



**T.C.
ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Yüksek Lisans Tezi

**KUR'AN-I KERİM'İN İLK ÜÇ SÛRESİ
(FÂTİHA, BAKARA, ÂL-İ İMRAN) ÖZELİNDE
İBN KESİR'İN, TABERÎ'NİN TERCİHLERİ
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ**

Osman ÇATAL

Zonguldak 2022

**T.C.
ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Yüksek Lisans Tezi

**KUR'AN-I KERİM'İN İLK ÜÇ SÛRESİ
(FÂTİHA, BAKARA, ÂL-İ İMRAN) ÖZELİNDE
İBN KESÎR'İN, TABERÎ'NİN TERCİHLERİ
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ**

**Hazırlayan
Osman ÇATAL**

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Harun SAVUT**

Zonguldak 2022

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

18 /01/ 2022

Osman ÇATAL



T.C.
ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 196282132010 numaralı Osman ÇATAL'ın hazırladığı “**Kur'an'ı Kerîm'in İlk Üç Sûresi (Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân) Özelinde İbni Kesîr'in, Taberî Tercihleri Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili**” başlıklı YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 13/01/2022 Perşembe günü saat 13:00'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezinin onayına OYBİRLİĞİYLE karar verilmiştir.

Doç. Dr. Harun SAVUT (Danışman)

Başkan

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

Üye

Doç. Dr. Şemsettin IŞIK

Üye

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

../../2022

Prof. Dr. Ertuğrul YILDIRIM

Enstitü Müdürü

ÖZET

Kurum : ZBEÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tez Başlığı : Kuranı Kerimin İlk Üç Suresi (Fatiha-Bakara-Ali İmran) Özelinde İbn Kesirin, Taberi Tercihleri Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili
Tez Yazarı : Osman ÇATAL
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Harun SAVUT
Tez Türü, Yılı : Yüksek Lisans Tezi, 2022
Sayfa Adedi : 156

Rivayet tefsiri denilince akla gelen ilk iki isim şüphesiz Taberi ve İbn Kesir olacaktır. Tefsir ilminde öncü olan, gerek kendi dönemlerinde gerekse daha sonra tefsir yazarlar için ilham kaynağı olan Taberi ve İbn Kesir, tefsir metotlarının genel bir yaklaşımla aynı sayılmasına rağmen birçok izah, yorum, anlayış ve bakış açısı farklılıkları sergileyebilmektedir. İster tefsir tekniği açısından isterse kişisel ayrılıklar açısından olsun ortaya çıkan bu farklılıklar aslında bu iki müfessirin, detaylarda farklı usul ve bakış açıları taşıyor olabilecekleri anlamına gelmektedir. Bu farklılıkları ortaya koymak, Kuran ayetlerini anlama konusunda hem çeşitliliklerin ortaya çıkmasına vesile olacak hem de ayetlerin daha iyi anlaşılması için bu alanda çalışanlara rehberlik edecektir. Kuran ayetlerinin temel usul kaidelerine zarar vermeden anlaşılma çabası içinde olanlar, çalışmamızda yer alan konular ışığında rivayet tefsirlerinin gerçekte birbirlerinden çok farklı izahlar ortaya koyduklarına şahit olabilecekleri açıktır. Ayrıntı gibi görülen bu farklılıklar, hakikatte birer anlam zenginliği olarak karşımıza çıkabilmektedir. Çalışmamız, bu iki müfessir karşılaştırılırken dikkate alınması gereken hususları ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müfessir, İbni Kesir, Taberi, Metot, Karşılaştırma

ABSTRACT

Institution : ZBEU Institute of Social Sciences, Department of Islamic Sciences
Title : Analysis of Ibn Kathir's Views on Tabari's Preferences in the First Three Suras of the Qur'an
Author : Osman ÇATAL
Adviser : Assoc. Prof. Dr. Harun SAVUT
Type of Thesis, Year : MSc. Thesis, 2022
Total Number of Pages : 156

Tabari and Ibn Kathir are undoubtedly the first two names that come to mind when it comes to interpretation of the narration. Tabari and Ibn Kesir, who were pioneers in the science of tafsir and were a source of inspiration for those who wrote tafsir both in their own times and later, although the methods of tafsir are considered the same with a general approach, we witness that they show many differences in explanations, interpretations, understandings and points of view as we will reveal in our study. These differences, whether in terms of tafsir technique or personal differences, actually show that these two commentators have different methods and points of view in details. Revealing these differences will lead to the emergence of diversity in understanding the verses of the Qur'an and will guide those working in this field in order to better understand the verses. Those who are trying to understand the Qur'anic verses without harming the basic procedural rules will witness that the interpretations of the narration actually put forward very different explanations in the light of the subjects in our study. These differences, seen as details, are in fact a richness of meaning. Our study is also important in terms of revealing the issues that should be taken into account when comparing these two commentators.

Keywords: Tafsir, Interpreter, İbni Kesir, Taberi, Method, Comparison

ÖN SÖZ

Bu çalışmada amacımız, rivâyet tefsiri alanında öncü sayılan ve kendilerinden sonra ister aynı usülle ister farklı usüllerle yazılsın hemen hemen bütün tefsirleri önemli ölçüde etkileyen ve referans olan iki büyük müfessirin yani İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Kesîr'in, tefsir anlayışlarını, âyetleri izahtaki delillerini ve bu delilleri nasıl kullandıklarını, temel metodoloji açısından birbirine çok yakın olan iki müfessirin farklı bakış açılarını ve değerlendirmelerini, yer yer çatışma noktalarını ve bu noktaların ortaya çıkmasına sebep olan farklı izlenim ve yaklaşımlarını, delillerini serdederken gösterdikleri üslup detaylarını, ortaya koyacağız.

