veya mensuh denilmişse, bu konudaki fikrini ifade eder.⁴¹⁰

Tefsirinin diğer bir yerinde de, Kur'an'da neshin olmadığını, Kur'an'daki her âyetin okunduğu ve her âyetle amel edildiğini vurgular.⁴¹¹

Bu görüşünü, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*⁴¹² adlı eserinin dördüncü bölümünde, 'Kur'an'da Nesh' başlığı altında uzun uzadıya ortaya koymuştur. Bakara sûresindeki, "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz."⁴¹³ âyetinin tefsirinde, nesh meselesinin, müslüman âlimler arasında hâlâ bir tartışma ve ihtilaf konusu olduğunu, bu konunun,

⁴⁰⁵ Şimşek, *a.g.e.*, s. 94; Gürkan, Ahmet, *Kur'an'ın Nasîh ve Mensûh Âyetleri*, Yeni İlahiyat Kitabevi, Ankara, 1980, s. 9.

⁴⁰⁶ Çetin, Abdurrahman, "Nesih" maddesi, *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 579.

⁴⁰⁷ Kaya, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁴⁰⁸ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 211, 288; c. II, s. 718; c. III, s. 793; c. V, s. 670; c. VII, s. 362; c. IX, s. 1072; c. XI, s. 743; c. XIV, s. 836.

⁴⁰⁹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 161; bkz. el-Muhtesib, *a.g.e.*, s. 93.

⁴¹⁰ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 157-161; c. II, s. 718; c. V, s. 670; c. XI, s. 743; c. XIV, s. 836.

⁴¹¹ Bkz. *a.g.e.*, c. V, s. 793.

⁴¹² el-Hatîb, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1974.

⁴¹³ 2/Bakara, 106.

İslam düşmanları tarafından Kur'an'a karşı asılsız iddia ve iftiralarda bulunmaya neden olduğunu söyler. Ardından konuyla ilgili olarak şunları söyler:

“Kur'an'da, indirilmiş ve okunan bir şeyin kaldırılması anlamında neshin olmadığı söylenmiştir. Kur'an'dan indirilen ve okunan şeyin daha sonra nesh ile kaldırılması düşüncesinde büyük bir sapma, fitne ve yalanlar için giriş söz konusudur. Kur'an'ın indirilmesi, müslümanlara okunması, ardından kaldırılması mümkün olduğunda bu durum, her yalancının, dilediği her şeyi söylemesine, sonra da bu indirilen âyetin okunmakta iken neshedildiğini iddia etmesine izin verir... Böylelikle, Kur'an hakkında iftiralar ve şüpheler akla gelir. Bu da, ortada olmayan birtakım fitneler ve imtihanlara yol açar.”⁴¹⁴

el-Hatîb, kendisinin taraftarı olduğu, bizim de kabul ettiğimiz ‘Kur'an'da, indirilmiş ve okunan bir şeyin kaldırılması anlamında neshin olmadığını’ söylerken, bu iddiayı kimlerin seslendirdiğini ifade etmez. Oysa bu konuda tarih boyunca süre giden tartışmalardan ve düşüncelerden örnekler verebilir, neshin olduğunu söyleyen kimselere karşı cevaplar verebilirdi. Bir müfessirden bu konuda beklenen, tarihî tartışmalara biraz rivayet, biraz sened ve metin tenkidini de katarak, kendi görüşünün temelini atmasıdır. Ancak el-Hatîb, herkesi ikna edecek bir yol izlemekten uzak bir metod izlemiş, birtakım sorularla ve akıl oyunları ile bu problemi ortadan kaldırma çabası göstermiştir.

M. Esed, konu hakkında şöyle der: “Kur'an'ın herhangi bir âyetinin ‘nesh’ edilmiş olduğunu bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır. Sözde ‘nesh doktrini’nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır. Sözkonusu âyetlerden birinin ‘neshedildiği’ yargısına vararak altından kalkılmaya çalışılan bir yetersizlik. Bu keyfi değerlendirme, ‘nesh doktrini’nin taraftarları arasında kaç Kur'an ayetinin ve hangilerinin neshedildiği, ayrıca bu sözde nesih ile sözkonusu âyetin Kur'an'ın tertibinden tamamen çıkarıldığı mı yoksa yalnızca o âyet ile konulan özel hükmün veya beyanın mı iptal edildiği konusunda neden hiçbir görüş birliği olmadığını da açıklamaktadır.”⁴¹⁵

⁴¹⁴ el-Hatîb, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, c. I, s. 121-122.

⁴¹⁵ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, I-III (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1999, c. I, s. 30.

Mensuh olduğu söylenen âyetlerde bir ittifakın bulunmaması ve Rasûlullah'tan buna dair sahih bir haberin rivayet edilememesi⁴¹⁶, neshin varlığı hakkındaki kuşkuları haklı çıkarmaktadır. Nesh taraftarlarının kendileri, ictihad ederek âyetlerin mensuh sayılmayacağını söylüyorlar. Rasûlullah'tan (sav) “Şu âyet, şu âyeti neshetmiştir” şeklinde sahih bir rivayet bulunmadığına göre, mensûh sayılan âyetlerin ictihadla mensuh sayıldıkları açıktır.⁴¹⁷ Dolayısıyla nesh'i kabul edenler ictihadda bulunduğu gibi, bunu kabul etmeyip delilleriyle reddedenler de ictihadda bulunmaktadır; bize göre her iki tarafın da birbirini ilzam etmesi değil, delillerini daha güçlü bir şekilde ortaya koyması gerekir.

Bu anlamda el-Hatîb, düşüncesinin, muhataplarının zihninde yer bulabilmesi için, nesh'e konu edilen âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda örnekler verebilirdi.⁴¹⁸ Yine bu konuda müfessirlerin ictihadî olarak mensuh kabul ettikleri âyetleri gösterip, nesh iddiasında bulunanların çok da sağlam olmayan bir alanda yer aldıklarını gösterebilirdi. Örneğin Ebu Müslim el-İsfehani'nin, günümüze kadar ulaşamayan *Camîu't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzil*⁴¹⁹ isimli eserindeki görüşlerinin büyük bir bölümünün yer aldığı *Mefatihü'l-Gayb*'dan ya da onun görüşlerini bir araya getiren müstakil çalışmalardan⁴²⁰ faydalanabilir, nesh olduğu iddia edilen âyetler arasında neshin değil, mutlak-mukayyed, âmm-hass, mübhem-mücmel ilişkisinin olduğunu gösterebilirdi.

“Diğer bir açıdan, günlerce veya aylarca indirilen bu Kur'an'ın, kaldırılıp okunmaması, bundan sonra bu yönünün bilinmemesinin hikmeti nedir? Kur'an'ın bu kaldırılması, insanların: “Şüphesiz şu âyetin okunması kaldırıldı. Onu artık okumayın” demelerine neden olmaz mı? Ya da neshin bu türü, insanların neshedilmiş bu Kur'an'dan ezberlemiş olduklarının kalplerinden kaldırılması mucizesine mi neden olur? Bu mucize kaldırıldığında, Hz. Peygamber'in (sav) huzurunda vahiy kâtiplerinin elleriyle yazmış oldukları şeyin kaldırılmasıyla başka bir mucize mi

⁴¹⁶ Neshe dair sahih bir haberin rivayetinin aksine, mensuh olduğu iddia edilen kimi âyetlerin Hz. Peygamber tarafından yapılan tefsirleri, hadis literatüründe yer almaktadır. Bkz. Gezgin, Ali Galip, Nesh Problemi Bağlamında Mensuh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta, 19-21 Nisan 2001, ss. 239-248.

⁴¹⁷ Şimşek, *a.g.e.*, s. 136.

⁴¹⁸ Bu konuda, Türkçede bir örnek olarak bkz. Şimşek, *a.g.e.*, ss. 110-133.

⁴¹⁹ Bkz. Ebu Müslim el-İsfehânî, *Mültekatu Câmiu't-Te'vili'l-Muhkemi't-Tenzil*, (derleyen: Said el-Ensârî) Belâğ matbaası, Kalkûta, h. 1330.

⁴²⁰ Bkz. Cebeci, Lütfullah, “İsfahânî, Ebu Müslim” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 509.

gerçekleşir? Kalplerden veya yazılı sayfalardan kaldırılması, mucizelerden biri ise, onun daha önce Kur'an'dan olup sonradan kaldırıldığını gösteren şey nedir? Şüphesiz bu görüş, mantık ve akıl sahasından aşırı derecede uzaktır!”⁴²¹

el-Hatîb, neshi kabul eden kimselere karşı bu sorularla yerinde ve mantıklı itirazlarda bulunmuştur. Ancak neshi kabul edenler açısından, tefsir literatüründe yer alan birçok rivayet onu bu konuda yalnız bırakmaktadır. Neshin varlığını kabul edenlere, kullandıkları rivayetler açısından cevap verememiş olması, konuyu akıl ve mantık ölçüsünde ortaya koymuş olmasına rağmen yetersiz kalmıştır.

Diğer yandan el-Hatîb, Kur'an'da nesh olduğunu kabul eden birçok âlimin olduğundan, hatta nasih ve mensuhu bilip öğrenmenin, âlimlerin ve fıkıhçıların önem verdiği konulardan olduğunu ifade eder. Kur'an'da neshin varlığını kabul edenlerin, *“Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”*⁴²² âyetini delil olarak kullandıklarını söyler. Ona göre nesh görüşüne sahip olmalarını destekleyen bir takım delillerle Kur'an-ı Kerim âyetlerine bakmaları, bu konuda onlara yardımcı olmuştur.⁴²³ Yani ona göre bir tür şartlı bakış, onların nesh konusunda kimi âyetleri delil olarak kullanmalarına yol açmıştır.

“Kur'an'da neshin olmadığı görüşü: Âlimlerden sayısı az olmayan bir topluluk, Kur'an'da nesh olduğunu söyleyenlerin aksine, Kur'an'daki neshin, hükmün yok edilmesi/kaldırılması anlamında bir nesh olmadığı görüşündedirler... Bu ancak, bir geciktirme ve erteleme ya da açıklaması ertelenmiş bir özettir. Ya da, kendisi ile önceki hitap arasına başka bir hitabın girmesi, umûm bir ifadenin mahsûs, âmm bir hükmün hass bir hüküm ya da bir mananın başka bir manaya dâhil olmasıdır. Hitap türleri çoktur. -Neshin olduğunu söyleyenler- bunun nesh olduğunu zannettiler, oysa değildir. Şüphesiz o -yani Kur'an- diğerlerine egemen olan, bizzat kendisini destekleyen bir kitaptır.”⁴²⁴

⁴²¹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 121.

⁴²² 2/Bakara, 106.

⁴²³ Bkz. *A.g.e.*, c. I, s. 121-125.

⁴²⁴ *A.g.e.*, a.y.

el-Hatîb, “Âlimlerden sayısı az olmayan bir topluluk, Kur’an’da nesh olduğunu söyleyenlerin aksine, Kur’an’daki neshin, hükmün yok edilmesi/kaldırılması anlamında bir nesh olmadığı görüşündedirler” der, ancak bu sayısı az olmayan topluluğun kimlerden oluştuğu konusunda herhangi bir açıklama yapmaması dikkat çekmektedir. Üstelik bu sayısı az olmayan topluluğun kullandığı delillere eserinde yer vermemiş olması da dikkat çekicidir.

Bunun ardından Abdulkerim el-Hatîb, birçok müfessirin, âyetlerde nesh bulma konusunda bir çaba gösterdiğini, oysa durumun böyle olmadığını, âyetlerde nesh değil bir geciktirme/tehir sözkonusu olduğunu söyler. Yani, her emrin, yerine getirilmesi gereken bir zaman, bu hükmü gerekli kılan bir sebebi vardır. Ardından bu sebebin intikaliyle başka bir hüküm ortaya çıkar. Dolayısıyla bu nesh değildir, çünkü neshin anlamı yok etmek/silinmektir.

Bu görüşünü desteklemek için şu âyetleri örnek olarak verir: *“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.”*⁴²⁵ *“Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) iki yüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah’ın izniyle (onlardan) iki bin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.”*⁴²⁶

el-Hatîb, bu iki âyet arasında herhangi bir çelişki veya değişiklik olmadığını, her hükmün kendisine özel, belirlenmiş bir sebepten kaynaklandığını söyler. İlk âyetin, sahip oldukları iman gücü ve yakîn (kesin inanç) kararlılığından bu hükme bağlı kalmaları durumunda müminlere bir hükmü farz kıldığını, dolayısıyla savaş meydanında kâfir olan düşmanlarıyla karşılaştıkları sırada düşmanlarından iki yüz kişiye karşı yirmi ve bin kişiye karşı yüz kişiyle karşı koymalarının farz olduğunu söyler. Ardından ikinci âyete geçer; müslümanların sayılarının artıp, kalplerine korku düşüp zaaf gösterdiklerinde, ilk âyette anılan İslam’a daha önce girmiş kimselerdeki üstün ahlâk, saflık ve bunun için acele etme yok olduğunda, Allah’ın onların üzerindeki

⁴²⁵ 8/Enfal, 65.

⁴²⁶ 8/Enfal, 66.

sorumluluğu hafiflettiğinden, sonuç olarak yüz kişinin iki yüz kişiden ve bin kişinin de iki bin kişiden kaçmamasını farz kıldığını söyler.⁴²⁷

Kurtûbî, âyetlerin tefsirinde şöyle der: “İbn Abbas’tan gelen rivayet bunun farz olduğunu gösteriyor. Sonra bunun müminlere ağır geldiği sabit olunca farz, bir kişinin iki kişi karşısında sebat etmesi yükümlülüğüne indirildi. Böylece müminlerin yükleri hafifletildi, yüz kişinin iki yüz kişi karşısında kaçmaması farz kılındı. Buna göre, yapılan bir hafifletmedir, nesih değildir ve bu anlayış güzeldir. Nitekim Kadı İbnü’t-Tayyib, ‘bir hüküm tamamen ortadan kaldırılmasa bile aslında veya niteliklerinde bir değiştirme yapılmasına da nesih denebilir; çünkü bu takdirde ikincisi, birincinin aynı değildir’ demiştir.”⁴²⁸

Süleyman Ateş, bu âyetler hakkında şunları söylemektedir: “Müfessirlerin çoğunluğuna göre 66’ncı âyet, 65’nci âyeti neshetmiştir. Neshi kabul etmeyen müfessir Ebu Müslim el-İsfahânî ise, birkaç delil ile bu âyetler arasında neshin bulunmadığını söylemiştir. Ona göre birinci âyette emir yoktur, bir durum bildirmektedir. Yüce Allah, sabreden yirmi mü’min olursa, bunların ikiyüz kâfiri yeneceğini söylüyor. İkinci âyette ise çoğunlukla bir cemâatin, kendilerinden on kat fazla bir cemaate dayanamayacağını bildirerek, mü’minler topluluğunun, en azından kendilerinden iki kat fazla bir topluluğu yeneceğini haber veriyor. Birinci âyet, sabreden mü’minlerin durumunu, ikinci âyet ise onlar kadar sabırlı olmayan mü’minlerin durumunu bildirmektedir. Bunlar arasında nesih, söz konusu değildir. Çünkü birinci âyetteki sabır va azim vasfını taşıyan küçük mü’minler topluluğu, her zaman büyük işler başarırlar. Ama bunlar azdır. Herkesi bunlarla bir tutmak doğru olmaz. İkinci âyet genel olarak bütün mü’minlerin durumunu belirtmektedir. Birinci âyet özel bir şartı, ikinci âyet ise genel şartı değerlendirmektedir. Râzî: “Eğer Ebu Müslim’den önce bu âyetler arasında nesih bulunduğu hakkında icma olmuşsa bir diyeceğimiz yok ama böyle bir icma olmamışsa Ebu Müslim’in sözü doğrudur” diyor.”⁴²⁹

⁴²⁷ *A.g.e.*, c. I, s. 125-126.

⁴²⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 45.

⁴²⁹ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., c. III, s. 532-533.

Dolayısıyla her iki âyet arasında nasih-mensûh ilişkisi yoktur. Birçok kimse, benzer ifadeler ve farklı gerekçelerle Enfal sûresi 65. âyetin, bir sonraki âyet ile neshedilmediği görüşündedir.⁴³⁰

el-Hatîb, içkinin ve faizin haram kılınması sırasında nazil olan ayetleri de nasih ve mensuh olarak değil, tedricî bir eğitimin aşamaları olarak açıklar. Neshi kabul edenlerin delillerinden biri olan “*Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*”⁴³¹ âyetinin tefsirinde de şunları söyler:

“Âyet-i kerimeye baktığımızda, öncelikle şunu sorarız: Kur’an-ı Kerim’de şart kelimesi geçtiğinde, bu şartın ve buna uygun olarak cevabının da gerçekleşmesi gerekir mi? Buna şöyle cevap verilir: Kur’an’da şartlı bir üslûp geçtiğinde, bu şartın gerçekleşmesi zorunlu bir hüküm değildir. Zorunlu hüküm ancak, şartın meydana gelmesi durumunda bu şartın meydana gelmesi ile ilişkili cevabın gerçekleşmesidir. Kur’an’da birçok yerde, şartlı üslûp ifadeleri geçer ki, bunların meydana gelmesi ve cevaplarının gerçekleşmesi kastedilmemiştir...”⁴³²

el-Hatîb, “Kur’an’da şartlı bir üslûp geçtiğinde, bu şartın gerçekleşmesi zorunlu bir hüküm değildir” ifadesiyle, hakikaten nesh konusuna farklı bir açıdan bakmıştır. Kur’an’da bu şekilde gerçekleşmesi beklenmeyen ve cevabı verilmeyen birçok şartlı üslûbun yer aldığını söyler. Görüşünü delillendirmek için şu âyetleri örnek olarak verirken, bu âyetlerdeki hiçbir şartın ve cevabının gerçekleşmediğini söyler:

“*Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah’ın yolundan saptırırlar.*”⁴³³

“*Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık).*”⁴³⁴

⁴³⁰ Cassas, Ebu Bekir er-Râzi, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I-V, (thk. Muhammed Sadık el-Kamhavî), Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut, 1405, c. IV, s. 257; Derveze, *a.g.e.*, c. VII, s. 86; Meraği, *a.g.e.*, c. X, s. 30-32; Kasımî, *a.g.e.*, c. V, s. 323-325. Bkz. Duman, Zeki, Kur’an’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri, *Bilimname*, XVII, 2009/2, s. 42-44; Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 111-114.