Ele aldığımız konularda esas referans noktamız, İbn Kesîr'in, Taberî'nin tercihlerine yaptığı itirazlar ve sebepleri, aynı görüşte olduğunu ifade ettiği konularla ilgili tercihleri ve sebepleri olacaktır. Çalışma örgüsü içinde öncelikle İbn Kesîr'in tefsirinde bulunan Taberî nakilleri, bu nakillerden İbn Kesîr'in muvafakat ettiği ve sebeplerini ortaya koyduğu hususlar, daha sonra yine İbn Kesîr'in muhalefet ettiği ve sebeplerini ortaya koyduğu konular ve İbn Kesîr'in reddetmediği fakat kendi görüşüne göre tashih ettiği hususlar ve nedenleri ele alınacaktır. Bunun dışında İbn Kesîr'in, Taberî'nin tercihleri ile diğer müfessirlerin tercihlerini te'lif ettiği örneklere de yer vereceğiz.

Bu çalışmayı yaparken Bakara ve Âli İmrân Sûrelerinin tefsiri bizim için temel kaynak olacaktır. Bakara ve Âl-i İmrân Sûrelerinin, en uzun sûreler olması, bu nedenle içerdiği pek çok konunun farklı bakış açıları ve izahlara imkan vermesi ayrıca bu sûrelerde yer alan meselelerle ilgili pek çok rivâyetin bulunması, bizlere önemli bir veri sunmakta ve daha sonraki sûrelerin tefsirindeki değerlendirmeler için de net bir fikir oluşturmaktadır. Ayrıca bir önceki ve ilk sûre olan Fâtiha Sûresi de bu kapsamda değerlendirilecektir. Zira iki tefsirin başından itibaren yapılacak değerlendirmelerin, konuyu bir bütün olarak ortaya koymaya yardımcı olacağı açıktır. Yine besmele ve istiâze ile ilgili açıklamalar da daha sonra zikredilmeyen farklı noktalara işaret ettiğinden çalışmaya dâhil edilmiştir. Tezimizin tefsir ve müfessir değerlendirmelerinde, önemli bir bakış açısı ortaya koyacağını, bu değerlendirmeleri yaparken dikkat edilmesi gereken noktalara

işaret edeceğini ve böylece bütüncül bir yaklaşımla yapılan tahlillerin isabetini göstereceğini mit ediyoruz.

İki tefsiri ve bu iki tefsir müellifinin görüşlerini değerlendirirken konuya ait bütün değerlendirmeleri ve dayanaklarını ortaya koymak için değerlendirme yapılan bütün örneklere yer verme zorunluluğu, iki tefsiri ayrı ayrı tarama ve değerlendirmeleri analiz etme gerekliliği, çalışmamızın hem ayırt edici özelliği hem de zorluğu olmuştur. Yine rivâyetlerle ilgili yapılan değerlendirmelerin tahkîk, çalışmamızda yer verdiğimiz husulardandır. Bütün bu süreçte ilminden ve tecrübelerinden bolca istifade ettiğim değerli tez danışmanım Doç. Dr. Harun SAVUT`a, yardım ve yol gstercilikleri ile katkı sağlayan, fakültemizin diğer kıymetli hocalarına, ayrı ayrı teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1
1. İBN KESİR VE TABERÎ'NİN HAYATLARI, ESERLERİ VE METODOLOJİLERİ	9
1.1. İbn Kesîr'in Hayatı ve Yaşadığı Ortam	9
1.1.1. İbn Kesîr'in İlmî Yönü	11
1.1.2. İbn Kesîr'in Eserleri	12
1.1.3. İbn Kesîr'in Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm'i.....	13
1.1.4. İbn Kesîr Tefsiri'nin Kaynakları	14
1.1.5. İbn Kesîr Tefsiri'nin Metodu.....	15
1.2. Taberî'nin Hayatı, Eserleri ve Metodolojisi.....	21
1.2.1. Taberî'nin Hayatı ve Yaşadığı Ortam	21
1.2.2. Taberî'nin Eserleri ve İlmî Yönü	23
1.2.3. Taberî'nin Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân Tefsiri	24
1.2.4. Taberî'nin Tefsirindeki Kaynakları	26
1.2.5. Taberî Tefsiri'nin Metodu	28
1.2.6. Taberî Tercihlerinin Delilleri	29
2. İBN KESİR'İN TABERÎ TERCİHLERİ VE RİVÂYETLERİ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELERİNİN TAHLİLİ	30
2.1. İbn Kesir'in Rivâyetle İlgili Değerlendirmeleri	30
2.1.1. Rivâyetlerin İsrâiliyâttan Olma Durumu ile İlgili Değerlendirmeleri	30
2.1.2. İsnadda Yer Alan Râvi İle İlgili Değerlendirmeleri	39
2.1.3. Rivâyetlerdeki İsnadın İttisali İle İlgili Değerlendirmeleri	53
2.1.4. Rivâyetleri Cumhûrun Görüşleri İle Karşılaştırması.....	55
2.2. İbn Kesîr'in, Rivâyetlerin Manası ile İlgili Tahlilleri	65

2.2.1. Rivâyetlerdeki Mantıksal Durumla İlgili Değerlendirmeleri	65
2.2.2. İslam'ın Temel Ölçüleri İle Karşılaştırması	73
2.2.3. Âyetin Siyâkı İle İlgili Tercihleri Değerlendirmesi.....	79
2.2.4. Âyetlerle Karşılaştırarak Yaptığı Değerlendirmeler	90
2.2.5. Tefsir Usûlü Açısından Yaptığı Değerlendirmeler.....	102
2.3. İbn Kesîr'in, Dil ve Belagat ile İlgili Tahlilleri.....	111
2.3.1. Dil ve Kıraat ile İlgili Değerlendirmeleri	111
2.3.2. İbn Kesîr'in, Belagat ile İlgili Değerlendirmeleri	125
3. TABERÎ VE İBN KESÎR'İN METODLARININ, MUKADDİMLERİ VE	
ELE ALDIĞIMIZ ÖRNEKLER IŞIĞINDA DEĞERLENDİRİLMESİ.....	129
3.1. Taberî ve İbn Kesîr'in Tefsir Metodlarının, Mukaddimleri Işığında	
Karşılaştırılması	129
3.2. Taberî ve İbn Kesîr'in Metodlarının, Ele Aldığımız Örnekler Işığında	
Karşılaştırılması	136
SONUÇ	142
KAYNAKÇA.....	151
ÖZ GEÇMİŞ	156