⁴³¹ 2/Bakara, 106.

⁴³² el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 127-128.

⁴³³ 6/En’am, 116.

⁴³⁴ 69/Hakka, 44-46.

“Şüphesiz sana da senden öncekilere de şöyle vahyolunmuştur ki: *Andolsun Allah’a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun!*”⁴³⁵

Bu âyetlerin ışığında, Bakara, 106. âyetteki şartın ve cevabın gerçekleşmemesinin, ibret ve ders veren farazî konulardan biri olabileceğini söyler.

“Burada sahip olduğumuz görüş, âyet-i kerimenin işaret ettiği neshin, gerçekleşmesinin zorunlu olmadığı, gerçekleşmesinin muhtemel bir durum olduğudur. Vakıa buna şahit olur veya olmaz. Eğer şahit olursa, bundan ders çıkarılır; aksi halde, ders çıkarılmaz... Âyetteki şart ve cevap gerçekleşseydi, bu hükme sahip olmazdık.”⁴³⁶

Âyet tek başına değil de, 105, 106 ve 107. âyetlerle birlikte tematik paragraf halinde, hatta 40. âyetten 122. âyete kadar bir pasaj halinde okunduğu zaman görülecektir ki, hep Ehl-i Kitaptan, onların; özellikle Yahudilerin Peygamber’e ve Kur’an’a itirazlarından, onlara verilen cevaplardan söz edilmektedir.⁴³⁷ Nesh veya unutmayı muhtevî önceki Kur’an pasajında zikri geçen âyet sözcüğünün, Kur’an’ın temel bir birimi -Kur’an âyeti- anlamını ifade etmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Burada kastedilen, âyet sözcüğünün alâmet, işaret manasına gelen sözlük anlamıdır. Çünkü söz konusu pasajda, önce göklerin ve yerin mülkünden söz edilmesi, ardından da Ehl-i Kitab’ın ve müşriklerin Hz. Peygamber’den istekte bulunmalarına değinilmiş olması, bizim bu anlayışımızı desteklemektedir.⁴³⁸

Zerkeşî de, âyetin tefsirinde Allah’ın ‘Kur’an âyeti’ ifadesini zikretmediği, çünkü Kur’an’ın kendisinden önceki kitapları nesh eden bir kitap olduğunu ve Kur’an’dan sonra nesh eden başka bir kitabın gelmeyeceğini söyler.⁴³⁹

Nesih konusunda tarihte cereyan eden tüm tartışmaları bir kenara koyup tarafsız olmaya çalışsak da, Ebu Zeyd’in şu görüşleri kanaatimizce sorgulanması gereken bir noktadır: “Âlimler, ister hükmü baki kalmış, isterse nesh edilmiş olsun, tilavetin neshi

⁴³⁵ 39/Zümer, 65.

⁴³⁶ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 127-128.

⁴³⁷ Duman, *a.g.m.*, s. 39. Âyette nesh olmadığına dair görüşler ve değerlendirmeler için bkz. Şimşek, *a.g.e.*, s. 99-103; Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 128-129; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 124; Gezgin, Ali Galip, Kur’an’da ‘Nesh Problemi’ne Eleştirel Bir Yaklaşım, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sayı: 1, 2001, ss. 49-67; Bakkal, Ali, Kur’an’da Mensuh Âyetlerin Sayısı, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Şanlıurfa, 1996, ss. 33-74.

⁴³⁸ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maraşlı), Kitabiyat, 2. baskı, Ankara, 2006, s. 151.

⁴³⁹ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 43.

veya metinlerin hazfedilişi olgusunun, Kur'an'ın metninin Levh-i Mahfuz'da ezelde mevcut olduğuna ilişkin daha önce işaret edilen düşüncelerini büsbütün çürütmeye yol açtığını tartışmamışlardır.”⁴⁴⁰

Müfessirimiz el-Hatîb, garip bir şekilde, Kur'an'da neshi inkâr ederken, Kur'an'daki herhangi bir hükmün sünnet ile neshedilmesini kabul eder. Hatta bu konuda kimi fakihlerin görüşlerini nakleder, İbn Hazm'ın görüşüne dayanır. el-Hatîb'e göre abdest ayetinde geçen ayaklar, baş'a ma'tuflu, mesh edilen bir uzuvdu fakat daha sonra bu, sünnet ile neshedildi. Bu konuda, Buhârî'de, Abdullah b. Amr b. Âs'tan rivayet edilen hadiste geçen, Rasûlullah'ın (sav) “(Yıkanmayan) topuklara yazıklar olsun” ifadesini kullanır. Ona göre önceleri hüküm, ayakların meshedilmesi yönünde idi. Fakat daha sonra sünnet ile bu hüküm ortadan kaldırılmış, neshedilmiştir.⁴⁴¹ Burada da, el-Hatîb'in tefsirinde sık sık gördüğümüz, kabul ettiği görüşe dayanak bulma çabasına rastlamaktayız. Biz burada, başka bir tartışma konusu olan sahih sünnetin Kur'an'ı nesh edip edemeyeceği meselesinden uzak duruyor, sadece el-Hatîb'in kendi içinde düştüğü çelişkiye dikkat çekiyoruz.

Sonuç olarak Abdulkerim el-Hatîb, neshin, Kur'an'ı, kendisinden önceki kitapları neshetmesi (hükmünü kaldırması) şeklindeki bir nesih anlayışını kabul ederken, Kur'an'da okunuşu ve hükmü kaldırılmış herhangi bir âyetin olmadığını, Allah'ın bir hikmeti ve rahmeti olarak kimi yerlerde bir tedricîlik uygulaması olduğunu ileri sürer. Neshi kabul eden müfessirler tarafından nasih veya mensuh olduğu söylenen âyetlerle ilgili yazdığı açıklamalarda, bu âyetlerin nasih veya mensuh olmadığını, ayetin arka planını da sunarak reddeder. Tefsirinin birçok yerinde, “Görüşümüz, Kur'an'da neshin olmadığı yönündedir” ifadesini kullanır.⁴⁴² Bu görüşünü ifade ederken, muhatabın da anlaması için yeri geldiğinde sorulardan oluşan ve düşündüren bir üslûp kullanmakta başarılı olmuştur.

⁴⁴⁰ Ebu Zeyd, *a.g.e.*, s. 168.

⁴⁴¹ Bkz. *a.g.e.*, c. III, s. 1042-1043.

⁴⁴² Bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 154, 211, 288; c. II, s. 718; c. III, s. 793; c. V, s. 670; c. VII, s. 362; c. IX, s. 1072; c. XI, s. 743; c. XIV, s. 836.

3.4. Muhkem ve Müteşabih

Muhkem, ‘kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir derecede açık olan, nazım ve te’lifi itibariyle herhangi bir ihtilafa yol açmayan ve tek bir anlama delâlet eden âyetler’dir.

Müteşabih ise, manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihte zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflere denir.⁴⁴³

el-Hatîb, ‘muhkem’ kavramını kendisinden önceki müfessirlerin kullandığı şekilde, kelimeye herhangi bir ek anlam vermeden kullandığından dolayı bunu incelemeyi gerekli görmüyoruz.

el-Hatîb, müteşabih kavramına ise şu anlamı verir:

“Müteşabih -daha önce dediğimiz gibi- bakışlardan uzak, hatta tahmin edilen veriler ve gaybı taşıma yoluyla doğru gibi görünen kapalı şeylerdir. Tevilde bulunanların yorumladığı gibi rüyalara ve karmaşık rüyalara benzer! Onlar hakkında gerçek sözü ancak gaybı bilen Allah bilir... İşte müteşabih budur.”⁴⁴⁴

Müteşabih hakkında böylesine bir genelleme yaptıktan sonra müteşabihinin sadece sûre başlarında yer alan huruf-u mukattaa harfleri olduğunu söyler. Kur’an okuyan kimsenin bu harfler karşısında şaşırıldığından, sadece birtakım sezilerde ve tahminlerde bulunduğu bahseder. Müfessirlerin bu âyetler hakkında yetmiş görüşü olduğunu, biraz daha geliştirilerek yüz hatta bin kadar görüşün elde edileceğini, ancak tüm bunların, kapalı bir sandık içindeki bir şeyi tahmin etmek gibi şahsî bir çaba olduğunu ifade eder.⁴⁴⁵

el-Hatîb, garip bir şekilde müteşabih âyetleri sadece huruf-u mukattaa harfleri olarak açıklar ve müteşabihler hakkındaki yorumları ‘gaybı taşıma’ olarak adlandırır.

⁴⁴³ Demirci, Muhsin, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 39. Muhkem ve müteşabihinin tarifi, âlimlerin görüşleri ve kısımları için bkz. Zerkeşi, *a.g.e.*, c. II, s. 68-78; Suyuti, *a.g.e.*, c. III, s. 3-5; Zerkani, *a.g.e.*, c. II, s. 270-286; Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi’l-Kur’an*, Daru’l-İlm li’l-Melâyîn, 24. baskı, byy., 2000, s. 281-289; Syamsuddin, Sahiron, Al-i İmran Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemat ve Müteşabihat’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi, (çev. Zülfikar Durmuş), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, 2002, sayı: 3, ss. 265-281.

⁴⁴⁴ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 402.

⁴⁴⁵ *A.g.e.*, c. II, s. 403.

Bu ithamda bulunurken, tarih boyunca müfessirlerin bu konuda niye çaba gösterdiklerini, hatta mukattaa harflerini dahi niçin tefsir etmeye kalkıştıklarını açıklayamaz. Ancak işin ilginç yanı, müteşabihleri huruf-u mukatta harfleri olarak açıklamasına ve bu harfler hakkındaki yorumları ‘gaybı taşlama’ olarak nitelendirmesine rağmen, el-Hatîb’in de zaman zaman bu harfleri tefsir etmeye kalkışmasıdır.⁴⁴⁶

Âlimlerin, ‘müteşabih âyetler’ ifadesi ile neyi kastettiklerine gelince: Rağîb el-İsfahanî, ‘kendisinden zahirî manası kastedilmeyen âyetler’⁴⁴⁷, İbn Kuteybe, ‘manası anlaşılamayacak derecede kapalı olan âyetler’⁴⁴⁸ olarak açıklar. İbn Teymiyye ve Şatîbî’ye göre mücmellerle birlikte mutlak ve âmm ifade eden âyetler de müteşabihin kapsamı içindedir.⁴⁴⁹ Başta Râzî, İbn Teymiyye, son dönem âlimlerinden Reşit Rıza ve İbn Âşur gibi âlimlere göre ise müteşabih, manası kapalı olan ve anlaşılması için incelemeye, araştırmaya ihtiyaç duyulan âyetlerdir.⁴⁵⁰ Bu konuda onlarca görüş vardır.⁴⁵¹

el-Hatîb’in savunduğu, müteşabihin sadece bazı sûrelerin başındaki huruf-u mukattaa harfleri olduğunu, İbn Abbas ileri sürmüştür.⁴⁵² Oysa Kûfe ekolü dışındaki âlimler, huruf-u mukattaayı müstakil bir âyet olarak kabul etmemişlerdir. Müteşabih âyetlerden kastın bu harfler olmadığına önemli bir gerekçesi de, kalplerinde hastalık

⁴⁴⁶ Bkz. *A.g.e.*, c. VIII, s. 777-778; c. X, s. 71; c. XIII, s. 16.

⁴⁴⁷ Rağîb, *a.g.e.*, s. 254.

⁴⁴⁸ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah, *Te’vilü Müşkilü'l-Kur’an*, (thk. İbrahim Şemsuddin), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 68.

⁴⁴⁹ Demirci, *a.g.e.*, s. 65.

⁴⁵⁰ Apa, Enver, “Müteşabih Âyetler” Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme, *AÜİFD*, c. XLIII, Ankara, 2002, sayı: 2, s. 157.

⁴⁵¹ “Muhkem ve müteşabih ayetlerin tespiti ile ilgili müfessirler, oldukça farklı düşünmüşlerdir. Mesela, “...öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (18/Kehf, 29) ayetini, bazı Mu'tezile imamları muhkem, bazı Ehl-i Sünnet imamları ise müteşâbih; “Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” (81/Tekvir, 29) ayetini ise, Mu'tezile imamları müteşâbih, Ehl-i Sünnet imamları muhkem olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle her mezhep sahibi, kendi görüşünü destekleyen ayetleri muhkem, diğer ayetleri ise müteşâbih kabul etmişlerdir. Bu konuda Fahreddin Razi, “mezhepler arasında muhkemin ne olduğu hususunda hiçbir zaman ittifak vaki olmamıştır ki zahir alınarak amel edilsin ve yine müteşâbih konusunda da ittifak hasıl olmamıştır ki mecazî tefsir ile te'vil edilsin.” demektedir. Hatta Mu'tezile imamları, muhkem ve müteşâbih âyetler konusunda kendi aralarında dahi ittifak edememişlerdir.” Güven, Mustafa, Kur'an'ın Anlaşılmasında Müteşabihat Problemi ve Te'vil, *Hikmet Yurdu*, yıl: 3, s. 5 (Ocak-Haziran 2010), s. 298-299.

⁴⁵² İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed, *Mecmuu'l-Fetava*, I-XXXV, (thk. Abdurrahman bin Muhammed bin Kasım), Mecmeu'l-Melik Fehd li't-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 1995, Medine, c. XVII, s. 420; Reşid Rıza, *a.g.e.*, c. III, s. 158.

olanların bu harflere değil, manasının anlaşılmasında zorluk bulunan diğer âyetlere sarılmış olmalarıdır.⁴⁵³

Konu hakkında Subhi es-Salih, bizim de katıldığımız şu açıklamada bulunur⁴⁵⁴:
“Rağib el-İsfahanî manasını anlama yönünden müteşâbihî üç kısma ayırır:

a) Manasına vukuf mümkün olmayan müteşâbih. Kıyametin ne zaman kopacağı ve âhir zamanda çıkacak dâbbe'nin ne zaman çıkacağı gibi.

b) İnsanın bazı vasıtalarla manasını bilebileceği müteşâbih. Garip lafızlarla muğlak hükümler gibi.

c) Yukarıdaki iki durum arasında olan, ancak ilimde rusûh sahiplerinin bilebileceği ve başkaları için manası kapalı olan müteşâbih. Rasûlullah'ın (sav) İbn Abbas için söylediği “Allah'ım, onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret.”⁴⁵⁵ sözünde işaret buyurduğu kısım budur.

Hiç şüphesiz Rağib'in bu sözünde ölçülülük ve itidal vardır: Allah'ın zatı ve sıfatlarının hakikatini ancak Allah bilir. Şu duada kastedilen budur: “Sen, kendini övdüğün gibisin. Seni gereği gibi övemem.” Gayb ilmi de, Allah'ın kendisine has kıldığı ilimdir. Nitekim âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: “O saatin (kıyametin) ilmi şüphesiz ki Allah'ın nezdindedir. Yağmuru (mukadder olan vakitte ve mahalde) O indirir, Rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Hiç kimse hangi yerde öleceğini bilmez. Şüphesiz Allah (her şeyi) bilendir. Her şeyden haberdardır.”⁴⁵⁶

Abdulkerim el-Hatîb, “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.*”⁴⁵⁷ âyetinin tefsirinde şunları söyler:

⁴⁵³ Apa, *a.g.m.*, s. 155-156.

⁴⁵⁴ Subhi Salih, *a.g.e.*, c. II, s. 282-283.

⁴⁵⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 7.

⁴⁵⁶ 31/Lokman, 14.

⁴⁵⁷ 3/Âl-i İmran, 7.

“Müfessir imamlar, bu âyette ihtilaf etmişler, bu âyetin birçok yerinde görüşleri birbirleriyle çatışmıştır... Örneğin müteşabih âyetler konusunda... Müteşabih nedir? Bunun müteşabih/benzeş olmasının delili nedir? Yine, “Kalplerinde eğrilik olanlar...” ile kastedilenler kimlerdir? Âyetteki vakf işareti, (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) üzerinde midir yoksa (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) ifadesine mi matuftur? Buradaki vav, atıf için mi yoksa isti’naf için midir?...⁴⁵⁸

el-Hatîb’in de işaret ettiği üzere, müfessirler, âyetteki vakfın nerede olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, vakfın, lafz-ı celâl üzerinde olması gerektiği, kimisi de, (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَتَّقُونَ آمَنًا بِهِ) ifadesi üzerinde olması gerektiği görüşündedirler.

Kaynakların belirttiğine göre Selef’in çoğunluğu, Ubeyy b. Ka’b ve Abdullah b. Mes’ud’un (ra) mütevatir kıraatlerini esas alarak vakf-ı lazımlı, lafz-ı celâl (Allah lafzı) üzerinde bulunması gerektiğini ileri sürmüşler ve “Ve’r-râsihune” ile başlayan cümleyi, cümle-i isti’nafiyeye (başlangıç cümlesi) kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre âyetin manası: “...müteşabihlerin te’vilini (hakikatini) ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ise, “biz iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır” derler” şeklindedir.⁴⁵⁹

İkinci görüş sahiplerine göre ise, vakıf, (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) ibaresindeki ‘ilim’ kelimesi üzerinde olmalıdır. Nitekim İbn Abbas, Dahhak ve Mücahid bu görüştedirler. Mücahid: “İlimde derinleşenler, ‘ona inandık’ derler. Eğer onların ‘inandık’ sözü dışında müteşabihleri bilmede bir payları olmasaydı, ilimde derinleşenlerin cahiller üzerinde herhangi bir üstünlükleri olmazdı” der.⁴⁶⁰ Nitekim müfessirlerin, müteşabihlerle karşı karşıya kaldıklarında, sadece ‘inandık’ demekle yetinmeyip, mukattaa harflerini dahi tefsir etmeye kalkışmaları bunu gösterir.

Yine Ebu’l-Hasen el-Eş’ari, âyette geçen (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَتَّقُونَ آمَنًا بِهِ) üzerinde durulması gerektiği görüşündedir. Böylece ilimde rasih olanlar, müteşabihin tevilini bilmiş oluyorlar. Ebu İshak eş-Şirazî bu görüşü açıklayarak onu destekler ve şöyle der: “(Kur’an’dan) Allah Teâlâ’nın ilmini sadece kendisine mahsus kıldığı bir şey yoktur. Aksine âlimleri o ilme vakıf kılmıştır. Çünkü Allah Teâlâ bunu âlimleri medh sadedinde

⁴⁵⁸ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 388-389.