KISALTMALAR LİSTESİ

Age	: Adı geçen eser
Asm	: Aleyhisselam
Bk.	: Bakınız
c.	: Cilt-cüz
c.c.	: Celle Celâluhu
Ed.	: Editör
Enst.	: Enstitü
H.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
öl.	: Ölüm Tarihi
r.a.	: Radıyallahu Anh
ranhum	: Radıyallahu anhüm
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
tsh.	: Tashih Eden
thk.	: Tahkik Eden
Üniv.	: Üniversite
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

İlk âyetin gelişinden itibaren inananlar, Kur'an âyetlerini doğru anlama konusunda büyük gayret göstermişlerdir. Kur'an, bizzat kendisi, âyetlerinin okunmak ve anlaşılacak için geldiğini ifade etmektedir. “ *Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu kitabın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu kitap, Allah'ın dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz*”.¹

Ayrıca her dönemde ilmî, edebî eserlerin, onları iyi bilenler tarafından açıklanması, bu eserlerdeki incelikleri anlamaya gücü yetmeyenler için çok önemlidir. Oysa Kur'an, insanlığa dünya ve âhirette doğru yolu gösteren son ilâhî hidâyet kaynağı olması hasebiyle onun mesajlarının, iyi bilenler tarafından anlaşılıp doğru bir şekilde aktarılması zarûreti, çok daha büyük önem arz etmektedir. İşte bu alanda çalışmalarıyla bizlere ışık tutan ilim, Tefsir ilmidir.

Tefsir denilince akla gelen temel iki yöntem, rivâyet ve dirâyet yöntemleridir. Dirâyet tefsirinde müfessir, rivâyet tefsirinde kullanılan kaynaklarla birlikte ilmî derinliği, Nahiv, Belâgat, Beyân, Tarih ve bunun gibi pek çok ilim alanında bilgi sahibi olmasının yanında zeka ve anlayışı ve diğer kişisel özellikleri ile de açıklamalarda bulunur. Âyetleri, sağlam rivâyetleri dikkate alarak, selim akıl ölçütleri ile Kur'an'ın temel ilkelerine muvâfık bir şekilde izah eder. Sağlam rivâyetleri dikkate almaksızın âyetlerin zâhirinden uzak ve gelişigüzel yapılan yorumlar, makbûl bir tefsir olarak addedilmezler. Nitekim bu tarz yorumlar, bizzat Peygamber (s.a.s.) tarafından da yasaklanmıştır.² Diğer bir tefsir metodu ise rivâyet metodudur. Bu tarz tefsirlerde temel olarak müfessir, başta Peygamberden (s.a.s.), sahabe ve tabiînden gelen rivâyetlere dayanarak âyetleri izah yolunu tercih eder. Bu metotta, rivâyetlerin tahkîk ve değerlendirmesi büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle rivâyet tefsirinde de aklî

¹ Kur'an Yolu (Erşim 12 Mayıs 2021), Zümer 39/23.

² Re'y tefsirini yasaklayan rivâyet ve bu rivâyetle ilgili görüşler için bk. Enes Büyük, "Re'yle Tefsiri yasaklayan Rivayet Bağlamında Re'y-Tefsir İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 643-671.

yorumlara başvurmak kaçınılmazdır. Rivâyetlerin âyetlere göre seçimi, tasnîf ve tahlîli, bu durumu zorunlu kılmaktadır. Görüldüğü gibi rivâyet tefsirinde aklı yorumlar olabileceği gibi dirâyet tefsirinde de pek çok rivâyete yer verilmesi mümkündür. Tarih boyunca pek çok rivâyet ve dirâyet tefsiri yazılmış olup bunlardan bazıları, gerek ilmî değerleri ile gerekse bu eserlere insanların gösterdiği ilgi sebebiyle daha çok ön plana çıkmış ve daha çok tanınmıştır.

Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî (öl.774/1373) ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (öl.310/923) isimleri yan yana geldiğinde bu alanda çalışma yapan herkes, rivâyet tefsirinde en önemli köşe taşlarından bahsettiğimizi anlayacaktır. Bir yanda bizzat Kur'an âyetlerine muhatap olan ve bu mukaddes kitabın Mütakellimi olan Zât (c.c.) tarafından tebliğ ile görevlendirilen Peygamber'den (s.a.s.), daha sonra bizzat âyetlerin gelişine şahitlik eden ve Kur'an'ı hırz-ı can edip bütün dünyaya duyurma gayretinde olan sahabeden (ranhüm) ve bu kuşakla birlikte yaşayıp onlardan ders alan tabiînden tefsire ait hemen bütün görüşleri koruyup bizlere ulaştıran Taberî ve diğer yanda Taberî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış olmakla birlikte temelde aynı yöntemi kullanarak âyetleri rivâyetler ışığında fakat farklı bir üslup ve bakış açısıyla tefsir eden İbn Kesîr. İşte çalışmamız, bu iki müfessirin tefsir usûllerini, bu usûllerin tefsirlerine yansımalarını görmek, aralarında mevcut ortak noktalar yanında farklı anlayış, yorum ve bakış açılarını ele almak, bu bakış açılarına neden olan ölçütleri tahlil edip farklılıkları izah etmeye çalışmak, ilmî hassasiyetlerini ve bu hassasiyetlere sebep olan unsurları belirlemeye gayret etmek, yaşadıkları dönemin özelliklerinin, şahsiyetlerinin ve ihtisaslarının tefsirlerine yansımalarını anlamaya çalışmak, temel tefsir metotlarının yanında gerek ilmî gerekse kişisel farklılıkların getirdiği saptamaları belirlemek gibi konularda önemli veriler sunacaktır. İki müfessirin eserleri ile ilgili yapacağımız bu çalışma, pek çok açıdan diğer müfessirler arasındaki farklı ve ortak yönleri ortaya çıkarması bakımından da faydalı olacaktır. Zira bu çalışmada yansımalarını göreceğimiz hususlar, bu iki müfessirin ilhamıyla farklı bakış açıları ortaya koyan müfessirleri de analiz etmemizi sağlayacaktır.

Araştırmamızın amacı, insanlığa dünya ve âhiret saadeti vaad eden ahkâm ve ilkeleri barındıran son ilâhî kitabın anlaşılması konusunda temel unsurların yanında kullanılan ikincil yöntem ve bakış açılarını, İslam Tarihinde Tefsir alanında başyapıt sayılabilecek iki tefsir özelinde, karşılaştırmalı örnekleri ile ortaya koyarak bu alanda çalışma yapacaklar için yeni ufuklar açmak, âyetleri tefekkür ve tedebbür ederken dikkat edilmesi gereken bütün kriterleri, farklılıkları, ortak noktaları, çeşitli hassasiyet alanlarını ve seviyelerini, bu iki büyük müfessirin açıklamaları ışığında, değerlendirme fırsatı sunmaktır.

Araştırmamız, Kur'an'ı tefsir ederken kullanılan delilleri ve bu delilleri kullanırken gösterilen incelik ve hassasiyetleri, bu hassasiyet farklılıklarının belirginleştiği veya benzeştiği alanları, rivâyet tefsiri alanındaki en önemli iki müfessirin değerlendirmeleri ile gözlemleme konusunda çok değerli veriler sunacaktır. Bu veriler ışığında, hem bu iki tefsiri hem de diğer tefsirleri daha kapsamlı değerlendirme fırsatı verecektir. Çalışmamız üç sûre özelinde olmakla beraber bir müfessirin, diğerinin tercihleri ile ilgili bütün değerlendirmelerine yer vermektedir. Bu yönüyle de genel bazı kanılara ulaşılmasını kolaylaştıracaktır. Çalışmamız, metoddan tefsiri ve tefsirdeki farklı ve ortak noktaları anlamak yerine, tefsirden metodolojiyi anlama konusunda geniş bir bakış açısı ortaya koyacaktır.

Çalışmamız, sadece her iki müfessirin tefsir inceliklerini göstermekle kalmayacak aynı zamanda âlim hassasiyetlerini ve ahlâkını, iki müfessirin yaşadıkları sosyal, dinî, tarihî ve hatta psikolojik ortamın tercihlerine olan etkisi ile ilgili ipuçlarını gösterecektir. İbn Kesîr ve Taberî tercihleri ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte iki müfessirin, üç sûre özelinde bile olsa bütün tercihlerinin karşılaştırıldığı ve yapılan değerlendirmelerin hangi delillere ve bakış açılarına göre desteklendiğini ortaya koyan bir çalışma, yapılmamıştır. Bu bakımdan çalışmamızın, iki müfessirin delilleri nasıl kullandıklarını ve önceliklerinin neler olduğunu göstermesi bakımından, çok faydalı olacağına inanıyoruz. Bu alanda yapılan çalışmalar, genellikle müfessirlerin bilinen genel bir takım yaklaşımlarını ortaya koymakta, detaylara ait somut örneklerle dayalı bir tahlilden yoksun bulunmaktadır. Bu genel değerlendirmeler ise bilinen hususların tekrarı niteliğinde olmaktan öteye geçememektedir.

Taberî, tefsirinde âyetleri izah ederken pek çok rivâyete yer vermekte, gerek bu rivâyetlerle ilgili ve gerek âyetleri izah sadedinde pek çok görüş ve tercih ortaya koymaktadır. İbn Kesîr ise hemen her âyetin tefsirinde bu rivâyet ve görüşlere yer vermiştir. O, zaman zama bu rivâyet ve izahları farklı açılardan tahlîl edip ya Taberî'ye muhâlefet edip delilleri ile kendi görüşünü belirtmiş ya muvâfakat edip yine muvâfakatına sebep olan hususlara yer vermiştir. İbn Kesîr, değerlendirmelerinde bununla da yetinmeyip bazen bu görüşleri tashîh etme bazen de farklı görüşlerle Taberî'nin görüşlerini te'lif etme yoluna gitmiştir. Bazen de müfessir, muvâfakat ettiği tercihlerle ilgili farklı deliller sunmakta ya da muvâfakat etse bile Taberî'nin delillerini uygun bulmamakta ve tashîh etmektedir. Yine bazı tercihlerle ilgili tavakkuf etmektedir. Çalışmamızda, İbn Kesîr'in değerlendirmesine muhatap olan bütün bu görüşlere ve bu görüşlerle ilgili delillere yer vereceğiz. Her örnekten sonra o örnekle ilgili her iki müfessir arasındaki farklı ve ortak noktalara işaret edeceğiz. Bunun dışında bazı âyetlerin tefsirinde bu görüşlerle ilgili zaman zaman her iki tefsirin muhakkiklerinin görüşlerini de aktararak bu konuya ait kendi değerlendirmelerimizi açıklayacağız.

Konuyu bütün yönleri ile ortaya koymak için yapılan değerlendirme, öncelikli olarak hangi konuda belirginleşiyorsa o başlık atında benzer örnekleri ele aldık. Bu nedenle genel olarak üç başlıkta incelediğimiz örnekleri, daha da anlaşılabilir olması için ele alınan değerlendirmenin konusuna göre alt başlıklara ayırdık. Böylece konunun kolay tefrik edilebilmesini amaçladık. Zira İbn Kesîr'in tahlilleri, pek çok farklı konuları içermekte ve Taberî'nin izahlarını ve rivâyetlerini farklı açılardan değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Her ne kadar örneklerden yola çıkarak metodolojik farklılıklara ulaşmayı amaçlasak da çalışmamızın başlangıcında, bu değerlendirmelere sebep olabilecek genel hususları önceden belirlemek için her iki müfessirin hayatları, eserleri ve bazı tefsir ilkelerine yer verdik. Zira farklı değerlendirmelerin nedeni, sadece ilmî ve teknik konular değil, her iki müfessirin sosyal, psikolojik durumları ve yaşadıkları dönemin özellikleri de olabileceği göz ardı edilmemelidir. Her âyetin izahında, iki müfessirin görüşlerini belirttikten sonra bu tercihlerin sebeplerini belirginleştirmeye çalıştık.