⁴⁵⁹ Demirci, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine*, s. 45. Taberî, *a.g.e.*, c. VI, s. 201; Kurtubi, *a.g.e.*, c. IV, s. 16.

⁴⁶⁰ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 73.

söylemektedir. Şayet onun manasını bilmeyecek olsalar, avam tabakasına ortak olmuş olurlar.”⁴⁶¹

Daha sonra el-Hatîb, kendi sorduğu bu soruya cevap verir. Ona göre âyette geçen ‘ilimde derinleşenler’, Kur’an-ı Kerim’deki müteşabihi bilmezler. Bu yüzden o, âyetteki lafz-ı celâl üzerinde durmanın, vakf-ı lâzım (gerekli bir duruş) olduğunu söyler.

el-Hatîb, Tefsir ve Te’vil konusunda geçtiği üzere bazı âyetlerin gizli-kapalı olduğunu, bu sırları ve esrarları sadece Allah’ın kendisine bilgi verdiği bazı âlimlerin bilebileceğini iddia etmişti. Her iki konu beraber değerlendirildiğinde, el-Hatîb’in çelişkisi ortaya çıkmaktadır. O, te’vil’i bazı âlimlerin bilebileceğini söylerken, buradaki âyette lafz-ı celâl üzerinde durmanın vakf-ı lâzım olduğunu söyleyerek ilk iddiasını çürütmüş olmaktadır. Bu durumda, müteşabih âyetleri, ilimde derinleşmiş ya da derinleşmemiş olsun hiç kimse bilemez. Görüşlerinin temelini te’vil oluşturuyorsa müteşabih konusundaki düşünceleri, görüşlerinin temelini müteşabih konusundaki fikirleri oluşturuyorsa, te’vil konusundaki düşünceleri geçersiz olmaktadır. Nitekim dediğimizi doğrular şekilde, kendisi de şu sözlerle bunu itiraf eder:

“Buna göre biz, (وما يـُـعـَـلـَـمُ تـَـأـَـوِيـَـلُهُ إِلاَّ اللهُ) âyetindeki lafz-ı celâl üzerinde durmanın gerekli olduğu görüşündeyiz. Böylece bu müteşabihlerin te’vil bilgisi sadece Allah ile sınırlı olmaktadır. İlimde derinleşenlere gelince, bu müteşabihler konusunda onlarla cahiller aynıdır. Onun karşısında sadece teslimiyet gösterir ve sadece: “Ona inandık” derler.”⁴⁶²

el-Hatîb, ilim ile cehaleti aynı seviyede görmekle büyük bir yanlışla düşmüştür. Öte yandan, lafz-ı celâl üzerinde durmanın vakf-ı lâzım olduğu konusunda herhangi bir delile ya da kaynağa da dayanmaz, bu tür bir okuyuşu kıraat âlimlerinin ne kadar desteklediğini de aktarmaz.

Aynı âyetin tefsirini, *el-İ’caz fî Dirâsâti’s-Sâbikîn* adlı eserinde daha farklı yapar. Orada şöyle der:

“Burada müteşabihin anlamı, anlaşılması karmaşık hale gelmiş, kendisinden anlaşılacak olan anlam işaretlerinin silindiği şey değildir. Müteşabih ancak, birden fazla görüş ve bakış açısıyla yorumlanabilecek şeydir... Bu, tek bir

⁴⁶¹ Subhi Salih, *a.g.e.*, s. 282; Taberi, *a.g.e.*, c. VI, s. 203; Kurtubi, *a.g.e.*, c. IV, s. 16

⁴⁶² el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 406.

görüştten başkasıyla yorumlanamayan ve bakış açısı arasında mesafelerin birbirinden uzaklaşmadığı muhkemin zıttıdır...” Âyette, ince bir anlamı ortaya çıkaran, bir anda farkedilen, kendini gösteren bir düzen vardır. Âyette üzerinde ittifak edilmiş olan okuma, (وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) üzerinde durma, sonra okuyuşu, (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ... كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...) şeklinde devam ettirmektedir.⁴⁶³

İlginç olan, bu kadar kesin bir ifade kullanıyor olmasına rağmen el-Hatîb, bu okuyuşun geçerliliği konusunda herhangi bir delil vermez ya da aksi bir okuyuşta yani vakfın, (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)‘de gerçekleşmesine karşı bir cevap vermez. Üstelik burada, lafz-ı celâl üzerinde durmanın üzerinde ittifak edilmiş bir okuma olduğunu söyler ki, bunu destekleyen herhangi bir delil de yoktur. Oysa bu okuyuş üzerinde eğer ittifak olmuş olsaydı, bu konuda onlarca farklı görüş tefsirlerde yer almazdı.

Yine burada, ‘müteşabih ancak, birden fazla görüş ve bakış açısıyla yorumlanabilecek şeydir’ derken, başka bir yerde, sadece mukataa harflerini müteşabih âyetler olarak kabul eder.⁴⁶⁴ Oysa âlimler, müteşabihi, hakikî, izafî, lafzî, manevî, hem lafzî ve hem de manevî gibi birçok bölüme ayırmıştır.

el-Hatîb, aynı eserinde devamla şunları söyler: “Bu okuyuşa göre, âyetten anlaşılan, müteşabihin te’vilini/sonucunu sadece Allah’ın bileceğidir. Böylelikle insanların onun üzerinde düşünmeleri engellenmiş olur! Burada akla bir soru gelmektedir: Âyetlerde niçin böyle bir müteşabih vardır? Bunlar, etkisi olmayan/faaliyet dışı, okunan ve anlaşılmayan, Kur’an’da yokmuş gibi kabul edilen âyetler midir?... Bunların Kur’an’da bulunmasının hikmeti nedir? Bu âyetlerin, böyle bir sıfatla nitelenmelerine neden olan nedir? Yukarıda geçen soruya cevabı, bizzat âyetin kendisinde bulabilirsin: “Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir.” “Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler.” Dolayısıyla bu müteşabih -bu anlayışla- müminler ve kalplerinde eğrilik olanlar için bir imtihan konusudur... İman edenler ise: “Ona inandık; hepsi Rabbimiz

⁴⁶³ el-Hatîb, *el-İ’câz fî Dirâsâti’s-Sâbikîn*, s. 421-422.

⁴⁶⁴ el-Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’anî li’l-Kur’an*, c. II, s. 403.

tarafındandır” derler. Kalplerinde hastalık bulunanlar ise bu müteşabihlere uyar ve onları, hasta kalplerinin kabul ettiği şekilde yorumlarlar.⁴⁶⁵

Abdulkerim el-Hatîb, bu görüşünü destekler tarzda Şerif el-Murtaza'nın *el-Emâlî*; Abdulcebbar'ın *el-Muğnî* adlı eserlerinden; Zerkeşî'nin ve Rağîb el-İsfahanî'nin âyetle ilgili yaptığı tefsirden alıntılarda bulunur.

Âyetteki vakf konusunda İbn Âşûr şunları söyler: “er-Rasihûn” sözü, ism-i celâl'e matuftur. Bu atıfta, büyük bir şereflendirme vardır. Tıpkı

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾

“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler.”⁴⁶⁶ âyetinde olduğu gibi. İbn Abbas, Mücahid, Rebi' b. Süleyman, Kasım b. Muhammed, Şafîi, İbn Fûrek, Şeyh Ahmed el-Kurtûbî ve İbn Atiyye bu görüştedirler. Buna göre Kur'an'da, Allah'ın sadece kendi ilmine ayırdığı herhangi bir şey yoktur. Allah'ın, ilimde derinleşmiş olan kimselere bir fazilet ihsan etmesi de bunu destekler. Onları, ilimde derinleşmiş olmakla nitelemiş, onların, müteşabihleri anlama konusunda bir ayrıcalıklarının olmasına izin vermiştir. Çünkü muhkemi anlamada, sözü anlayan herkes eşit olabilir. İmamı'l-Harameyn'den rivayet edildiğine göre İbn Abbas, bu âyet konusunda, “Ben de, bu âyetin te'vilini bilenlerdenim” demiştir.⁴⁶⁷

Kurtûbî de şöyle der: “Yüce Allah'ın: “İlimde derinleşmiş olanlar” buyruğu üzerinde vakıf yapmak ile ilgili olarak hocamız Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Ömer: “Doğrusu da budur” demiştir. Çünkü onların “ilimde derinleşmiş olanlar” diye adlandırılmaları, Arap dilini anlayan herkesin bilmekte müsavi olduğu muhkemden daha fazlasını bilmelerini gerektirmektedir. Eğer onlar herkesin bildiğinden başka bir şey bilmiyor iseler onların derinlikleri nerede kalır? Fakat müteşâbih de türlü türlüdür. Kimisi hiçbir şekilde bilinemez. Ruhun durumu, Allah Teâlâ'nın gaybın bilgisini yalnızca kendisine ayırdığı kıyamet saatinin kopması gibi. Bu gibi şeylerin bilgisi İbn Abbas'a da başkasına da verilmemiştir. İşte ileri gelen ilim adamları arasında: İlimde derinleşmiş olanlar müteşâbihi bilmezler, diyenlerin bu sözden kastettikleri bu tür müteşâbihtir. Dinde bazı şekillere ve Arap dilinde birtakım anlatım üslûplarına göre

⁴⁶⁵ el-Hatîb, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, s. 421-422.

⁴⁶⁶ 3/Âl-i İmran, 18.

⁴⁶⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c. III, s. 164- 165.

yorumlanması mümkün olan sözlere gelince, bunlar te'vil edilir ve doğru te'vili bilinebilir. Bununla olabilecek doğru olmayan birtakım te'vil ihtimalleri de izale edilebilir.”⁴⁶⁸

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: “Selef, durağın lafz-ı celâl üzerinde olduğunu söylerken, âyette sözkonusu edilen te'vil lafzını ‘mana ve tefsir’ anlamına almıyorlardı, ‘işlerin âkıbet ve neticesi’ anlamında anlıyorlardı. Buna göre de durak nerede olursa olsun, müteşâbihlerin anlaşılıp anlaşılmadığı meselesini etkilememektedir. Ayrıca gerek İbn Abbas’tan ve gerek İbn Mes’ud’dan rivayet edilen ve kendilerinin, Kur’an’ın bütün âyetlerinin mana ve tefsirini bildiklerini ifade eden nakiller, müteşâbihlerin de manasının insanlar tarafından bilineceğini ortaya koymaktadır.”⁴⁶⁹

el-Hatîb, müteşâbihin Kur’an’da niçin yer aldığına cevap verirken, Araplar arasında, biri herkes tarafından anlaşılın, kısa ve öz; diğeri, çeşitli mecaz, kinaye ve işaretlerden oluşan bir anlatım tarzının olduğundan bahseder. Sonra da şu açıklamada bulunur:

“Eğer Kur’an’ın tamamı, dinleyen hiç kimseye kapalı gelmeyecek şekilde açık ve muhkem olarak indirilseydi, müşrikler onun hakkında iddialarda bulunur ve: “Niçin bizim hoşlandığımız bir ifade ve tabiatımıza uygun bir güzellikte inmiyor?” derlerdi. Bir başka durum da, ilim ehlinin, müteşâbih olan hususları muhkem olan âyetlere arzetmesi ve böylelikle düşüncelerinin genişlemesi, onu araştırmadaki dikkatlerinin ve özenlerinin ön plana çıkmasıdır. Eğer Allah, Kur’an’ın tamamını muhkem âyetler olarak indirseydi, bu konuda âlim ve câhil eşit olurdu... Diğeri bir durum da, eğer yüce Allah, Kitab’ı, bir şeyler çıkarmaya ya da bir âlimin bakmasına ihtiyaç duymayacak şekilde indirseydi, âlim ve cahil o konuda eşit olurdu. Bu da onları, âyetlerin anlamları üzerinde düşünmeye ve onlara yönelmeyi terketmelerine neden olurdu. Çünkü âyetlerin zahiri dışında batinında herhangi bir şey olmasından dolayı ümitlerini keserlerdi...”⁴⁷⁰

Görüldüğü üzere el-Hatîb’in müteşâbihler konusundaki düşünceleri, tefsirinde ve *el-İ'caz fî Dirâsâti's-Sâbikîn* adlı eserinde farklılıklar göstermektedir.

⁴⁶⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, c. IV, s. 18.

⁴⁶⁹ Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 45.

⁴⁷⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, s. 430-431.

el-Hatîb'in, bir taraftan Kur'an'daki müteşabihleri sadece Allah'ın bilebileceği ve diğer taraftan da müteşabihler konusunda âlim ile cahilin eşit olmayacağı, çaba göstermeleri durumunda âlimlerin müteşabihleri anlayabileceği konusundaki sözleri, bize bu konuda oturmuş bir düşünce yapısının olmadığı izlenimini vermektedir. el-Hatîb'in tefsiri 1970 yılında, *el-Î'caz fî Dirâsâti's-Sâbikîn* adlı eseri ise 1974 yılında basılmıştır. Bu da bize, müteşabih konusundaki düşüncelerinin daha sonra olgunlaştığı ya da değiştiği izlenimini vermektedir.

3.5. Huruf-u Mukataa

Bazı sûrelerin başında bazen basit, bazen de birkaç harfin birleşmesinden meydana gelmiş rumuzlar bulunmaktadır. Bu kesik kesik olan harflere "Hurûf-u Mukatta'a" denir. Bu harfler, Kur'an-ı Kerim'in 29 sûresinin başında bulunup, bunların 27'si Mekkî, 2'si ise Medenî'dir.⁴⁷¹

Müfessirler arasında, huruf-u mukataa harfleri hakkında çok farklı görüşler vardır. Kimi müfessirler, bu harflerle Esma-i Hüsnâ'nın temsil edildiğini söylerken, kimileri de bu harflerle sûrelerin arasının ayrıldığını, başına geldiği sûrenin bir özeti olduğunu ya da bu harflerin, Kur'an'ın sihir ya da büyü olmadığını bir kanıtı olduğunu vs. söylemişlerdir. Özellikle rivayet tarzıyla yazılmış tefsir kitaplarında, huruf-u mukataa harfleri hakkında, herhangi bir kaynağı olmayan birçok görüş nakledilmiştir.⁴⁷² Hatta Abdülkerim el-Hatîb, huruf-u mukataa harfleri hakkında müfessirlerin kırk farklı görüşe sahip olduğunu söyler.⁴⁷³

Başta müfessirler olmak üzere İslâm âlimleri, hurûf-u mukattaa'nın tefsiri meselesinde iki ana görüş ileri sürmüşlerdir.

I. Selef Âlimlerinin Görüşü: Daha çok Selef âlimlerinden meydana gelen gruba göre hurûf-u mukattaa, te'vilini yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbih âyetlerden olup, bu harfler üzerinde yorum yapmak mümkün değildir. Bu âlimler; söz konusu harflerin indirilişinde Allah'ın mutlaka hikmetinin bulunduğunu, ancak insanların idrakinin bu hikmeti kavrayamayacağını söylemekle yetinmişlerdir.

⁴⁷¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 134-135.

⁴⁷² Geniş bilgi için bkz. Zerkeşi, *a.g.e.*, c. I, s. 164-181; Zerkani, *a.g.e.*, c. I, s. 234-236; Turgut, *a.g.e.*, s. 156-157; Demirci, *a.g.e.*, s. 69-70; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 142-148; Subhi Salih, *a.g.e.*, s. 234-246; Duman, M. Zeki-Altundağ, Mustafa, "Huruf-ı Mukatta'a" md. *DİA*, c. XVIII, s. 401-408.

⁴⁷³ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. I, s. 23.

Kur'an-ı Kerim'in temel gayesi insanları hidâyete ulaştırmak olup, bütün âyetler içinde çok küçük bir yer tutan hurûf-u mukattaanın anlamının bilinmemesi, Kur'ân'ın bu fonksiyonunu hiçbir şekilde zedelemes. Manası bilinmeyen bazı kelimelerin Kur'an'da yer alması, kişinin kulluk samimiyetini ölçme ve Allah'a teslimiyetini sağlama amacı da taşır.

H. Ebu Bekir, "Her kitabın bir sırrı vardır, Allah'ın Kur'an'daki sırrı da evâili's-suverdir" demiştir. H. Ali ise şöyle der: "Her kitap için bir zübde/öz vardır. Bu kitabın zübdesi de mukattaa harfleridir."

İbn Mes'ûd ve Hülefâ-yı Râşidîn'den şu haber nakledilir: "Bu harfler gizli bir ilim ve kapalı bir sırdır. Allah onları bilmeyi kendine mahsus kılmıştır."⁴⁷⁴ Razi ve İbn Teymiye bu görüştedir.

II. Halef Âlimlerinin Görüşü: Bu âlimler, müteşâbih âyetlerin ve dolayısıyla hurûf-u mukattaanın manalarını araştırmanın gerekli olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre, apaçık bir Arapça ile nazil olan, insanları üzerinde düşünmeye davet eden, her şeyi açıklayan ve hidayet rehberi olan Kur'an'da anlaşılmayan sözlerin bulunması onun bu özellikleriyle bağdaşmaz.

Halefin görüşü, Allah'ın muhatapları için anlamı olmayan şeyleri inzal etmesinin uygun olmadığı, dolayısıyla bu harflerin bir manasının olduğudur. Bu harflerin, Allah'ın isim ve sıfatlarına işaret ettiği, Allah'ın bu harflerle yemin ettiği; harflerin, başında buldukları sûrelerin isimleri oldukları ya da inanmayanların dikkatini çekmek için konuldukları vs. gibi görüşler vardır.⁴⁷⁵ Zemahşerî, Beydavî, İbn Teymiye ve el-Mizzî bu görüşü benimsemişlerdir.⁴⁷⁶

Abdulkerim el-Hatîb, huruf-u mukataa konusunda sabit bir duruş sergilemez. Kimi zaman bu harfler hakkında yorumda bulunup halefin görüşünü sahiplenirken, kimi zaman da bu harflerin te'vil edilmesinin doğru olmadığını savunarak selefî görüşünü sahiplenir. Mukataa harfleri ile başlayan sûrelerin tefsirini yaparken, önceki sûrenin son âyeti ile veya önceki sûre ile bir bağ kurmaya kalkışır. Örneğin Taha sûresinin

⁴⁷⁴ Subhi Sâlih, *a.g.e.*, s. 236.

⁴⁷⁵ Bu görüşe sahip olanların düşünceleri için bkz. Akgül, Muhittin, Mukattaa Harfleri ve Kur'an İcazındaki Yeri, *SÜİFD*, Sayı: 14, Sakarya, 2006, s. 49-65.

⁴⁷⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 143-148.

tefsirinde, Tâ-Hâ harfleri hakkında birkaç rivayet zikrettikten sonra kendi görüşünü şu sözlerle ifade eder:

“Bize göre ‘Tâ-Hâ’ iki harftir. Tâ ve Ha. Sûre, *يس، حم* gibi bu iki harfle başlamıştır... Burada belki de bu iki harfle ilgili en yakın anlam, bu iki harfin kolaylık ve açıklık içerip, Arap dilinde telaffuzunun zor olmadığını ortaya koymaktır... Dolayısıyla o, anlama ve hatırlamada kolaydır. Açıklık, kolaylık, telaffuzda ‘ta’ ve ‘ha’ harfleri gibi...”⁴⁷⁷

“Bu harflerle başlayan sûrelerin, Kur’an-ı Kerim konusuna işaret ettiğini söylemiştik. Kur’an, Arapça sözlüklerin içerdiği, Arap dilini oluşturan kelimeleri ve ifadeleri oluşturan bu harflerdendir... Bu mukataa harfler mübtada, ardından gelen ise haberdir.”⁴⁷⁸

Daha önce, el-Hatîb’in, mütebaşiî âyetleri huruf-u mukattaa harfleri olarak açıkladığını⁴⁷⁹ ve bu mütebaşiî sadece ‘basiret sahiplerinin bilebileceği’ şeklindeki yorumunu okumuştuk.⁴⁸⁰ Burada o da, eleştirmiş olduğu konuma düşer ve huruf-u mukattaa hakkında açıklama yapmaya kalkışır.

Şûra sûresinin ilk âyetinde geçen huruf-u mukattanın tefsirinde ise şunları söyler:

“...Buna dikkatli bir şekilde bakıldığında, Arapça bir kelimenin, tek bir harf üzere inşa edildiği görülür. Örneğin (ق) harfi, (وقى)’dan emir fiildir. Ya da iki harfli (قل), (قال)’den emir fiildir ya da üç harfli (قرأ وسجد) veya dört harfli (بعشر), (زلزل) veya beş harfli (تلعثم)... Buna göre, bu mukatta harflerine, özel anlamları olan, Hz. Peygamber’den (sav) başkasının bilmediği ve bu bakış tarzına, ilimde derinleşmiş bazı müminlerin de ortaklık ettiği birer fiil veya isim olarak bakılabilir...”

Bu bakışta, bu harflerin kendi varlıklarında bulunan birçok sırlar ve bilgiler ortaya çıkar... Bunlar, sırlar ve bilgilerden oluşan, kapalı hazine sandıklarına benzer. Hz. Peygamber (sav), onlardan dilediğini alırken, sadece Allah’a yakın salih kullardan basiret sahibi olanlara onlardan bir şeyler alması için

⁴⁷⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VIII, s. 777-778.

⁴⁷⁸ *A.g.e.*, c. X, s. 71.

⁴⁷⁹ Bkz. *A.g.e.*, c. VIII, s. 777-778; c. X, s. 71; c. XIII, s. 16.

⁴⁸⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 399.

izin verilir. Sonra bu harfler, buna ehil olmayan kimselere karşı sırlarını kapatmış olarak varlığını korur...⁴⁸¹

el-Hatîb, huruf-u mukattanın sırlar barındırdığı ve bu sırlara sadece Allah'a yakın salih kulların vakıf olacağı iddiasında bulunurken, maalesef bu konuda herhangi bir delil ortaya koyamadığı gibi tarihten herhangi bir örnek de veremez. Üstelik 'Allah'a yakın salih kullardan basiret sahipleri' ifadesiyle kastettiği kimlerdir, bu da anlaşılamamaktadır.

Nitekim Zuhuf sûresinin ilk âyetinde yer alan huruf-u mukattanın tefsirinde de benzer bir iddiada bulunarak, bu harflerin Hz. Peygamber'in (sav) bildiği bir işaret ve remiz olduğunu, bu harfleri sadece O'nun ve ümmeti içinde ilimde derinleşenlerin bildiğini söyler.⁴⁸²

Yasin sûresinin tefsirinde ise, Yasin'in te'vili hakkında ihtilaf edildiğini, bir rivayete göre Yasin'in, Hz. Peygamber'in (sav) adı olduğunu söylendiğini aktarır ve ardından şöyle der: "Ancak biz, onun, te'vilini sadece Allah ve ilimde derinleşenlerin bildiği müteşabih âyetlerden olduğunu söyleriz."⁴⁸³

Daha önceki alıntılarda huruf-u mukatta bilgisinin Hz. Peygamber (sav) ve salih kulların bilebileceği bir şey olduğunu iddia ederken, yukarda gördüğümüz gibi bu sefer bu bilgiyi Hz. Peygamber (sav) ve ilimde derinleşmiş olanların bildiğini iddia eder.

Huruf-u mukatta ile başlayan Duhan, Lokman, Secde, Yâsîn, Sâd, Mü'min gibi sûrelerde bu konuda tekrar bilgi vermez.

el-Hatîb, mukataa harfleri hakkında farklı görüşler taşır. Mukataa harflerinin müteşabih âyetlerden olduğunu, meydan okuma anlamı taşıdığını⁴⁸⁴, tek bir harf olarak sûre başında bulunan harflerin, Allah'ın isimlerinden veya sıfatlarından biri olduğunu söyler.⁴⁸⁵ Kimi zaman huruf-u mukatta bilgisinin Hz. Peygamber (sav) ve salih kullara ait olduğunu, kimi zaman da Hz. Peygamber (sav) ve ilimde derinleşmiş olanlara ait olduğunu söyler⁴⁸⁶, bazen kendisini de bu sınıftan kabul ederek harfler hakkında

⁴⁸¹ *A.g.e.*, c. XIII, s. 16.

⁴⁸² *A.g.e.*, c. XIII, s. 103.

⁴⁸³ *A.g.e.*, c. XI, s. 905.

⁴⁸⁴ Bkz. *A.g.e.*, c. X, s. 70-72.

⁴⁸⁵ Bkz. *A.g.e.*, c. XII, s. 1046-1047.

⁴⁸⁶ Bkz. *A.g.e.*, c. XI, s. 905; c. XIII, s. 16, 103.

açıklamada bulunur. Huruf-u mukatta harfleri hakkındaki tüm görüşleri ele alındığında, el-Hatîb'in konu hakkında net bir görüşünün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

3.6. Kur'an Kıssaları ve Kur'an'daki Kıssa Tekrarları

Sözlükte bir kimsenin izini sürmek, ardınca gitmek, saç makasla kesmek, göğsün üst kısmı, haber, bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek gibi manalara gelen kıssa kelimesi bir kimse yahut bir şeye ait hadiselerin adım adım, nokta nokta takip edilerek anlatılmasını ifade eder.⁴⁸⁷

Kıssa hakkındaki en güzel tanımlardan biri şöyledir: “Kur'an'ın değişik sûrelerinde yer alan ve tahminen yarısını oluşturan, önceki bazı ümmetlerin bâtil yaşantılarıyla, onların bu durumunu Allah'ın istediği doğrultuda düzeltmeye çalışan davetçiler ve kavimlerinin isimleri başta olmak üzere Peygamber olmayan bazı zatların da hayatlarını anlatan; mucizelerle desteklenen elçilere karşı çıkanların feci sonlarını açıklayan, en önemlisi teselli ve ibret için anlatıldığı ifade edilen bölümlere “Kur'an Kıssaları” denir.”⁴⁸⁸

Kıssanın ıstılahî anlamını el-Hatîb şu şekilde yapar: “Kur'an kıssaları, hayalden herhangi bir şeyin karışmadığı, vuku bulmayan şeylerin girmediği, değişmeyen mutlak hakikatler üzerine bina edilmiş, başka kıssalarda bulunmayan bir tarzda muhatabı yönlendirme ve teşvik etme unsurlarını barındıran tarihî haberler ve olaylardır.”⁴⁸⁹

Kıssaların Kur'an genelinde ne kadar yer tuttuğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Taberî'ye göre Kur'an'ın üçte biri, Reşid Rıza'ya göre Kur'an'ın dörtte üçü, İdris Şengül'e göre Kur'an'ın yarısı, Mehmet Nuri Güler'e göre ise, kıssalarla alakalı âyetlerin sayısı 1651'dir ve bu yaklaşık olarak Kur'an'ın dörtte birine tekabül etmektedir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Şengül, İdris, “Kıssa” md., *DİA*, c. 25, s. 498; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. VII, s. 73; Cevherî, *a.g.e.*, c. III, s. 1051; Rağîb, *a.g.e.*, s. 671-672; Razi, Muhammed bin Ebi Bekr, *Muhtaru's-Sihah*, (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), 5. baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999, s. 254; Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir, 1994, s. 43-45; Halidî, Salah Abdulfettah, *Kur'an Öyküleri*, I-III, (çev. İbrahim Sarmış), 2. baskı, Esra Yay., Konya, 2005, c. I, s. 16-17.

⁴⁸⁸ Acar, Abdullah, “Bir İçtihat Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2007, (ss. 97-152), s. 103

⁴⁸⁹ Abdulkерim Yunus el-Hatîb, *el-Kasasul-Kur'anî fi Mantûkihi ve Mefhûmih*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, s. 49.

⁴⁹⁰ Yazıcı, Ahmet, Süleyman Ateş'in Görüşleri Bağlamında Kur'an Kıssaları, *İslamî Araştırmalar*, Ankara, 2011, sayı: 22 (2), s. 106.

İlâhi rahmetin sonucu olarak insanların hidayeti ve irşadı için Allah tarafından görevlendirilen Peygamberlerin hayatını konu alan Kur'an kıssaları, peygamberlerin irşad ve davet faaliyetleri, Allah'tan aldıkları hidayet düsturları ve kanunlarını insanlara tebliğ keyfiyeti, bu tebliğe karşı insanların müsbet ve menfî olarak takındığı tavırlar ve imanla küfür arasında geçen bitmeyen mücadelenin kısa ve özlü tarihinden ibarettir.⁴⁹¹

el-Hatîb, Kur'an kıssaları hakkında ilmî bir yaklaşımla yazdığı *el-Kasasu'l-Kur'anî fi Mantûkihi ve Mefhûmih* (Kahire, 1964) adlı müstakil bir esere de sahiptir.⁴⁹² Tefsirinde 'kıssa' konusunda uzun uzun bahiste bulunmaktan kaçınır, bu konuda bazen eserine telmihte bulunur.⁴⁹³

Ona göre Kur'an kıssaları, değişmeyen mutlak hakikatler üzerine bina edildiği gibi, edebî kıssalarda dahi görülmeyen şekilde muhatabı yönlendirme ve teşvik unsurlarını da ihtiva etmiştir.⁴⁹⁴ Oysa kendisini bazen İslam'da müctehid, bazen de edebiyatta müceddid olarak gören günümüzün bazı araştırmacılarının, 'Kasas' kelimesini, tarihte yaşamış, mazide kalmış insanların hayatı ile ilgili zikredilen şeylere işaret eden bir isim olarak kullandığından dolayı aldandıklarını söyler.⁴⁹⁵

el-Hatîb, Kur'an kıssalarını tefsir ederken, o kıssadan çıkarılan dersler ve ibretler üzerinde yoğunlaşır, kıssaların bu amacı taşıdığını dile getirir.⁴⁹⁶ Kıssadaki olayları ve kıssanın konusunu, kendi yaşadığı dönemin şartlarıyla ilişkilendirir. Bu, onun tefsirinde açıkça görülür. Kıssadan çıkarılan dersler ve ibretlere önem verdiği kadar kıssada geçen karakterlere önem vermez.

Kur'an kıssalarını tefsir ederken öne çıkan diğer bir yönü de, onun, kıssaya ait yönlendirme hedefi üzerinde yoğunlaşması, Kur'an kıssalarında geçen olayları, insanın yaşadığı siyasî hayatla ilişkilendirmesidir. Çünkü ona göre bu kıssalar, hayatın tüm yönlerini tedavi eden metinlerdir.

Kur'an kıssalarının bir hayal, vehim ya da Arapların anlatageldiği bir efsane değil, gerçekten meydana geldiğini söyler. Bu konuda, tefsirinin birçok yerinde, Kur'an

⁴⁹¹ Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 17.

⁴⁹² Şengül, "Kıssa" md., *DİA*, c. XXV, s. 501.

⁴⁹³ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. III, s. 897; c. VIII, s. 590; c. X, s. 96, 134.

⁴⁹⁴ el-Hatîb, *el-Kasasu'l-Kur'anî fi Mantûkihi ve Mefhûmih*, s. 49.

⁴⁹⁵ *A.g.e.*, s. 11.

⁴⁹⁶ Bkz. el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, c. IV, s. 162; c. V, s. 445, 447; c. VI, s. 1129; c. IX, s. 962.

kıssalarının ibret ve ders vermek amacıyla Kur'an'da yer aldığını iddia edenlere cevaplar verir.

Örneğin “Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; “Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!” dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. “Bir gün yahut daha az” dedi. Allah ona: Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi.”⁴⁹⁷ âyetinin tefsirinde şunları söyler:

“Burada kimi sorular öne çıkar. İlk olarak: Bu olay gerçekleşmiş midir yoksa ibret ve nasihat amacıyla verilmiş bir örnek midir? Biz, Kur'an'daki tüm kıssaların ve mesellerin, bu kıssa ve mesellerde geçen karakterlerin ve olayların, kendisinde şüphe olmayan bir gerçek olduğunu söylüyoruz. Biz insanlar, hayal ve vehimlere sığındığımızda bunlardan çeşitli kıssalar üretebiliriz. Gerçekler âciz kaldığında, düşündüğümüz ve olmasını umduğumuz şeylerle bu olayı destekleriz. Oysa yüce Allah'ın kudretini hiçbir şey âciz bırakamaz... O bir şey dilediğinde, herhangi bir eksik veya gecikme olmaksızın dilediği olur. Allah'ın iradesine hiçbir vehim karışamaz. Hiçbir hayal onu kuşatamaz. Hiçbir ümit, ona dâhil olamaz... Yüce Allah, tüm bunlardan münezzehdir.”⁴⁹⁸

el-Hatîb, Kur'an'daki tekrarlar konusunda İmam Bakıllanî'nin görüşünü aktarır. Bakıllanî, Kur'an kıssalarındaki tekrarın, Arapların bunun gibi bir Kur'an'ı getirmekten âciz olduklarını göstermek için geldiğini söyler.⁴⁹⁹ Yine, Zerkeşî'nin, *el-Burhan*'da geçen görüşünü de kabul eder ki, bu görüş, Kur'an'ın, her bir kıssayı tekrar ettiğinde, bu kıssanın önceki veya sonraki kıssada yer almayan yeni bir şekilde aktarıldığıdır. el-

⁴⁹⁷ 2/Bakara, 259.

⁴⁹⁸ *A.g.e.*, c. 2, s. 328.

⁴⁹⁹ Bakıllanî, Ebu Bekr Muhammed, *I'cazu'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), 5. baskı, Daru'l-Meârif, Mısır, 1997, s. 61.

Hatîb, Kur'an kıssalarındaki tekrarı, birbirini tamamlayan ve böylelikle resmedilmiş, tam bir sahneyi ortaya koyan parçalar olarak kabul eder.⁵⁰⁰

el-Hatîb, Kur'an kıssalarının tekrar olduğunu iddia edenleri, Arap belâğatının tadını alamamış, bu dilin sırlarına vâkîf olamamış kimseler olarak niteler. Kur'an'da tekrar gibi gözüken kıssaların birbirini tamamladığını, dikkat edildiğinde farklı bilgiler ve sırlar içerdiğini söyler.⁵⁰¹

el-Hatîb, Kur'an'ın, olayları sunumunda, gerçekte olduğu gibi nakletmediğini söyleyenlerin görüşünü de aktarır. Bazı araştırmacıların, Kur'an kıssalarının, edebî birer kıssa olduğu iddialarına cevap verir ve şöyle der:

“Doğal olarak Kur'an kıssaları, geçmişten bir sahne naklettiğinde, uzaktan veya yakından ona karıştırılmış şeyleri aktarmaz. Ortaya konulması durumunda, içerdiği olay ve konudan dolayı kendisinden ders alınacak şekilde aktarır.”⁵⁰²

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an kıssalarının bir hayal, vehim ve Arapların bildiği, aslında gerçekleşmemiş efsane ve anlatılar dizisi olduğu görüşüne karşı çıkar. Kur'an kıssalarının gerçekliğini savunurken, kıssalar hakkında klasik düşünceden farklı görüşler ileri sürenlere cevaplar verir. Kur'an kıssalarının birer hayal, vehim ve gerçekleşmemiş olaylar zinciri olduğunu söyleyen Taha Hüseyin'e ve Muhammed Ahmed Halefullah'ın, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'an* adlı kitabında ifade ettiği görüşlere cevaplar verir.⁵⁰³

“Kur'an Kıssaları, hayalden herhangi bir şeyin karışmadığı, vuku bulmayan şeylerin girmediği, değişmeyen mutlak hakikatler üzerine bina edilmiş, başka kıssalarda bulunmayan bir tarzda muhatabı yönlendirme ve teşvik etme unsurlarını barındıran tarihi haberler ve olaylardır.”⁵⁰⁴

diyerek, Kur'an kıssaları hakkındaki görüşlerini özetler. Şimdi, kıssalar konusunda el-Hatîb'e ait iki örneği inceleyebiliriz.

⁵⁰⁰ Bkz. *A.g.e.*, c. I, s. 98-100.

⁵⁰¹ *A.g.e.*, c. I, s. 96-108.

⁵⁰² *A.g.e.*, c. 1, s. 102-105.

⁵⁰³ Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 4. baskı, Beyrut, 1999. Eser, Türkçe'ye Şaban Karataş tarafından *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (Ankara Okulu, 2002) adıyla çevrilmiştir.

⁵⁰⁴ el-Hatîb, *el-Kasasu'l-Kur'ânî fi Mantûkihi ve Mefhûmihi*, s. 49.