Çalışmamız Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini kapsamaktadır. Bu sûrelerin seçiminde göz önüne aldığımız önemli kriterler; bu sûrelerin, içerdiği farklı konular nedeniyle farklı yorum ve izahlara zemin oluşturması ve bu izahlara götüren farklı delilleri içermesi, Kur'an'ın en uzun sûreleri olması hasebiyle, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin, diğer sûrelerde yer alan benzer pek çok konuya ışık tutması ayrıca diğer surelerde yer almayan pek çok hususu da ele alması bakımından önemli ve yeterli veriler sunmasıdır. Bu sûrelerde yaptığımız değerlendirmeler, bizlere genel bir kanıya ulaşmak için oldukça güçlü bir kanaat verecektir. Bu sûrelerden önce istiâze ve besmele ile ilgili bölümleri de çalışmamıza dâhil ettik. Bu husus, konunun bütünlüğünün sağlanması ve bir takım genel ilke ve bakış açılarının bu konuların izahında yer alması sebebiyledir. Aslında bu çalışma, üç sûreyi içermekle birlikte bütün sûrelerin tefsirinde yer alan değerlendirmelere, geniş bir perspektif sunmaktadır. Zira İbn Kesîr'in, diğer sûrelerdeki değerlendirmeleri de benzer ölçütler çerçevesinde gerçekleşmektedir. Yine onun, Taberî rivâyet ve tercihleri ile ilgili değerlendirmelerinde kullandığı esaslar, diğer müfessirlerin tercih ve rivâyetleri konusundaki tahlilleriyle, büyük ölçüde benzeşmektedir.

Çalışmamızın temel kaynakları, tahkîkini Ahmed Şâkir'in yaptığı İbn Cerîr et-Taberî'nin, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* Tefsiri ve Sâmî bin Muhammed Selâme'nin tahkik ettiği İbn Kesîr'in, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm* eseri olacaktır. Bu bağlamda çalışmamızın temel verisi, her iki müfessirin, âyetlerde ifade ettikleri görüşler ve tercihleri ile ilgili yer verdikleri rivâyetlerdir. Değerlendirmemizi yaparken iki müfessirin ihtilaf noktaları veya ittifak ettikleri konular şeklinde bir ayırım yerine, ihtilaf ve ittifaklarına sebep olan ilke, usûl ve delilleri göz önüne alarak başlıklara ayırdık. Zira bu değerlendirmede temel amacımız, müfessirlerin hangi âyetlerde ihtilaf ya da ittifak ettikleri değil, hangi kriterlerin ve delillerin ya da etkenlerin, bu ihtilaf ya da ittifak hususlarını ortaya çıkardığına ulaşmaktır. Böylece tefsirde farklı bakış açılarını, tefsir alanında çalışma yapacakların istifadesine sunma imkânını elde etmiş olacağız.

İbn Kesîr ve Taberî ile ilgili gerek hayatları ve eserleri ve gerekse metodolojileri ile alakalı pek çok çalışma yapılmıştır. Bizim de fazlası ile istifade ettiğimiz bu çalışmalar arasında, İbn Kesîr ile alâkalı Harun Savut'un, doktora tezi

olarak hazırlanan ve daha sonra kitap olarak ta yayınlanan, “*Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı, İbn Kesîr’in Tefsiru’l-Kurani’l-Azim’i*” adlı eseri yer alır.³ Bu eserde hocamız, gerek İsrâiliyât ve metin içeriği ile ilgili konularda gerekse rivâyetleri değerlendirme konusunda İbn Kesîr’in tefsir metodolojisini derinlemesine inceleyip Tefsir ilmine kattığı önemli bakış açılarına örnekleri ile yer vermiştir.

Yine Kadir Paksoy’un, *İbn Kesîr’in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*⁴ isimli doktora tezi çalışmasında İbn Kesîr’in, gerek hadis rivâyetleri ile ilgili gerekse sahâbe nakillerine yönelik tutumuna, hadisleri izahta kullandığı tekniklere, rivâyetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerine, râviler ve hadis kitapları ile ilgili görüşlerine ve yine isrâiliyât ile ilgili görüş ve tutumuna yer verilmiştir.

Bu konuda diğer bir çalışma, Saliha Türcan hocamızın, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr’in Yeri*⁵ adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada, başlığından da anlaşılacağı üzere klasik rivâyet tefsiri örneklerinden dirâyet tefsirine ve modern tefsir örneklerine geçişte, İbn Kesîr’in yeri ve katkısı izah edilmiştir.

Sâmi bin Muhammed Selâme’nin tahkîk ettiği, *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Azim Tefsiri*⁶ adlı çalışma için yazdığı mukaddimede muhakkik, gerek İbn Kesîr’in hayatı ve eserleri gerekse ilmî yönü ile ilgili özel bilgilere yer vermiştir.

Bu alanda çalışma yapanlara yardım edecek diğer bir eser, ez-Zehebî’nin *et-Tefsir ve’l-müfessirûn*⁷ adlı eseridir. Bu eserde diğer bazı önemli müfessirler için olduğu gibi Zehebî, İbn Kesîr’in de Tefsir ilmindeki yerine, tefsire ait önemli özelliklerine ve görüşlerine yer vermiştir. Yine Konumuza ışık tutacak karşılaştırmalarda bulunmuştur.