3.6.1. Zülkarneyn Hakkında Görüşü

Zülkarneyn, zû ve karneyn kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Zû, ‘sahip’ anlamına gelirken, karn ise, ‘boynuz, perçem, kâkül, asır, aynı yüzyılda yaşamış topluluk, nesil, tepe, güneş’ gibi anlamlara gelir.⁵⁰⁵ Zülkarneyn, iki ‘karn’ sahibi anlamına gelmektedir ki, burada karn’ın ifade ettiği anlam hakkında ihtilaf edilmiştir. İki karn/boynuzdan kastın, güç, nüfuz, saltanat olduğu iddia edildiği gibi, kimileri de güneşin doğduğu ve battığı yere ulaşmış olmasından veya iki çağ sahibi (bir çağı kapayıp yeni bir çağı açan kimse) olmasından dolayı bu ünvanın verildiği düşüncesindedirler.⁵⁰⁶

Mekke döneminde yahudilerin veya daha kuvvetli bir ihtimalle yahudilerin yönlendirmesiyle Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber’i imtihan etmek maksadıyla sordukları üç sorudan birine cevap mahiyetinde nâzil olan Kehf sûresinin 83-98. âyetlerindeki kıssada üç defa geçen Zülkarneyn kelimesinin bir özel isim mi yoksa lakap mı olduğu açık değilse de, hâkim görüş lakap olduğu yönündedir. Gerek Arap dilinde lakap ve sığata delâlet eden “zülcenâhayn, zülyedeyn” gibi kelimelerin bulunması gerekse Kur’an’da Hz. Yûnus’tan “zennûn/zünnûn” diye söz edilmesi⁵⁰⁷ Zülkarneyn’in özel isimden ziyade lakap olabileceğini düşündürmektedir; fakat bu lakabın ne mânaya geldiği de açık değildir.⁵⁰⁸

Zülkarneyn olduğu iddia edilenler, Makedonyalı Büyük İskender, İskender-i Evvel, Pers Kralı Keykubat, Pers Kralı Kuruş, Tubba’ el-Himyerî, Şhin Huvankti, Naram-Sin, Oğuz Kağan, Hz. Süleyman, bir Asur kralı hatta bir melektir.⁵⁰⁹

el-Hatîb, tefsirinde, Zülkarneyn’in, Aristo’nun öğrencisi Makedonya kralı Büyük İskender olduğu görüşündedir:

“Zülkarneyn, Yunan topraklarındaki Makedonya kralı Büyük İskender’dir.

O, tüm Yunan topraklarını mülküne katmış olan babasından bu krallığı miras

⁵⁰⁵ Firuzabadi, Ebu Tahir Muhammed, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetu’r-Risale li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 8. baskı, Beyrut, 2005, s. 1223; Öztürk, Mustafa, ‘Zülkarneyn’ maddesi, *DİA*, 2013, c. XLIV, s. 564.

⁵⁰⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Mevlana Ebu’l-Kelam Azad, *Zülkarneyn Kimdir?*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010; Türe, İskender, *Zülkarneyn & Kur’an’da Uzaya Seyahati Anlatan İnsan*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014; Albayrak, Fatma Köksal, *Kur’an’ın Işığında Zülkarneyn Kıssası*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2012; Pala, İskender, İskender mi Zülkarneyn mi?, *Journal of Turkish Studies*, 1990, sayı: 14, ss. 387-403.

⁵⁰⁷ 21/Enbiya, 87.

⁵⁰⁸ Öztürk, ‘Zülkarneyn’ maddesi, *DİA*, 2013, c. XLIV, s. 564.

⁵⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. Albayrak, *a.g.e.*, ss. 48-93.

almıştır... İskender, büyük Yunan filozofu ya da ilk muallim Aristo'nun öğrencisidir..."⁵¹⁰

Sealebî, Razî, Neseî, Beydavî, Ebu's-Suud, Alûsî ve Ebu Zehra da, Zülkarneyn'in Makedonyalı İskender olduğu görüşündedirler.⁵¹¹

Ancak Abdulkerim el-Hatîb'in bu görüşü, makbul değildir. Kur'anî ve nebevî herhangi bir nass bunu dile getirmediği gibi, tarihî gerçekler de bunu desteklemez. el-Hatîb, Zülkarneyn'in niçin Makedonyalı İskender olması gerektiği konusunda da herhangi bir delil veya kaynak zikretmez.

Kur'an-ı Kerim, Zülkarneyn hakkında: "*Gerçekten biz onu yeryüzünde iktidar ve kudret sahibi kıldık...*"⁵¹² buyurur. Bu, iki açıdan eleştiriye açıktır: İlk olarak, Allah, İskender gibi kâfir birisine bu imkânı nasıl verir? İkinci olarak, inanç ve düşünce olarak Aristo ile birlikte olan birisi, nasıl bu konumda olabilir?

İbn Âşûr, Kehf sûresinin tefsirinde, Zülkarneyn'in yaptıklarını anlattıktan sonra şöyle der: "Tüm bunlar üzerinde düşündüğünde, Zülkarneyn'in, Makedonyalı İskender olmasını kabul etmezsin. Çünkü o, salih bir hükümdar değildi; tam aksine putperestti. Aynı zamanda o, bir takım üstünlükleri olsa da, Allah'tan vahiy almaya uygun birisi de değildi. Yine tarihte, onun iki ülke arasında bir sed inşa ettiği de bilinmemektedir."⁵¹³

Alûsî, Zülkarneyn'in Makedonyalı İskender olmadığını şu sözlerle açıklar: "Kısacası, hiçbir müslümanın, Zülkarneyn hakkında söylenen dedikodudan öte gitmeyen sözleri kabul etmemesi gerekir." Bunun yanısıra tarih kitapları, Makedonyalı İskender'in, Kur'an'ın anlattığı üç yolculukta bulunduğundan da bahsetmez.⁵¹⁴

Konu hakkında Salah Abdulfettah el-Halidî, bizim de katıldığımız şu sözleri söyler: "Acaba Zülkarneyn'in kimliğini kesin olarak belirlemek mümkün müdür? Şüphesiz bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü aklına ve bilgisine saygısı olan hiçbir kimsenin Zülkarneyn'in kimliğini belirlemeye çalışması mümkün olmadığı gibi,

⁵¹⁰ *A.g.e.*, c. 8, s. 700.

⁵¹¹ Seâlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman, *el-Cevâhiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (thk. Şeyh Muhammed Ali Muavvid ve Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud), I-V, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1418, c. III, s. 540; Râzî, *a.g.e.*, c. XXI, s. 493-495; Neseî, *a.g.e.*, c. II, s. 316; Beydavî, *a.g.e.*, c. III, s. 291; Ebu's-Suud, *a.g.e.*, c. V, s. 239; Alûsî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 335; Ebu Zehra, Muhammed bin Ahmed, *Zehratu't-Tefasir*, I-X, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, trs., c. IX, s. 4587.

⁵¹² 18/Kehf, 84.

⁵¹³ İbn Aşur, *a.g.e.*, c. XVI, s. 20.

⁵¹⁴ Âlûsî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 24-30.

Kur'anın işaret ettiği üç yolculuğunu ve bina ettiği seddin dünya üzerindeki yerini kesin olarak belirlemesi de mümkün değildir. Bunu yapması mümkün değildir, diyoruz. Çünkü sahih kaynak olan Kur'an ve sahih sünnet bu konuda bilgi vermemektedir. İkisi bu konuda bir şey söylemediğine göre, kesin delil de yok demektir.”⁵¹⁵

3.6.2. Lokman Hakkındaki Görüşü

Abdulkerim el-Hatîb, Lokman'ın bir peygamber olduğu görüşünü taşır. Kur'an-ı Kerim onun peygamber olduğunu açık olarak belirtmemiş olmasına rağmen, el-Hatîb, Kur'an'da İbrahim, Muhammed, Yunus, Hud ve Yusuf gibi peygamberlerin isimleriyle başlayan sûreleri örnek göstererek, Lokman'ın da bir peygamber olduğu çıkarımında bulunur.⁵¹⁶ Bu iddiasına delil olarak da, “*Davud da Câlût'u öldürdü. Allah ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi, dilediği ilimlerden ona öğretti.*”⁵¹⁷ ve “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.*”⁵¹⁸ âyetlerini gösterir.

İlk olarak, Kur'an'da 20 yerde geçen 'hikmet' kavramı, her âyette aynı anlamı taşımamaktadır. Bakara 251. âyette, hikmet kavramı nübüvvet ile açıklanmıştır ancak diğer tüm âyetlerde hikmet, nübüvvet anlamına gelmemektedir.

Hikmet, lügat itibariyle, hüküm, hüküm vermek, sağlamlaştırmak, engellemek, alıkoymak, gem vurmak, adalet, ilim, hilm, nübüvvet, Kur'an, İncil ve fesadı önlemek gibi anlamları içerir.⁵¹⁹ Doğru hüküm verme yeteneğine de, hikmet denir.⁵²⁰

Davud'a (as) Zebur verildiği, dolayısıyla nebi olduğu⁵²¹ ve adaletle hükmetmesi emredildiği⁵²² Kur'an'da geçer. Yine hadislerde, Davud (as), 'Allah'ın peygamberi' olarak geçmektedir.⁵²³ Ancak Lokman'ın bir peygamber olduğuna dair herhangi bir nass

⁵¹⁵ Salah Abdulfettah, *a.g.e.*, c. II, s. 234-235.

⁵¹⁶ Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XI, s. 564.

⁵¹⁷ 2/Bakara, 251.

⁵¹⁸ 2/Bakara, 269.

⁵¹⁹ Çalışkan, Mehmed, Kur'an'da Hikmet Kavramı, *ÇÜİFD*, c. 1, sayı: 2, Temmuz-Aralık 2001, s. 92. Ayrıca bkz. Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul, 2000.

⁵²⁰ “İki kişiden başkası kıskanılmaz; biri Allah'ın verdiği serveti yerli yerinde tüketen kişi, diğeri de Allah'ın hikmet verdiği kişi ki, kararını ona göre verir ve onu öğretir.” (Buhari, İlim, 15) ve “İbn Abbas demiştir ki, “Nebî sallallahu aleyhi ve sellem beni bağrıma bastı ve “Allahım, ona hikmeti öğret” dedi. (Buhârî, Fedâil'ul-Ashâb, 24) hadisleri de, hikmetin öğrenilebilen bir şey olduğunu ve sadece nübüvvet anlamına gelmediğini gösterir.

⁵²¹ Bkz. 4/Nisa, 63; 17/İsra, 55.

⁵²² 38/Sad, 20, 26.

⁵²³ Buhârî, Büyü', 15.

yoktur. Dolayısıyla el-Hatîb'in burada Davud'a verilen hikmeti⁵²⁴, Lokman'a verilen hikmet⁵²⁵ ile aynı anlamda kabul etmesi yanlıştır. Nitekim İkrime dışında tüm âlimler, Lokman'ın peygamber değil, bir hakîm olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.⁵²⁶ Lokman'ın oğluna verdiği öğütler de, onun bir peygamber değil, hikmet sahibi birisi olduğunun açık bir delilidir.

İkinci olarak, el-Hatîb'in, peygamberlerin isimleriyle başlayan sûreleri örnek göstererek, Lokman'ın da bir peygamber olduğu çıkarımında bulunması bize göre bâtil bir kıyastır. Sûre isimlerinin tevkifi olmasından dolayı bu çıkarımda bulunmak yanlıştır. Örneğin Ebu Leheb gibi lanet edilen birisi de sûrede geçmektedir. Yine Meryem sûresinin adının Meryem olması da onun peygamber olduğunu göstermez. Tüm bunlar, el-Hatîb'in, herhangi bir delile sahip olmadan bu tür bir yanlışa düştüğünü göstermektedir.

3.7. Sure ve Ayetler Arasındaki İlişki

Münasebet ilmi, konu itibariyle kelime veya cümleler arasındaki anlam benzerliğini, irtibat ve insicâmı; bir usûl terimi olarak 'münasebetu'l-Kur'an' da, âyet ve sûreler arasındaki mana ilişkisini ortaya koymaktadır.⁵²⁷

'Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver'i tefsir ilminin bir dalı sayanların yanında bu görüşe karşı çıkan ve böyle bir disiplinin gereksizliğini ileri süren tefsir âlimleri de olmuştur. İzzeddin b. Abdüsselâm, yirmi üç yıl gibi uzun bir zaman diliminde farklı konularda, farklı sebeplerden dolayı inen âyet ve sûreler arasında irtibat kurulamayacağı görüşündedir. Aynı görüş Şevkânî tarafından da ileri sürülmüştür. Şevkânî, bu tür münasebetleri gösterme hususunda en çok gayret sarfeden Bikaî'nin çalışmaları başta olmak üzere bu yöndeki gayretleri boşuna zaman harcama, ortaya atılan görüşleri de "Allah'ın kitabıyla ilgili konularda yasaklanmış olan re'y" olarak değerlendirir. Ona göre uzun vahiy sürecinde ortaya çıkan hadiseler çok farklı ve birbiriyle ilgisiz olduğundan bunlarla bağlantılı olarak inen âyetler ve sûreler de birbirinden bağımsızdır

⁵²⁴ 2/Bakara, 251.

⁵²⁵ 31/Lokman, 12.

⁵²⁶ el-Beğavi eş-Şafîf, Ebu Muhammed el-Huseyn bin Mes'ud el-Ferra, *Tefsiru'l-Beğâvî* I-IV, (thk. Halid Abdurrahman el-Akk, Mervan Suvar), Daru'l-Marife, Beyrut, 1995, c. II, s. 490-491; Seâlebî, *a.g.e.*, c. IV, s. 319; Tabersî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 62.

⁵²⁷ Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 198.

ve bu hitap tarzı Arap geleneğine de uygundur.⁵²⁸ Öte yandan Fahreddin er-Razî, Ebu Bekir İbnu'l-Arabî gibi birçok âlim de, bu ilmin önemini ve Kur'an araştırmalarındaki yerini ifade etmişlerdir.⁵²⁹

Biz, bu tartışmadan uzak duruyor, sadece konumuz gereği el-Hatîb'in bu konudaki düşüncelerine eğiliyoruz.

el-Hatîb'in, çağdaş dönemde yazılmış olan diğer tefsirlerden farklı bir yanı da âyetler arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi, âyetler arasında bir bağ kurmaya çalışmasıdır. Örneğin İsrailoğullarının Musa'ya (as) karşı çıkışı ve yaptıkları yanlış uygulamaları, Âdem'in (as) iki oğlundan bahseden âyetlerle karşılaştırıp aralarında bir ilişki kurmaya çalışır:

*“Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kıskançlık yüzünden), “Andolsun seni öldüreceğim” dedi. Diğeri de “Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder” dedi (ve ekledi:) “Andolsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım.” “Ben istiyorum ki, sen, hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın; zalimlerin cezası işte budur.”*⁵³⁰ âyetlerinin tefsirinde şunları söyler:

“Bu âyetlerin, önceki âyetlerle ilişkisine gelince, İsrailoğullarından bahseden önceki âyetler, insanın karanlık yönünü göstermektedir. Fıtratını bozduğu sırada çirkin yönlerini, insanlık değerlerini kaybedişini, kendisine arzedilmiş olan hayrı iki eliyle reddetmesini, hidayeti için ortaya konulmuş nûrlu yolu ağzıyla söndürmesini anlatır... Böylece o, karanlıkta ve sapıklıkta kalmaya devam eder. İnsanlığın tamamı, İsrailoğullarında ifadesini bulan bu karanlık, trajedik biçimde değildir. İnsanlık, birçok hayrı da içermektedir. İnsanlar içinde kötüler ve günahkârlar olduğu gibi, hayırlı ve iyi kimseler de vardır. Bir tarafta kötü gösterilirken diğer taraftan iyinin gösterilmesi, insanlık sahnesini tamamlayan öğelerdendir.”⁵³¹

⁵²⁸ Yılmaz, Mehmet Faik, “Münasebâtü'l-Âyât ve's-Süver” md., *DİA*, 2006, c. XXXI, s. 571.

⁵²⁹ Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s. 210.

⁵³⁰ 5/Mâide, 27-29.

⁵³¹ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VI, s. 1072.

Bu sözleriyle el-Hatîb, iyilere Habil'i, kötü ve günahkâr kimselere de Kabil'i örnek olarak gösterir, âyet grupları arasında bir bağ oluşturmaya çalışır.

el-Hatîb, tefsirinde sûrenin, bir önceki sûre ile ilişkisini de açıklamaya çalışır. Sûrenin başlangıcını, bir önceki sûrenin sonu ve o sûrenin içerdiği konular ile ilişkilendirir. Örneğin Maide sûresinin başlangıcında, sûrenin ilk âyetinin, Nisa sûresinin içerdiği yetimler, varisler, evlilik, teyemmüm, cihad ve diğer hükümler ile ilişkili olduğunu ve buna çağrı yaptığını söyler.⁵³²

Diğer bir örnek olarak, Hac sûresinin, Enbiya sûresinden sonra gelmesini de açıklar. Enbiya sûresi, Allah'ın peygamberleri ve elçilerinden, Allah'ın onları nasıl bollukta ve darlıkta imtihan ettiğinden, dünyadaki sonlarının nasıl olduğundan, âhirette Allah'ın rızasına nasıl ulaştıklarından bahseder. Sûre, bu müthiş ilanla başlamıştır:

*“İnsanların hesaba çekilecekleri (gün) yaklaştı. Hal böyle iken onlar, gaflet içinde yüz çevirdiler.”*⁵³³ Sonra sûre, şu açık ifade ile son bulur: *“Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: “Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır” diye yazmıştık.”*⁵³⁴ Sonra bu âyetleri, Hz. Peygamber'den (sav) bahseden, onun, âlemlere gönderilmiş bir rehber olduğundan, onun insanlar için sadece hidayeti getirdiğinden, Hz. Peygamber'den yüz çeviren kimseye karşı Hz. Peygamber'in hiçbir şey yapamayacağından bahseden âyetler gelir. Ardından Hac sûresi gelir ve şu ilanla ya da uyarıyla başlar: *“Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!”*⁵³⁵ Bu sûrenin başlangıcı ile Enbiya sûresinin başlangıcı ve sonu arasındaki ilişki açıktır. Her ikisinin başlangıcı ve sonu arasında bir uyum ve kaynaşma vardır. Böylelikle, sanki Hac sûresi, onun bir bölümüymüş ve onun ifade ettiklerini vurguluyormuş gibi Enbiya sûresinin ardından Hac sûresini besmele ile ayırmadan okuyabilirsin.⁵³⁶

el-Hatîb, âyetlerin bağlamı arasında ilişki kurar ve böylece âyetleri, birbiriyle bağlantılı tek bir grup olarak görür. Ona göre âyet, müstakil değildir; âyet, kendisinden önceki âyetlerle ve ifade edilen anlamla sıkı bir ilişki içerisindedir. Bu bakış açısını,

⁵³² A.g.e., c. II, s. 1024.

⁵³³ 21/E nbiya, 1.

⁵³⁴ 21/Enbiya, 105.

⁵³⁵ 22/Hac, 1.

⁵³⁶ A.g.e., c. IX, s. 910-911.

âyetin öncesi ve sonrasını birlikte ele alarak ortaya koyar.⁵³⁷ Belki de bu bakış açısı, Hatib'in tefsirinde ortaya koyduğu en önemli ve olumlu yönlerden biridir.

Örneğin Zümer sûresinin başlangıcında, izzet sıfatını, hikmet sıfatıyla birleştirir. Çünkü bu durum, bu yüce Kitab'a sarılmayı gerektirmektedir. Yine Mümin sûresinde de, izzet sıfatını, ilim sıfatıyla birleştirir. Çünkü insanları tevbeye davet ve Allah'a samimi bir niyetle dönüş ancak ilimle mümkündür.⁵³⁸

3.8. İ'cazu'l-Kur'an

İ'caz kelimesi sözlükte 'acze düşürmek, âciz bırakmak' manasında bir mastardır. 'Mucize' de bu kökten türemiş, etken ortaçtır ve peygamberlerin, hasımlarını benzerini getirmekten âciz bıraktıkları şey anlamındadır. Kur'an'ın i'cazından maksat da, 'onun, bütün insanları, kendi benzerini getirmekten âciz bırakması' demektir.⁵³⁹

el-Hatîb, Kur'an'ın i'cazî özelliklerinden bahsetmeye önem vermiş, tefsirinde yer yer Kur'an'ın i'cazını ortaya koyan yönleri ifade etmiştir. Hatta müfessir, Kur'an-ı Kerim'in i'cazı konusunda, *İ'cazu'l-Kur'an* (2 cilt-1964) ve *el-İ'câz fî Dirâsati's-Sâbikîn* (Kahire-1974) adlı müstakil bir kitap da kaleme almıştır.⁵⁴⁰

Abdulkerim el-Hatîb, 1964 yılında yayınladığı *İ'cazu'l-Kur'an* adlı eserinin ikinci bölümünde, i'câz için yeni bir anlayış diye nitelendirdiği fikrini açıkladı. Buna göre i'caz'ın dört yönü bulunmaktaydı.⁵⁴¹

“Bunların ilki, Kur'an'ın *mutlak hakikat (es-sıdk el-mutlak)*le ilgilenmesi gerçeğidir. O, bütün evrensel, dinî ve günlük realiteleri ele alır ve onları insanlığa sunar.

İkincisi, yüce bir kaynaktan gelmesi sebebiyle Kur'an'ın sahip olduğu otoriter niteliktir. Kur'an hiçbir şekilde engellenemeyen ve yıldırılamayan, her şeye sahip ve her şeyi kontrol eden, her şeyden üstün ve her şeyi sınırlandıran bir kimsenin hitabıyla insanlara hitap eder.

⁵³⁷ Örnekler için bkz. *A.g.e.*, c. I, s. 181; c. III, s. 957, 1072; c. IV, s. 12, 36, 46, 51, 313; c. V, s. 682, 760; c. VI, s. 881, 913, 916, 920, 928, 971; c. VII, s. 99, 107...

⁵³⁸ Bkz. *A.g.e.*, c. XII, s. 1204.

⁵³⁹ Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 148; Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1986, s. 126.

⁵⁴⁰ Bu eser hakkındaki ayrıntılı bir tanıtım için bkz. Arş. Gör. Hüseyin Akyüzoğlu, *el-İ'câz fî Dirâsati's-Sâbikîn*, *SÜİFD*, yıl: 2009, sayı: 19, s. 229-236.

⁵⁴¹ Boulatta, Issa, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerim Abra't-Târîh*, Dirasatu Edyân, byy., 2006, s. 22.

Üçüncüsü de, Kur'an'ın ortaya koyduğu ve Hatîb'e göre *nazma* eşit olan *ifade güzelliği* (hüsnü'l-eda)dir. Bu da gayet mükemmel ve güzel bir şekilde sunulan zengin düşünceler vasıtasıyla onun sergilediği üslup ve terkip özelliğidir. O, âlimlerden birçoğunun, Kur'an'ın eşsizliğinin yegâne tezahürü şeklinde görerek uzun uzadıya ilgilendikleri bu özelliğin, i'cazın bir boyutu olduğunu ifade etmektedir.

Dördüncü boyut da, Kur'an'ın manevî dünyasıdır. Çünkü o, Allah'ın emri (talimat, hüküm, yargı, irade)ni ifade etmekte; kelâma intikal edip lafızlara giydirilen ve Onun Ruhu'ndan kaynaklanan ruhanî bir özellik göstermektedir.”⁵⁴²

Abdulkerim el-Hatîb, Kur'an-ı Kerim'in İslam şeriatının kaynağı olduğuna dikkat çeker ve onun ebediyete kadar devam edecek olan bir düstur olduğunu vurgular. Kur'an-ı Kerim, İslam'ın başlangıcında müslümanları her şeyden müstağni kılmıştı. Dinleri ve dünyaları hakkında onun ilham ve işaret ettiği şeylerin dışında bir şey almamışlar, dedikten sonra kavli ve fiilî sünnetin de aynı konumda mütalaa edileceğini, zira sünnetin Kur'an'ın açıklayıcı bir tatbikatı olduğunu belirtir.⁵⁴³

O, Kur'an-ı Kerim'in, nazmı ve manası açısından olduğu gibi lafızları ve şekli açısından da mucizevî olduğu görüşündedir.⁵⁴⁴ Örneğin,

﴿أَمْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَلَمْ يَلِكْ أَكْثَرُ مِنْهُمْ لَا

يَعْلَمُونَ﴾

“(Onlar mı hayırlı) yoksa yeryüzünü oturmaya elverişli kılan, aralarından (yer altından ve üstünden) nehirler akıtan, arz için sabit dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onların çoğu (hakikatleri) bilmiyorlar.”⁵⁴⁵ âyetinin tefsirinde şunları söyler:

“Âyette, Kur'anî nazmın i'caz yönlerinden biri vardır. *جعل* kelimesi, on kelimenin arasında dört kez geçmektedir ve bu, herhangi bir kimsenin bu

⁵⁴² Boulatta, Issa J., Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'caz ve İlgili Konular, (çev. İbrahim H. Karslı), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), sayı: 4, Samsun, 2005, s. 268; el-Muta'ni, Abdulazim İbrahim Muhammed, *Hasaisu't-Ta'biru'l-Kur'anî ve Semâtuhu'l-Belâğiyye*, I-II, Mektebetu Vehbe, 1992, c. I, s. 168-169.

⁵⁴³ Akyüzoğlu, *a.g.m.*, 230-231.

⁵⁴⁴ Kur'an'ın nazım açısından da mucizevî olduğuna dair verdiği bazı örnekler için bkz. el-Hatîb, et-*a.g.e.*, c. III, s. 740; c. V, s. 437; c. VI, s. 1150; c. X, s. 266, 317; c. XIII, s. 436; c. XIV, s. 710, 1029; c. XVI, s. 1554, 1724.

⁵⁴⁵ 27/Neml, 61.

tekrarı hissetmeyeceği şekildedir. Bu kelimelerin telaffuzunda herhangi bir zorluk görmediğimiz gibi nazmının dengeli olduğunu görüyoruz...»⁵⁴⁶

Örneğin, Ebu Leheb ve hanımının cehennemliklerden olacağını ve küfür üzere öleceklerini belirten Mesed sûresinin, henüz onlar hayatta iken gerçekleşen Kur'an'ın mucizevî yönlerinden biri olduğunu söyler.⁵⁴⁷ Cuma sûresinin sonunun ve Münafikun sûresinin başının, zahirî ve batınî olarak münafıklardan bahsetmesini, Kur'an'ın i'caz yönlerinden biri olarak değerlendirir.⁵⁴⁸

el-Hatîb, Nazzam'ın ortaya attığı, müşrik Arapların belağat açısından Kur'an'ın benzerini meydana getirme güçlerinin bulunduğu, fakat bu gücü kullanmalarının Allah tarafından engellendiği 'sarfe' nazariyesini reddeder. O, uzun yıllar çok güzel şiirler ve nesirler yazmalarına rağmen Arapların bu tür bir girişimden uzak tutuldukları düşüncesini mantıklı bulmaz.⁵⁴⁹

Nazzam ve er-Rummanî'nin dışında, Nazzam'ın talebeleri İbn Sinan el-Hafâcî, İbn Hazm ez-Zahirî, Şerif el-Murtezâ gibi âlimler de Kur'an'ın sarfe cihetiyle mu'ciz olduğunu savunmuşlardır.

Âlimler, bu görüşte geçen, "Allah onları alıkoydu" tabiriyle neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda üç ihtimal zikredilmiştir:

- a. Araplar şiddetle muhtaç oldukları halde, Allah onlardan muaraza etme düşüncesini almıştır.
- b. Allah, onlardan, muarazada bulunmaları için gerekli olan ilimleri çekip almıştır.
- c. Allah, onları güçleri yeter durumda iken, Kur'an'a muaraza etmekten alıkoymuştur.

Adı geçen ihtimallerden hangisi kastedilmiş olursa olsun, Kur'an'ın bu tarz bir alıkoymayla mu'ciz kılındığını iddia etmek kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Allah'ın, insanların ellerini kollarını bağlayıp onlara, "haydi bu Kur'an'ın benzerini siz

⁵⁴⁶ *A.g.e.*, c. X, s. 266.

⁵⁴⁷ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. XVI, s. 1710.

⁵⁴⁸ *A.g.e.*, c. XIV, s. 954.

⁵⁴⁹ el-Hatîb, *el-I'caz fi Dirasati's-Sabikin*, s. 364-367.

de meydana getirin” demesi mantıkla bağdaşmaz. Bu durum, meydan okumanın değil, aksine acziyetin bir ifadesi olur.⁵⁵⁰

Nazzam’ın ortaya koyduğu sarfe nazariyesine Ehl-i Sünnet âlimleri karşı çıktığı gibi, Nazzam’ın müntesibi olduğu Mutezile mezhebinden de birçok kimse karşı çıkmış, eleştirmiştir.⁵⁵¹

el-Hatîb, i’caz anlayışını, “Kuşkusuz Kur’an, Allah’ın kelâmıdır. Hiçbir sözün onunla karşılaştırılması mümkün değildir. Kur’an, bu yönüyle mucizevîdir”⁵⁵² sözüyle dile getirir.

3.9. Nüzûl Sebepleri

Abdulkerim el-Hatîb, esbab-ı nüzûl konusuna çok önem vermez. Âyetin nüzûl sebebini veya nüzûl ile âyetin ilişkisini zikretmez. Bazen, sahip olduğu görüşü ifade ederken kullanmak üzere âyetin nüzûl sebebini zikreder. Bu, onun âyetin manasını ifade etmesi sırasındaki karşı çıkışından anlaşılır.

Bazen de, nüzûl sebeplerine işaret etmek zorunda kalır ancak bu, sahip olduğu görüşü açıklama oranında yer bulur. Nüzûl sebebini, kısa ve öz bir şekilde, rivayete işaret etmeden zikreder. Örneğin el-Hatîb, Nûr sûresindeki İfk olayı ile ilgili âyetlerin tefsirinde, İfk olayını, Hz. Âişe’den (ra) aktarılan rivayetlere bakmadan muhtasar bir şekilde nakleder.⁵⁵³

el-Hatîb’in zikretmiş olduğu nüzûl sebeplerini saymaya kalktığımızda, bunların sayısının sınırlı olduğunu görürüz. Kendisinden önceki birçok müfessirin aksine, esbab-ı nüzûle önem atfetmez, herhangi bir âyeti, nüzûl sebebiyle birlikte tefsir etme gereği hissetmez. Zikrettiği nüzûl sebepleri de, ancak sahip olduğu görüşü desteklemek içindir. O, ne rivayet ve ne de dirayet açısından nüzûl sebepleriyle ilgilenmemiştir. Tefsir kaynakları arasında temel bir kaynak olarak kabul edilen ve âyetleri anlamaya yardımcı olan bu ilmi, el-Hatîb’in ihmal etmiş olması anlaşılır bir durum değildir. Bu durum, âyetleri kimi zaman sınırları belli olmayan bir şekilde tefsir etmesine neden

⁵⁵⁰ Apa, Enver, İ’cazî’l-Kur’an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım, *AÜİFD*, c. XLIII, 2002, sayı: 1, s. 89.

⁵⁵¹ Daha geniş bilgi için bkz. Koç, M. Akif, “Kur’an-ı Kerim’in İ’cazında Sarfe Nazariyesi”, *Yeni Ümit*, X: 39, İstanbul, 1998, ss. 19-25.

⁵⁵² el-Hatîb, *el-İ’caz fi Dirasati’s-Sabikin*, s. 340.

⁵⁵³ Bkz. el-Hatîb, *et-Tefsiru’l-Kur’anî li’l-Kur’an*, c. IX, s. 1231.

olmuştur ki, bunun sonucunda onun tefsiri, Arap dünyasında, Kur'an ve tefsir hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan kimseler için sakıncalı tefsirler arasında zikredilmiştir.⁵⁵⁴

Oysa bir âyet, nüzûl sebebi bilinmedikçe net olarak anlaşılabilir. Zerkeşî bu konuda şöyle der. “Nüzûl sebebi bilinmedikçe, âyetten kastedilen anlaşılabilir. *“Doğuda Allah'ındır batıda. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.”*⁵⁵⁵ âyetinden, namaz kılan kimsenin ne yolculukta ve ne de herhangi bir yerde ikameti sırasında kibleye dönmesinin gerekmediği sonucu çıkarılır. Bu ise, icmânın aksidir. Bu âyet, Hz. Peygamber (sav), Mekke'den Medine'ye giderken biniti üzerinde iken nâzil olmuştur.”⁵⁵⁶

Esbab-ı nüzûl, Ulûmu'l-Kur'an içinde yer alan önemli bir ilimdir. Esbab-ı nüzûlu bilmenin gerekliliği konusunda âlimlerin kimi görüşleri şöyledir: Vahidî, “Nüzul sebebini beyan etmeden ve indiği olayı bilmeden bir ayetin tefsirini bilmek mümkün değildir” derken, İbn Dakik el-I'yd: “Sebebi nüzulü açıklamak, Kur'an'ın anlamlarını bilmede bir yoldur”⁵⁵⁷ der. İbn Teymiye ise: “Nüzul sebeplerini bilmek, ayeti anlamaya yardım eder. Zira sebebi bilmek müsebbibi bilmeye götürür” der.⁵⁵⁸ Bir müfessir için bu ilmi bilmesinin gerekliliği tartışılmayacak kadar açık olan bir konudur.

el-Hatîb, bazı nüzûl sebeplerini, sahih olmayan bir temel üzere reddeder. Onu bunu yapmaya iten, nüzûl sebebini, sahip olduğu görüşe aykırı olmasıdır. Örneğin, *“(Rasûlüm!) Ayetlerimizi inkâr eden ve ‘‘Muhakkak surette bana mal ve evlât verilecek’’ diyen adamı gördün mü?”*⁵⁵⁹ âyetinin tefsirinde şöyle der:

“Bu âyetin, bazı Kureyş müşrikleri hakkında nâzil olduğu söylenmiştir. Müfessirler, bu rivayetlerin herhangi biri üzerinde ittifak etmemişlerdir. Biri, bir müşriğe işaret ederken, diğeri bir başkasına işaret etmiştir. Nüzûl sebebi konusundaki bu çelişkili rivayetler, bizi, tüm bu görüşlerin hükmünü ortadan kaldırmaya iter. Bu görüşlerden herhangi birisini almayız.”⁵⁶⁰

⁵⁵⁴ Bkz. Muhammed Abdullah bin Sıddık, *Min Ğaraibi'l-Müfessirîn fi Evâhiri'l-Karni'l-İsrîn*, Kahire, 1997, s. 23.

⁵⁵⁵ 2/Bakara, 115.

⁵⁵⁶ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. I, s. 29.

⁵⁵⁷ Suyuti, *a.g.e.*, c. I, s. 28.

⁵⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s. 47

⁵⁵⁹ 19/Meryem, 77.

⁵⁶⁰ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. VIII, s. 765.

el-Hatîb, bu âyetin nüzûl sebebi hakkında çelişkili rivayetlerin olduğunu söyler. Ancak hadis ve esbab-ı nüzûl kaynaklarına bakıldığında, âyetin ya As b. Vâil ya da adı bilinmeyen bir müşrik hakkında nâzil olduğu⁵⁶¹ görülür ki, bu da izah edilmeyecek bir husus değildir. Hakkında sadece iki rivayetin bulunduğu bir konunun çelişkili olarak gösterilip, rivayetlerin alınmaması için mazeret olarak ileri sürülmesi çok da mantıklı değildir. el-Hatîb, bu iddia ile yetinmez, âyetin Kehf sûresindeki bahçe sahipleri ile ilgili olduğunu öne sürer ki, onun bu görüşünü destekleyen herhangi bir rivayet yoktur.

el-Hatîb'in, çelişkili rivayetleri bir mantığa göre eleştirmesi gerekirken, sadece bir konuda birçok rivayetın bulunmasından dolayı hepsini reddetmesi çok mantıklı değildir. Onun bu iddiası, Müşkilü'l-Hadis ve Müşkilü'l-Kur'an gibi ilimleri de faydadan uzak gördüğü anlamına gelmektedir.

Abdulkerim el-Hatîb, ümmetin, üzerinde ittifak ettiği Buhârî, Müslim gibi sahih hadis kitaplarında geçen nüzûl sebeplerinden bazılarını da reddeder. Tüm bunları yaparken, ortaya geçerli herhangi bir neden koymaz. Tefsirinin büyük bir bölümüne hâkim olan kişisel görüşlerine aykırı olduğundan dolayı, Kur'an'dan sonra en sahih kaynak kabul edilen bu hadisleri reddeder.