³ Harun Savut, *Rivâyet Sorunlarına Çözüm Arayışı ;İbn Kesîr Tefsiri Bağlamında* (Ankara: Otto, 2016)

⁴ Kadir Paksoy, *İbn Kesîr’in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999)

⁵ Saliha Türcan, “*Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr’in Yeri*”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/3(Eylül, 2019) , 337-364

⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’Kur’âni’l-Azîm*, Thk. Sâmi bin Muhammed Selâme (Mekke: Daru’t-tayyibe, 1999)

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000)

Süleyman bin İbrahim el-Lâhim, *Menhecü İbn Kesîr fi't-tefsir* eserinde⁸ müfessirin tefsir kitaplarının ve tefsir kitapları dışındaki eserlerinin ilmî kaynaklarına yer vermiş tefsirdeki yöntemleri bütün ayrıntıları ve örnekleriyle ortaya koymuştur. Belki de bu eser, bu alanda yazılan en kapsamlı eserlerden biri olma özelliğini taşımaktadır.

Ayrıca Ahmed Şâkir, İbn Kesîr'in, *Umdetü't-Tefsir anî'l-Hafız İbn Kesîr*⁹ eserine yazdığı mukaddimede İbn Kesîr'in metodlojisi ile alakalı önemli bilgilere yer vermektedir.

Yine Wrya Yaseen Mohammed'in, *et-Tevcihü'l-lüğavî li'l-kıraati'l-Kur'aniyye inde İbn Kesîr*¹⁰ başlıklı yüksek lisans tezinde İbn Kesîr'in kıraatlarla ilgili sarf, nahiv ve söyleniş şekli açısından yaptığı tevcihâta yer verilmekte ve onun âyetleri izah sadedinde kıraatla ilgili tercihlerinin delillerine işaret edilmektedir.

Taberî ile ilgili ise özellikle Hüseyin Ali el-Harbî'nin *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercîh*¹¹ adlı eseri önemlidir. Bu eserde müellif, Taberî'nin seçim ve tercihlerindeki metodunu incelemiş bu konu ile ilgili değindiği hususlara, örneklerle işaret etmiştir.

Murad Sadykov'un, *Kur'an Tefsiri Açısından Umum Husus: Taberî Tefsiri Örneği*¹² başlıklı doktora tezi çalışması ile yazar, Taberî'nin umum, husus, mutlak, mukayyed kavramları ile ilgili görüş ve uygulamalarını, detaylı olarak incelemiştir.

Yine Atik Aydın hocamız, *Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*¹³ başlıklı doktora tezinde, Taberî'nin Kur'an tasavvurunu, usûlle ilgili ve çeşitli tefsir kavramları ile ilgili görüşlerini, örneklerle izah etmeye çalışmıştır.

Fatih Bayar'ın, *Taberî'nin Tefsir Metodu*¹⁴ adlı doktora tezi; bu eserde müellifin, Taberî'nin çeşitli din bilimlerindeki yerini ve katkılarını, Kur'an

⁸ Süleyman bin İbrâhim el-Lâhim, *Menhecü İbn Kesîr fi't-tefsir* (Riyad: Dâru'l-müslim, 1999)

⁹ İbn Kesîr, *Umdetü't-tefsir anî'l-Hâfız İbn Kesîr*, thk. Ahmed Şâkir (İskenderiye: Daru'l-Vefâ, 2005)

¹⁰ Wrya Yaseen Muhammed, *et-Tevcihâtü'l-lüğavî li'l-kıraati'l-Kur'aniyye inde İbn Kesîr* (Bingöl: Bingöl Üniv. Sosyal Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi, 2018)

¹¹ Hüseyin Ali el-Harbî, *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî* (Cizan: Daru'l-Cenadiriyye, 2008)

¹² Murad Sadykov, *Kur'an Tefsiri Açısından Umum Husus: Taberî Tefsiri Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, 2019)

¹³ Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, 2004)

ilimlerine ait görüşlerini, tefsirindeki rivâyet ve dirâyet yönlerini, tefsirle ilgili çeşitli kavramlara ait fikirlerini izah ettiği önemli bir çalışma olarak, görülebilir.

Yine, Temmâm Kemal Mûsa eş-Şâir'in, *Menhecü el-İmam İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercih beyne akvali'l-müfessirin*,¹⁵ başlıklı yüksek lisans tezinde Taberî'nin tercih öncelikleri ile ilgili örneklerle yer verilmektedir.

Dilek Yolcu'nun *İbn Kesîr Tefsiri'nin Esbabı Nüzul Açısından Değerlendirilmesi*¹⁶ başlıklı yüksek lisans tezinde İbn Kesir'in esbab-ı nüzülü kabulündeki ölçütlere ve bu ölçütlere göre değerlendirdiği örneklerle yer verilmiştir.

Ayrıca İsmail Cerrahoğlu hocamızın, *Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri*¹⁷ adlı makalesi ile bu konuda yayınlanmış diğer tez ve makalelerden istifade edilmiştir. Bunun yanında konuyla alakalı diğer doktora ve yüksek lisans tezlerinden faydalanılmıştır. Yine Taberî ile alakalı ez-Zehebî'nin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* adlı eseri, bu konuda özet değerlendirmeleri ile faydalı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Bütün bu çalışmalar bize ışık tutmuş olsa da tezimizin temel verisi, iki müfessirin ayetlerin izahı sadedindeki açıklamaları olmuştur.