*“De ki: Hiç düşündünüz mü; şayet bu, Allah katından ise ve siz onu inkâr etmişseniz, İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerini görüp inandığı halde siz yine de büyüklük taslamışsanız (haksızlık etmiş olmaz mısınız)? Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.”*⁵⁶² âyetinin tefsirinde, bu âyetin, müfessirlerin üzerinde ittifak ettiğinin aksine Mekkî olduğunu söyler. Müfessirlere göre bu âyet, Abdullah b. Selâm hakkında nâzil olmuştur. Abdullah ise, İslam'a giren Medinelî yahudilerdendir. Ardından, bu âyetin Mekkî olduğuna dair şu delilleri sunar:

1. Âyetin, Hz. Peygamber (sav) ile tartışan, onu yalancılık ve iftira ile suçlayan müşriklere karşı bir cevap olarak önceki âyetle ilişkisi.
2. Bu âyet, Kur'an-ı Kerim'in âdeti üzere, Ehl-i Kitab'a, bu elçiye ve Rabbinden ona indirilen kitaba iman etmeleri konusunda dolaylı bir davettir.

⁵⁶¹ Selim bin İyid el-Hilâlî, Muhammed bin Musa Nasr, *el-İstiâb fî Beyâni'l-Esbâb*, I-III, Dâr-u İbn Cevziyye, 1. baskı, h. 1425, c. II, s. 482-483.

Hadisi, Buhârî, Sahih'inde (no: 2091, 2275, 2425, 4732, 4733, 4734, 4735); Müslim, Sahih'inde (no: 2795) ve diğerleri rivayet etmişlerdir.

⁵⁶² 46/Ahkaf, 10.

Ardından konu hakkında şunları söyler:

“O halde, bu âyetin Medenî olduğunu, Abdullah b. Selâm ve diğer yahudiler hakkında indiğini söylemeye iten herhangi bir şey yoktur... Bu konuda zikredilen hadislere ve rivayetlere bakıldığında, onlarda bir ihtilaf ve çelişki görülür. Bu da, sınırı aşmamayı, bu rivayetlerden uzak durmayı ve onlardan herhangi bir şeyi kabul etmemeyi gerektirir.”⁵⁶³

Tüm bu ifadelerden dolayı el-Hatîb’in, esbab-ı nüzûl hakkındaki tutumunu anlamakta zorlanıyoruz. Nüzûl sebeplerini bilme ve bunları değerlendirme, ancak rivayet ve sahih bir nakille mümkündür. Bu konuda ictihad ya da kişisel görüşün yer almadığı düşüncesindeyiz. Öte yandan Kur’an’da neshi kabul etmeyen, ihtilafa neden olan konularda âyetlerin nesh olmadığını tam aksine bir tedricilik sürecinin yaşandığını ortaya koyan bir müfessirin, kanaatimizce bu görüşlerini ispat etmesi için esbab-ı nüzûlden faydalanması gerekirdi.

⁵⁶³ *A.g.e.*, c. 13, s. 271.

SONUÇ

“Kur’an tefsirinin kaynakları arasında ilk sırayı hiç şüphesiz yine Kur’an’ın kendisi alır. Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri, başka bir ifadeyle Kur’an’ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerçeği, İslam’ın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe âlimlerce önemi vurgulanan bir husustur. Peygamber (sav) de bu tür tefsirin ilk örneklerini vermiş ve bu örnekleriyle, Kur’an’ı, yine Kur’an ile anlamının gereğine işaret etmiştir.”⁵⁶⁴

Tefsir tarihini dikkatli bir gözle inceleyen kimseler, hemen hemen her asırda yazılan Tefsir Usûlü veya Kur’an ilimleri kitaplarında, Kur’an tefsirinin kaynakları arasında ‘Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri’nin ilk sırada yer aldığını görür. Bu tefsir tarzının metodolojisi ortaya net olarak konulmamış olmasına rağmen, özellikle son yüzyıllarda popülaritesini gittikçe arttırmış ve bu adı taşıyan kimi tefsirler yayınlanmıştır. Oysa tefsir tarihine bakıldığında, Kur’an tefsirinin ilk kaynağı olarak yine Kur’an’ın kullanılması gerektiğini söyleyen müfessirlerde bu tür bir çaba çok da ön plana çıkmamıştır. Nitekim yazılmış olan yüzlerce rivayet veya dirayet tefsiri de, bu iddiamızı haklı çıkarmaktadır.

Bu tefsir metodu sıklıkla gündeme getirilmesine rağmen, aşağıdaki sorulara cevap verecek bir usûl dahi ortaya konulmamıştır: Örneğin, ilmî anlamda Kur’an’ın Kur’an ile tefsir metodundan söz etmek mümkün müdür? Ya da bu metod, Kur’an tefsirinin çağımızda daha iyi anlaşılmasına neden olabilir mi? Kur’an’ı Kur’an ile tefsir etmekte merkezde yer alan Kur’an mıdır yoksa müfessirin anlayışı mıdır? Müfessirin anlayışının hâkim olmadığı bir Kur’an tefsiri yazmak mümkün müdür? Bu tür bir tefsir, İslam dünyasının yaşadığı tüm sorun ve problemleri ortadan kaldıracak şekilde midir? Tarih boyunca bu sorundan haberdar olan müfessirler, niçin bu metoda dayalı tefsir eserleri vermek yerine, rivayetin ya da dirayetin yoğun yer aldığı tefsir kitapları yazmıştır?

İslam dünyasının Batı karşısında almış olduğu yenilgi ya da Batı’nın Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte dünyanın merkezinde yer alması, müslüman düşünürleri, problemin Kur’an’ın doğru bir şekilde anlaşılmadığı düşüncesi etrafında

⁵⁶⁴ Albayrak, *a.g.e.*, s. 11.

toplamış, buna çözüm olarak da Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri ve Kur'an'ı yeni bir bakışla okuma anlayışı gündeme gelmiştir.

Bu yüzden olsa gerek, özellikle son yüzyılda hem isim hem de konu itibarıyla bu metodu izlediği iddiasıyla yeni tefsir kitapları yayınlanmıştır. Şenkî'nin *'Edvau'l-Beyân fî İdahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an'*, Emin Ahsen İslahî'nin, *'Tedebburu'l-Kur'an'*, Habenneke el-Meydânî'nin, *'Meâricu't-Tefekkur ve Dekâiku't-Tedebbur'* ve Abdülkerim el-Hatîb'in, *'et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an'* adlı tefsirleri bu tefsir metoduna birer örnektir.

Özellikle Mısır'da, İngilizlerin sömürsünün ardından, İslam dünyasının taklitçilikten kurtulması, sahip olduğu dinamiklerin yeniden canlandırılması konusunda Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, Kur'an'ın çağdaş problemlere cevap verebilecek kutsal bir kitap olduğu anlayışını gündeme getirdiler. Yüzyıllardır kısır tartışmalar, fikhî çekişmeler arasında kalan İslam medeniyeti, Batı karşısında varlığını korumak için yeniden ve yeni bir bakışla Kur'an'a yöneldi. Batı'nın ilerlemesi karşısında Kur'an'a sabit bir metin olarak yaklaşan anlayış, zaman ilerleyip problemler farklılaşsa da, Kur'an'ın müslümanlar için çözümler sunduğunu farkettiler. Bu yönüyle M. Abduh, tefsir literatüründe, Kur'an'ı hidayet amaçlı okumayı hedefleyen, bunu yaparken de israiliyattan uzak duran ve problemlere yaklaşımda akli da hesaba katmayı gerektiren 'ictimai tefsir ekolü'nün kurucuları arasında yer aldı.

Yaşadığı yüzyıl içerisinde M. Abduh, İslam dünyasındaki birçok düşünür ve âlimi etkileyen bir isim oldu. Bunlardan biri de, felsefeci kimliğiyle tanınan Abdülkerim el-Hatîb'dir.

el-Hatîb, Kur'an ilimlerinden birçoğu hakkında yeterli derecede bilgiye sahip olmasa da, müslümanların aralarındaki siyasî ve mezhebî çekişmelerin son bulması, dikkatlerini Kur'an'a yöneltmeleri, İslam düşüncesinin ve medeniyetinin etkisini tekrar hissetmeleri düşüncesiyle, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı tefsirini kaleme aldı.

Tefsirinin, rivayet ve dirayet açısından özelliklerini, el-Hatîb'in çeşitli Kur'an ilimleri hakkındaki görüşlerini araştırdığımız bu çalışmada, el-Hatîb'in, maalesef bir müfessirden beklenen ilmî bir donanıma sahip olmadığını, hatta kimi konularda kendisiyle çelişkiye düştüğünü gördük.

Tefsirin adı, Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edildiği izlenimini uyandırmasına rağmen, eserinde belli bir metod ve sistemi izlemediğini; eserinin, bilinen anlamda bir tefsirden ziyade, zihinsel birikimin Kur'an ile yoğrulduğu bir çalışma olduğunu farkettilik.

Tefsirinde belli bir fikhî mezhebi izlemediğini, kıraatler konusunda olabildiğince özgür davrandığını, te'vil ve müteşabih gibi konularda belli bir görüşte olmadığını gördük.

Sonuç olarak Abdulkerim el-Hatîb'in tefsiri, felsefeci olmasından olsa gerek, İslam dünyasında yeterince tanınmamış bir tefsirdir. İslam dünyasının son yıllarda felsefeye karşı soğuk duruşu bunun bir nedeni olarak kabul edilse de, bize göre tefsirde göstermiş olduğu çaba ve tefsir tarihinde dokunulmaz kabul edilen birçok görüşe karşı eleştirisi, onu, incelenmesi gereken müfessirler dairesine yerleştirmektedir. Her ne kadar eserinde eleştirilecek birçok yön olsa da, Kur'an ve tefsir ile ilgilenen araştırmacıların, bu tefsirden öğrenebilecekleri birçok orijinal düşünce ve tutum mevcuttur. İsmiyle müsemma bir tefsir olmasa da, biz, on altı cilt tutan bu dev çalışmanın hak ettiği yeri bulamadığı düşüncesini taşıyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULKERİM Mahmud Yunus el-Hatîb, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sabikîn*, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1974.
- _____, *el-Kasasu'l-Kur'anî fî Mantûkihi ve Mefhûmih*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.
- _____, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar ve Men Yentezirûneh*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1980.
- _____, *en-Nebiyu Muhammed*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. baskı, Kahire, 1962.
- _____, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, I-XVI, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1970.
- _____, Fitnetu't-Tertîbi'n-Nüzûl li'l-Kur'an, *el-Fikru'l-İslâmî*, Lübnan, 1971, yıl: 6, sayı: 2, s. 37-42.
- ABDULLAH b. Siddîk, Muhammed, *Min Ğaraibi'l-Müfessirîn fî Evâhiri'l-Karni'l-Işrîn*, Kahire, 1997.
- ACAR, Abdullah, "Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2007, (ss. 97-152).
- ÂCURRÎ, Muhammed b. Huseyn, *et-Tasdik bi'n-Nazar ilallahi Teâlâ fi'l-Âhira*, (thk. Semir b. Emin ez-Züheyrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408.
- AKÇAY, Mustafa, Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri, *SÜİFD*, cilt: XIII, sayı: 24, 2011/2, ss. 1-33.
- AKDEMİR, Hikmet, Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi, *HÜİFD*, sayı: 3, 2002, ss. 7-26.
- AKGÜL, Muhittin, Hz. Peygamber'in İsmetiyle İlgili Bazı Âyetlerin Yorumu, *Diyanet İlmî Dergi*, (Özel Sayı) Ankara, 2000, ss. 245-270.
- _____, Mukattaa Harfleri ve Kur'an İcazındaki Yeri, *SÜİFD*, Sayı: 14, Sakarya, 2006, s. 49-65.
- AKPINAR, Ali, Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi, *CÜİFD*, cilt: 5, sayı: 1, Sivas, 2001, ss. 81-109.
- AKTAŞ, Erhan, *Kur'an'ı Doğru Okumak-7/E*, <http://www.iktibasdergisi.com/kurani-dogru-okumak-7e/> (son erişim: 27.11.2014)
- AKYÜZOĞLU, Hüseyin, el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbikîn, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Yıl: 2009, Sayı: 19, ss. 229-236.
- ALBAYRAK, Fatma Köksal, *Kur'an'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2012.
- ALBAYRAK, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- ALÛSÎ, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XVI, (thk. Ali Abdalbârî Atiyye), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

- APA, Enver, "Müteşabih Âyetler" Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme, *AÜİFD*, cilt: XLIII, Ankara, 2002, sayı: 2.
- _____, İ'cazü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım, *AÜİFD*, cilt: XLIII, 2002, sayı: 1.
- ARİPOV, Niyazali, *Tefsir-i Kebir'de Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- ASKALANÎ, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl, *Fethu'l-Bari Şerh-u Sahihî'l-Buhârî*, I-XIII, (thk. Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl), Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- ASKERÎ, Ebu Hilal Hasan, *el-Furuku'l-Lüğaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Selim), Daru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire, trs.
- ÂŞUR, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.
- AYAZÎ, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirûn Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Müessesetu't-Tıbaa ve'n-Neşr, Tahran, 1414
- AYDEMİR, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyat*, DİB Yayınları, Ankara, 1985, s. 6-7.
- AYDIN, Muhammed, 'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım, *SÜİFD*, sayı: 20, 2009/2, ss. 1-32.
- AYDÜZ, Davut, Tefsîr ve Te'vîl Kelimeleri Arasındaki Farklar', *Yeni Ümit*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2008, sayı: 81.
- AZİMLİ, Mehmet, İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Bilimname*, cilt: XVI, sayı: 2009/1, s. 56.
- BÂCÛRÎ, İbrahim *Şerhu Cevheratu't-Tevhid*, (thr. Muhammed Edib el-Keyâlî ve Abdülkerim Tâtân), byy., 1972.
- BAKILLANÎ, Ebu Bekr Muhammed, *İ'cazu'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), 5. baskı, Daru'l-Meârif, Mısır, 1997.
- _____, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, (thk. Muhammed İsam el-Kudat), I-II, Daru'l-Feth, Amman, 2001.
- BAKKAL, Ali, Kur'an'da Mensuh Âyetlerin Sayısı, *HÜİFD*, sayı: 2, Şanlıurfa, 1996, ss. 33-74.
- _____, Sünnetin Kaynak Değeri, *HÜİFD*, Sayı: V, Ocak - Haziran 2003, ss. 1-7.
- BEĞAVÎ Ebu Muhammed Huseyn, *Meâlimu't-Tenzîl* (Tefsiru'l-Beğâvî) I-IV, (thk. Halid Abdurrahman el-Akk, Mervan Suvar), Daru'l-Marife, Beyrut, 1995.
- _____, *Şerhu's-Sünne*, XV, (thk. Şuayb el-Arnâvûd, Muhammed Züheyr eş-Şâviş), el-Mektebu'l-İslami, 1983.

- BEYDÂVÎ, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı), I-V, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418.
- BEYHÂKÎ, Ahmed b. Huseyn b. Ali, Şuabu'l-İman, (thk. Dr. Abdulali Abdulhamid Hamid), I-XIV, Mektebetu'r-Rüşd, byy., 2003.
- BİĞİYEF, Musa Carullah, *Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbü's-Sünne* (çev. Mehmet Görmez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- BİRİŞİK, Abdülhamid, *Hind Alt Kitasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü* (Doktora tezi), İstanbul, 1996.
- _____, "Tefsir" maddesi, *DİA*, c. XL, ss. 281-290.
- BOULATTA, Issa J., Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'caz ve İlgili Konular, (çev. İbrahim H. Karslı), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V* (2005), sayı: 4, Samsun, 2005.
- _____, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerim Abra't-Târîh*, Dirasatu Edyân, byy., 2006.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillah, *Sahihu'l-Buhârî*, I-VI, (thk. D. Mustafa Dib el-Buğâ), Dâr-u İbn Kesir, Beyrut, 1987.
- BULUT, Halil İbrahim, Peygamberlerin Başarısında Mucizelerin Yeri ve Önemi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 1, 2011, ss. 65-78.
- _____, "Mucize" maddesi, *DİA*, c. XXX, ss. 350-352.
- BUREYDÎ, Ahmed b. Muhammed, Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kur'an -Dirâsetun Te'siliyyetun-, *Mecelletu Ma'hedu'l-İmam eş-Şâtîbi li'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye*, sayı: 2, Cidde, h. 1427 Zilhicce, ss. 11-67.
- CASSAS, Ebu Bekir er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-V, (thk. Muhammed Sadık el-Kamhavî), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1405.
- CEBECİ, Lütfullah, "İsfahânî, Ebu Müslim" maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000, cilt: XXII, s. 509.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
- _____, *Tefsir Tarihi*, I-II, DİB Yayınları, Ankara, 1988.
- _____, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1993
- CEVHERÎ, Ebu Nasr İsmail, *es-Sıhah Tacu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), I-VI, Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- ÇALIŞKAN, Mehmed, Kur'an'da Hikmet Kavramı, *Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, Temmuz-Aralık 2001.
- ÇELİK, Ali, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul. 1982.

- _____, “Nesih” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 579-581.
- ÇETİNER, Bedrettin, “Ahkâmü’l-Kur’an”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. I, ss. 551-552.
- DALKIRAN, Sayın, Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri, *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Kasım 1997, ss. 97-115.
- DÂRAKUTNÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer, *Ru’yetullah*, (thk. İbrahim Muhammed el-Aliyy, Ahmed Fahri er-Rufâî), Mektebetu’l-Menâr, Zerka, 1411.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- _____, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV Yayınları İstanbul, 1998.
- DERVEZE, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadîs, I-X*, Dâru İhyai’l-Kütüb el-Arabî, Kahire, 1383.
- DUMAN, Zeki, Kur’an’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri, *Bilimname*, XVII, 2009/2.
- DUMAN, M. Zeki-Altundağ, Mustafa, “Huruf-ı Mukattaa” md. *DİA*, c. XVIII, s. 401-408.
- DURMUŞ, İsmail, “İstişad” Maddesi, *DİA*, 2001, c. XXIII, s. 396-398.
- DÜZENLİ, Muhittin, Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur’an Örneği, *OMÜİFD*, sayı: 33, 2012, ss. 101-138.
- EBU HAYYAN, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsir*, I-X, (thk. Sıdkî Muhammed Cemil), Daru’l-Fıkr, 1402, Beyrut.
- EBU ŞEHBE, Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve’l-Mevdüât fi Kütübi’t-Tefsîr*, Beyrut, Dârü’l-Cîl, 2005. ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn I-III*, Mektebetu Vehb, Kahire, 2000.
- EBU UBEYDE, Ma’mer b. Müsenna, *Mecazu’l-Kur’an*, I-II, Mektebetu’l-Hancı, 1383.
- EBU ZEHRA, Muhammed b. Ahmed, *Zehratu’t-Tefasir*, I-X, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Mısır, trs.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maraşlı), Kitabiyat, 2. baskı, Ankara, 2006.
- EBU’S-SUUD, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm, I-IX*, Daru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, trs.
- ELBÂNÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed Nasıruddin, *Silsiletu’l-Ehadisu’z-Zaife ve’l-Mevdua ve Eseruha’s-Seyyi’ fi’l-Ümme I-IVX*, Daru’l-Meârif, 1992.
- ELİK, Hasan, Mushaf’a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 1998, sayı: 6.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yay., İstanbul, 2009.