¹⁴ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodu* (Bursa: Uludağ üniv. Sosyal Bil. Ens. Doktora Tezi, 2008)

¹⁵ Temmâm Kemal Mûsa eş-Şâir, *Menhecü el-İmam İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercih beyne akvali'l-müfessirin* (Filistin: Câmiatü Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004)

¹⁶ Dilek Yolcu, *İbn Kesîr Tefsiri'nin Esbabı Nüzul Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, 2010)

¹⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 16/1 (1968)

1. İBN KESİR VE TABERİ’NİN HAYATLARI, ESERLERİ VE METODOLOJİLERİ

1.1. İbn KesİR’in Hayatı ve Yaşadığı Ortam

İbn KesİR’in asıl adı, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. KesİR b. Dav’ b. KesİR el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî’ dir. (öl. 774/1373)¹⁹ Babası, Ebû Hafs bin Ömer bin KesİR’dir. Babası, âlim ve fâkih bir kişi idi. İbn KesİR, 701 yılında annesinin köyü olan Busra’ya bağı Müceydetülkarye’de doğdu. İçinde din ilimlerinin öğretildiğı bir evde büyüdü. Babasının, kendisi üç yaşında iken ölümü üzerine ailesi ile birlikte Dımaşk’a göç etti. *el-Bidâye ve’n-nihâye*’de yer alan kendi ifadesine göre şefkatli abisi tarafından yetiştirildi.²⁰

Hicri sekizinci asır, onun doğduğu, yetiştiğı ve eserler verdiği zaman dilimi olmuştur. Bu dönem, Memlûklülerin Mısır ve Şam’a hükmettikleri ve İslam âleminin, haçlı seferleri gibi büyük olaylara ve felaketlere ma’rûz kaldığı bir dönemdi. Yine bir başka olay Moğol saldırıları ve sonucunda 656 yılında Bağdat’ın Moğolların eline geçmesi, Halife Musta’sım’ın öldürölüp hilafetin etkisini yitirmesi idi. Bu olayda pek çok âlim ve idareci de katledilmişti. Yine sultanlar arasındaki kavgalar ve istikrarsızlık, devam etmekteydi. Pek çok sultan, kısa bir dönem hüküm sürüp daha sonrasında ya katlediliyor ya da sürgüne yollanıyordu.²¹ *Hıtatü’ş-Şam* müellifinin dediğıne göre yüzlerce senede görölmeven istkrarsızlıklar, sadece 742 yılına gerçekleşmişti.²²

Bu dönemde ülke, çeşitli emirlikler tarafından paylaşılmış naibler sultanın yetkilerini ellerine almışlar ve merkezi otorite giderek zayıflamıştır. Memlûklüler döneminde, hükümdarların komutanların içinden çıkması uygulaması nedeniyle

¹⁹ Abdulkerim Özaydın, “İbn KesİR, Ebü’l-Fidâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2021).

²⁰ İbn KesİR, *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Azim*, thk. Sami bin Muhammed Selame (Riyad: Daru’t-Tayyibe, 1999), 1/12.

²¹ Süleyman b. İbrahim el-Lâhim, *Menhecü İbn KesİR fi’t-tefsİR* (Riyad: Daru’l-Müslim, 1999), 25.

²² Muhammed bin Abdürrezzak bin Muhammed Kürd Ali, *Hıtatü’ş-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü Nûrî, 1983), 2/147.

gerek komutanlar gerekse naibler arasında sık sık taht kavgaları yaşanmış ve siyasi istikrar bozulmuştu.²³

Yine mezhepsel ayrılıklar ve çatışmalar bu dönemde yaşanan olumsuzluklardandı. Özellikle bu dönemde Râfîzîliği tercih eden Tatarlar ile Ehl-i Sünnet arasında sosyal ve siyasî açıdan pek çok çatışma yaşandı. Suriye bölgesindeki Tatar işgali, birçok katliama ve inanç ayrılıklarına sebep olmuştu. Toplumsal kutuplaşma had safhaya gelmişti. Bunun neticesi olarak bu dönem, aynı zamanda Râfîzîler ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflarında siyasî, sosyal ve mezhepsel istikrarsızlıklara sebep olduğu bir dönem olarak, kendini göstermişti.²⁴ Yine bu karışıkların sebep olduğu pek çok salgın ve ölümler, bu dönemde yaygın şekilde görüldü.

Ayrıca bu dönemde toplumsal yapı da önemli ölçüde karmaşıktı. Halk, Arap, Türk, Yahudi, Hristiyan, Tatar gibi çeşitli etnik ve dini kimliklere sahip insanlardan oluşuyordu. Bu ortamda herkesin kendi dînî kurallarını uygulaması, toplumsal yaşayışta farklılıkları beraber getiriyordu. Farklı ırk ve inanç yapısındaki toplumların bir arada yaşaması, bu kimliklerin birbirini etkilemesine ve çatışmalara sebep olmaktaydı. Bu çatışmalar, daha sonraları uzun yıllar süren savaflara neden olmuştu.²⁵

Bütün bu karışıklıklara rağmen bu dönem, pek çok ilmî çalışmanın yapıldığı bir dönemdi. *Menhecu İbn Kesir fi't-tefsir* müellifi İbrahim el-Lâhim'e göre Memlûklü sultanları, devletin bekasını ve kendi saltanatlarının devamını sağlamak için bu karışık dönemde kamuoyunun bilincini uyanık tutma çabası ile ilmî çalışmaları ve âlimleri teşvik etmişlerdir. Bunun sonucu olarak Mısır ve Şam'da pek çok mescid ve medrese yapılmıştı ve buralarda ilim tahsil edilmekte idi.²⁶ Netice olarak bu istikrarsız dönemde Mizzî, Zehebî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr ve İbn Kayyım gibi pek çok âlim yetişmişti.²⁷ Bu dönem, düşünce özgürlüğünün ve ilmî araştırmaların yapıldığı bir zaman dilimi olarak da kendini gösterdi. İlim ve

²³ Savut, *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*,32.

²⁴ Savut, *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*,37.

²⁵ Savut, *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*,34. ; bu dönemdeki medreseler ve ilmi ortamla ilgili bk. a.mlf. *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 36-49.

²⁶ İbrahim el-Lâhim, *Menhecu İbni Kesir fi't-tefsir*, 26.