- ERTÜRK, Mustafa, Nebvî Sünnet'in Tarihî Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, İstanbul, 2003, ss. 7-29.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, I-III (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1999.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu Makalat'il-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, I-II, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut, 1990.
- FERAHİDÎ, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî), I-VIII, Daru'l-Hilal, byy.
- FERRÂ, Ebu Zekeriyya Yahya, *Meâni'l-Kur'an*, I-III, (thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebî), Daru'l-Mısriyye, Mısır, trs.
- FİRUZABADÎ, Ebu Tahir Muhammed, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetu'r-Risale li't-Tibaa ve'n-Neşr, 8. baskı, Beyrut, 2005.
- GEZGİN, Ali Galip, Kur'an'da 'Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 14, sayı: 1, 2001, ss. 49-67.
- _____, Nesh Problemi Bağlamında Mensuh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta, 19-21 Nisan 2001, ss. 239-248.
- GÖMBEYAZ, Kadir, 73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi, *UÜİFD*, cilt: 14, sayı: 2, 2005, ss. 147-160.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, Ankara, 1990.
- GÜNGÖR, Mevlüt, *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1996.
- GÜRKAN, Ahmet, *Kur'an'ın Nasih ve Mensûh Âyetleri*, Yeni İlahiyat Kitabevi, Ankara, 1980.
- GÜVEN, Mustafa, Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak "İstivâ", *Hikmet Yurdu*, yıl: 3, c. 3, s. 6, Temmuz-Aralık 2010.
- _____, Kur'an'ın Anlaşılmasında Müteşabihat Problemi ve Te'vil, *Hikmet Yurdu*, yıl: 3, s. 5 (Ocak-Haziran 2010), s. 298-299.
- GÜVEN, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları İstanbul, 2005.
- _____, Kur'aniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11, yıl: 2001, s. 385-408.
- _____, Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu, *Bilimname*, XX, 2011/1 (ss. 53-84).
- HÂKİM, Ebu Abdullah Hakim Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), I-IV, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, Beyrut, c. II, s. 472.

- HALEFULLAH, Muhammed Ahmed *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 4. baskı, Beyrut, 1999.
- HALİDÎ, Salah Abdulfettah, *Kur'an Öyküleri*, I-III, (çev. İbrahim Sarmış), 2. baskı, Esra Yay., Konya, 2005.
- _____, *Ta'rifu'd-Dârisin bi Menâhici'l-Müfessirin*, Dâru'l-Kalem, 3. baskı, Dimeşk, 2008.
- HAZİN, Alauddin Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, (thk. Muhammed Ali Şahin), I-IV, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- HÂBE, Rızık, *el-İsra ve'l-Mi'rac ve Eseruhuma fi Tesbiti'l-Akide*, Dâru Ğarib, Kahire, 2000.
- HİLÂLÎ, Selim b. İyd, Muhammed b. Musa Nasr, *el-İstiâb fi Beyâni'l-Esbâb*, I-III, Dâr-u İbn Cevziyye, 1. baskı, h. 1425.
- HÛLÎ, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), Bayrak Matbaası, İstanbul, 1995.
- ISSA J. Boulatta, Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'caz ve İlgili Konular, (çev. İbrahim H. Karslı), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V* (2005), sayı: 4, Samsun.
- İŞİCİK, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Problem: Tevil*, Esra Yayınları, Konya, 1997.
- _____, Kur'an'da Temel İki Kavram:Te'vil ve Müteşabih, *Selçuk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/Bahar, Konya.
- İBN ATİYYE, Ebu Muhammed Abdülhakk, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, I-VI, (thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1422.
- İBN CEVZÎ, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, I-IV, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru'l-Kütüb el-Arabî, Beyrut, 1422..
- İBN EBİ HATİM ER-RÂZÎ, Ebu Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I-XIII, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 3. baskı, byy., 1419.
- İBN EBİ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Âsâr*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), I-VII, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- İBN FARİS, Ebu'l-Huseyn b. Zekeriya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), I-VI, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İBN HALDUN, *Mukaddime I-II*, (çev. Halil Kendir), İstanbul, Eylül Yay., 2004.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelûsî, *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- İBN HİŞAM, Abdülmelik b. Hişam, *es-Siretu'n-Nebevî*, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafız eş-Şelebî), I-II, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1955.

- İBN KESİR, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I-VIII, (thk. Sami b. Muhammed Selâme), Dâru Tayyibeti li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999.
- İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah, *Te'vilu Müşkulu'l-Kur'an*, (thk. İbrahim Şemsuddin), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- İBN NEHHAS, Ebu Muhammed Abdurrahman, *Ru'yetullah*, (thk. Mahfuz Abdurrahman b. Zeynullah), Daru'l-İlmiyye, Delhi, 1987.
- İBN RÜŞD, Muhammed b. Rüşd el-Hafid, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (çev. Ahmed Meylanî), I-IV, Beyan Yayınları, İstanbul, 1991.
- İBN TEYMİYYE, Takiyuddin Ahmed, *el-İklil fi'l-Müteşabih ve't-Te'vil*, (thk. Muhammed Şeyma Şehhate), Daru'l-İman, Kahire, trs.
- _____, *Mecmuu'l-Fetava*, I-XXXV, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Mecmeu'l-Melik Fehd li't-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 1995, Medine.
- _____, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, (thk. Adnan Zerzûr), 2. baskı, byy., 1972.
- İBNU'L-CEZERÎ, en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İBNU'L-ESİR, Ebu Saadet el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut, 1963.
- İSFEHANÎ, Ebu Müslim, *Mültekatu Câmiu't-Te'vili'l-Muhkemi't-Tenzil*, (derleyen: Said el-Ensarî) Belâğ matbaası, Kalkûta, h. 1330.
- İSFEHANÎ, Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, (thk. Savfan Adnan ed-Davedî), Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1412.
- JANSEN, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (çev. Halilurrahman Açar), Fecr Yayınları, Ankara, 1993.
- KALLEK, Cengiz, "Biat" md., *DİA*, cilt: VI, ss. 120-124.
- KARAÇAM, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.
- KARATAŞ, Ali, *Kur'an'ı Kur'an ile Anlama*, *OMÜİFD*, sayı: 31, 2011, ss. 177-197.
- _____, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'an'la Tefsir*, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- KASÂNÎ, Alauddin Ebi Bekr b. Mes'ud el-Hanefî, *el-Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, I-X, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, trs..
- KASİMÎ, Muhammed Cemaluddin, *Mehâsinu't-Te'vil*, (thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd), I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1418.
- KAYA, Remzi, *Kur'an-ı Kerim'de Nesh*, Bursa, 2001.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınları, Ankara, 1993.

- KIRCA, Celal, Ebu Mansur el-Maturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı, *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 1989, sayı: 3, Kayseri, ss. 281-295.
- KİRAZ, Celil, Zemaşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları, *UÜİFD*, cilt: 17, sayı: 2, Bursa, 2008.
- KOÇ, M. Akif, "Kur'an-ı Kerim'in İ'cazında Sarfe Nazariyesi", *Yeni Ümit*, X: 39, İstanbul, 1998, ss. 19-25.
- KOÇYİĞİT, Hikmet, Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi, *Hitit Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 23, 2013/1, (ss. 183-201).
- KÖKSAL, İsmail, İslam Tarihinde Uygulanan Devlet Başkanlığı Seçim Şekilleri ve Şer'î Tahlili, *Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1 (2006) ss. 25-36.
- KUBAT, Mehmet, Selefî Perspektifin Tarihselliği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 17, sayı: 3, Ankara, 2004.
- KURT, Yaşar, Kur'an'ın Nüzûl Süreci ve Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine, *OMÜİFD*, 2012, sayı: 33, (ss. 5-39).
- KURTÛBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, (thk. Ahmed el Berdûnî ve İbrahim İtfıyyîş), Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 1964.
- KUTUB, Seyyid, *Fi Zıllali'l-Kur'an*, I-VI, Daru'ş-Şuruk, 17. baskı, Beyrut, 1412..
- MA'SARAVÎ, Ahmed İsa, *el-Kâmilu'l-Mufassal fi'l-Kıraati'l-Erbaate Aşer*, Dâru'l-İmam eş-Şâtıbî, Kahire, trs.
- MÂTURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturidî (Te'vîlatu Ehli's-Sünne)*, I-X, (thk. Dr. Mecdî Baslum), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- MAVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, I-VI, (thk. Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahim), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- MAVİL, Kılıç Aslan, Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi, *Kelam Araştırmaları* 10: 2, 2012, ss. 187-202.
- MENNAU'L-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1986.
- MERAĞÎ, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merağî*, I-XXX, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mastafa el-Bâbî, Mısır, 1946.
- MERTOĞLU, M. Suat, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na, *Divan*, cilt: 15, sayı: 28, 2010/1, ss. 69-113.
_____, "Tefsir" md., *DİA*, İstanbul, 2011, cilt: XL, s. 290-294.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I-VII, İnsan Yayınları, İstanbul, trs..
- MEVLANA Ebu'l-Kelam Azad, *Zülkarneyn Kimdir?*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- MİĞRAVÎ, Muhammed b. Abdirrahman, *el-Müfessirûn Beyne't-Te'vil ve'l-İsbât fi Âyâti's-Sıfat Müessesetu'r-Risâle*, 2000.
- MOCH Nur Ichwan, Tevil: Üretici Bir Okuma Olarak Yorum, (çev. Ayşe Çil), *Kelam Araştırmaları*, 12: 1, 2014, ss. 425-436.

- MUHAMMED Hayr Ramazan Yusuf, *el-Müstedrek alâ Tetimmeti'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, I-II, Dâru İbn Hazm, 1. baskı, Beyrut, 2002.
- MUHAMMED Hayr Ramazan Yusuf, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, I-III, Dâru İbn Hazm, 2. baskı, Beyrut, 2002.
- MUHTESİB, Abdülmecid Abdüsselâm, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Asri'r-Râhin*, Mektebetu'n-Nahza, 3. baskı, Amman, 1982.
- MUHTESİB, Abdülmecid Abdüsselâm, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Asri'r-Râhin* (Kitap Tanıtım ve Değerlendirme), Selahattin Öz, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2013/1, Çorum, c. 12, sayı: 23.
- MUTA'NÎ, Abdulazim İbrahim Muhammed, *Hasaisu't-Ta'bîru'l-Kur'anî ve Semâtuhu'l-Belâğiyye*, I-II, Mektebetu Vehbe, 1992.
- MUTAYRÎ, Dr. Muhsin b. Hâmid, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kur'an: Te'sîl ve Tekvîm*, Dâru't-Tedmûriyye, Riyad, h. 1432.
- NESEFÎ, Hafızuddin Ebu'l-Berakât, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil)*, I-III, (thk. Yusuf Ali Bedyûvî), Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- NESEFÎ, Ömer, *İslam İnancının Temelleri: Akaid*, Bayrak Yay., İstanbul, trs.
- NEYSABÛRÎ, Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme, *Sahih-u İbn Huzeyme*, (thk. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), I-II, 3. baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, byy., 2003.
- NİZAR Ebada, Muhammed Riyad el-Mâlih, *İtmâmu'l-A'lâm (Zeylu'l-Kitâbi'l-A'lâm li Hayriddîn ez-Ziriklî)*, Dâru Sâdir, 1. baskı, Beyrut, 1999.
- NUVEYHİD, Âdil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asri'l-Hâdir*, Müessesetu Nuveyhid, Beyrut, 1983.
- OKUMUŞ, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- ÖĞMÜŞ, Harun, *Tefsirde Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi, Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı, Ankara, 2009.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Muhammed Abduh" md., *DİA*, c. XXX, s. 482-487.
- ÖZKORKUT, Nevin Ünal, *İslam Ceza Hukukunda Kadın*, *AÜHFD*, yıl: 2007, c. 56, sayı: 2, (ss. 83-95).
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, İsam Yay., İstanbul, 2010, ss. 13-67.
- _____, *Aleviliğin/Alevilerin Kur'an Tasavvuru*, *Dem Dergi*, yıl: 2, sayı: 6, İstanbul, Mart-Ağustos, 2009, s. 13.
- _____, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

- _____, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması, *Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Adana, Temmuz-Aralık 2008, ss. 1-19.
- _____, *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
- _____, Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 14, sayı: 1, 2001, Ankara, ss. 77-89.
- _____, 'Zülkarneyn' maddesi, *DİA*, 2013, cilt: XLIV, s. 564-567.
- PAÇACI, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* Klasik Yay., İstanbul, 2008.
- PAKSOY, Kadir, Kur'an'a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Şanlıurfa, 1999.
- PALA, İskender, İskender mi Zülkarneyn mi?, *Journal of Turkish Studies*, 1990, sayı: 14, ss. 387-403.
- RADAVÎ, Seyyid Murtaza, *Mea Ricâlu'l-Fikr fi'l-Kâhira*, 4. baskı, byy., Beyrut, 1998.
- RÂZÎ, Ebu Abdullah Muhammed Fahrudin, *Mefâtihu'l-Ğayb, I-XXXII*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. baskı, 1420, Beyrut.
- RAZÎ, Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtaru's-Sihah*, (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), 5. baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- REŞİD RIZA, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsiru'l-Menar), XII*, el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1990.
- RÛMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi Aşr el-Hicrî*, Doktora Tezi, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, Usulu'd-Dîn Fakültesi, Kur'an ve Kur'an İlimleri Bölümü, h. 1404-1405.
- SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbûnî li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire, 1997.
- SABUNÎ, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din (Maturidiyye Akaidi)*, (trc. ve şerh: Bekir Topaloğlu), 6. baskı, DİB Yay., Ankara, 1998.
- SEÂLEBÎ, Ebu Zeyd Abdurrahman, *el-Cevâhiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-V, (thk. Şeyh Muhammed Ali Muavviz-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-V, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- SELVÎ, Dilaver, "Her Âyetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 2, İstanbul, 2011, ss. 7-41.
- SEM'ANÎ, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'an, I-VI*, (thk. Yasir b. İbrahim ve Guneym b. Abbas), Daru'l-Vatan, Riyad, 1997.
- SOYALAN, Mehmet Yaşar, "Mealcilik" Tartışmalarına Katkı veya Geç Kalmış Bir Cevap, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 8-9, İstanbul, Eylül/Ekim 2008, ss. 96-112.

- SOYSALDI, Mehmet, *Sahabenin Tefsir Anlayışı*, Diyanet İlmî Dergi, cilt: 38, sayı: 3, s. 45-46, Ankara, 2002.
- SUBHÎ SALÎH, *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 24. baskı, byy., 2000.
- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman ve el-Mahalli, Celaleddin Muhammed b. Ahmed, *Tefsiru'l-Celaleyn*, Daru'l-Hadis, Kahire, trs..
- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-II, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2008.
- SYAMSUDDİN, Sahiron, Al-i İmran Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemat ve Müteşabihat'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi, (çev. Zülfikar Durmuş), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, 2002, sayı: 3, ss. 265-281.
- ŞAFÎÎ, *Ahkâmu'l-Kur'an I-II* (derleyen: Beyhâkî), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1994.
- ŞENGÛL, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir, 1994.
- _____, "Kıssa" md., *DİA*, cilt: XXV, ss. 498-501.
- ŞENKİTÎ, Muhammed Emin b. Muhammed, *Advau'l-Beyân fî İdahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, I-IX, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. baskı, byy., 1426.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr, I-VI*, Daru İbn Kesîr, Dimeşk, 1414.
- ŞEYBANÎ, Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, (thk. Şuayb el-Arnâvûd, Âdil Mürşid vd.), Müessesetu'r-Risale, byy., 2001.
- ŞİMŞEK, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya, 1995.
- _____, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, I-V*, Beyan Yay., İstanbul, 2012.
- _____, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991.
- TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'an*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 2000.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an, I-XXIV*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- TABERSÎ, Ebu'l-Fazl b. Hasan, *Mecmeu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, I-X, Daru'l-Murtasa, Beyrut, 2006.
- TAFTAZANÎ, Sadreddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, trs.
- TAN, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul, 2000.
- TDV *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988-2014.
- TURGUT, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, MİFAV Yayınları, İstanbul, 1991.
- TÜRE, İskender, *Zülkarneyn & Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatan İnsan*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- ULUDAĞ, Süleyman, 'Batın' md., *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, ss. 188-189.

- ÜNVER, Mustafa, “Tefsir Ekolleri”, Bahattin Dartma (Ed.), *Tefsir Tarihi ve Usûlü* (s. 132-155), Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2013.
- YAVUZ, Salih Sabri, “Mirac” md., *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX, ss. 132-135.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “İstivâ” md. *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, ss. 402-404.
- _____, “Te’vil” md., *DİA*, İstanbul, 2012, cilt: XLI, ss. 27-28.
- YAZICI, Ahmet, Süleyman Ateş’in Görüşleri Bağlamında Kur’an Kıssaları, *İslamî Araştırmalar*, Ankara, 2011, sayı: 22 (2).
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili, I-X*, Azim Yay., İstanbul, trs.
- YEŞİLYURT, Temel, *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Ru’yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya, 2001.
- YILDIRIM, Suat, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, I-II, Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.
- YILMAZ, Mehmet Faik, “Münasebâtü’l-Âyât ve’s-Süver” md., *DİA*, 2006, c. XXXI, ss. 569-571.
- ZEMAHŞERÎ, Ebu’l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizu’t-Tenzil, I-IV*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1407.
- ZERKANÎ, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an*, I-II, 3. baskı, Matbaatu İsa el-Bâbî, Kahire, trs.
- ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Bedreddin, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, I-IV, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Dâru İhyau’l-Kütübi’l-Arabiyye, Beyrut, 1957.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *et-Tefsirü’l-Münir*, I-X, Risale Yayınları, İstanbul, 2011.
- ZÜLALOĞLU, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur’an*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2001.