²⁷ Memlûkler dönemindeki ilmi ortam ve bu dönemde yetişen müfessirler için bk. Harun Savut, *Memlûk Müfessirleri* (Ankara: İlahiyat, 2016)

âlimler, toplumda ve devlet nezdinde büyük bir yer edinmişti. Yine bu dönem, eski eserlerin öğrenildiği, tenkit edildiği, tahrirlerin yapıldığı, ihtisâr ve karşılaştırmaların yapıldığı bir dönemdi. Nitekim İbn Kesîr, bu ilmî ortam ve çalışmalarından fazlasıyla istifade etmiştir.²⁸ Bununla birlikte Memlûklüler dönemi, Tefsir Tarihi açısından çok fazla incelenmemiş bu dönemdeki Tefsir faaliyetlerine gereken ilgi gösterilmemiştir. Gerçekte bu dönem, İslam Tarihinin en çok eser ortaya konulan dönemidir.²⁹

Erken yaşlarda hâfız olan İbn Kesîr, Sahih-i Müslim'i, Ezdî'nin (öl.730/1329) meclisinde onun kıraatiyle ders aldı. *Muvatta'* ve diğer kitapları okudu. Mizzî'nin (ö.742/1341), ricâl tarihi kitabı olan *Tehzîbü'l-kemâl*'i ders aldı. Şâfiî Fıkhi'nın fûrûna ait Ebu İshak eş-Şirâzî'nin (ö.476/1083), *et-Tenbîh* eserini ve Usûlde, *Muhtasarü İbnü'l-Hâcib*'i ezberledi. Hocaları arasında İbn Teymiyye (öl.728/1327), Yusuf el-Mizzî (öl.742/1341), Şemseddin ez-Zehebî (öl.748/1347), Ebû İshak İbrahim el-Fezârî (öl.729/1328), Ebü'l-Meâli (öl.729/1328), Kemaleddin ibnu'z-Zemlekânî (öl.727/1326), Muhyiddin Ebû Zekeriya Yahya Şeybânî (öl.749/1348), Ebû Muhammed el-Kasım bin Muhammed el-Birzâlî (öl.739/1339), Şemseddin Ebû Nasr Muhammed eş-Şirâzî (öl.723/1323), İsfahânî (öl.749/1348) ve daha pek çok âlim yer alır. Arkasında pek çok eser ve öğrenci bırakan İbn Kesîr, ömrünün sonlarında kör olduktan sonra 774 yılının Şaban ayında Perşembe Günü vefat etti. Vasiyeti üzerine, Şeyhi İbn Teymiyye'nin Dımaşk'ta bulunan Sûfiye Kabristanındaki mezarının yanına defnedildi.³⁰

1.1.1. İbn Kesîr'in İlmî Yönü

İbn Kesîr, döneminin en önemli âlimlerindendi. Allâme İbn Nâsiruddîn (öl.842/1438) onu, müfessirlerin ve tarihçilerin öncüsü olarak niteler. İbn Hacer el-Askalânî (öl.852/1448) ise onun eserlerinden gerek hayatında gerekse vefatından sonra insanların çok faydalandığını zikreder.³¹ Aynî (öl.855/1451) onun, Meânî ve Elfâz ilminin öncüsü olduğunu vurguladıktan sonra âlimlerin ve müfessirlerin örnek alacağı bir kişi olarak niteler. Dâvûdî ise onun, hadis metinleri

²⁸ Süleyman bin İbrahim el-Lâhim, *Menhecu İbni Kesir fi't-tefsir*, 27.

²⁹ Savut, *Memlûk Müfessirleri*, 15.

³⁰ Süleyman bin İbrahim el-Lâhim, *Menhecu İbni Kesir fi't-tefsir*, 37-57.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-Kâmine fi a'yâni'l-mietî's-samine*, thk Muhammed Abdu'l-Muîd (Hindistan: Meclisü Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmaniyye,1972), 1/445.

ve isnadlar, rivâyetlerdeki illetler, râvi ve tarih konusunda daha gençliğinde parlak bir yer edindiğinden bahseder.³²

İbn Kesîr, eserlerinden anlaşılacağı gibi başta Tefsir, Hadis ve Tarih olmak üzere Fıkıh alanında da öncü âlimlerden biridir. İbn Kesîr, akîde yönünden Eş'ârî, Fıkıh yönünden Şafîî olmasına rağmen İbn Teymiyye'ye olan bağlılığı ve onun kanaatlerine göre fetva vermesi yüzünden çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.³³ Şam'da çeşitli medreselerde özellikle Hadis dersi vermiştir. "el-Hâfızü'l-muhaddis" ünvanı verilen müfessiri, Zehebî (öl.748/1347), *Tezkiretü'l-huffâz*'ın sonunda çağdaşı olan muhaddisler arasında zikretmiş ve Hadis ilminin çeşitli alanlarında verdiği eserler dolayısıyla kendisinden övgü ile söz etmiş ayrıca ona "el-fakîhü'l-müftî" lakabını vermiştir. İbn Kesîr'den, camilerde verdiği umumi derslere ve dârü'l-hadîslerdeki derslerine katılan çok sayıda talebe rivâyette bulunmuştur. İbn Hiccî (öl.816/1413), Sa'deddin en-Nevevî (öl.805/1402), İbnü'l-Cezerî (öl.833/1429), Zerkeşî (öl.794/1391) bunların en meşhur olanlarıdır.³⁴ O, gerek ilmi yönü gerek Tefsir ilmine getirdiği farklı yaklaşımlarla kendinden sonraki pek çok müfessiri etkilemiştir.³⁵

Kendisi ile ilgili yapılan övgüler yanında bir takım tenkitlere de maruz kalmıştır. Özellikle İbn Teymiyye'ye olan bağlılığı, bazı isrâîlî rivâyetlere yer vermesi, naklettiği rivâyetlerin istifade ettiği kaynaklardan farklı olması, âli ve nâzil isnadla ilgili hususlar, eleştirildiği konulardandır.³⁶

1.1.2. İbn Kesîr'in Eserleri

Başta Hadis olma üzere Tarih, Tabakat ve Fıkıh gibi ilimlerde pek çok eser veren İbn Kesîr'in, Tefsir alanında yazdığı eserleri, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim* ve *Fedailü'l-Kur'an*'dır. Tarih alanında en önemli eseri, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Hadis alanında, *Câmi'u'l-mesânîd* ve *s-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen* (el-Hedy

³² Davudi, *Tabakatü'l-müfessirin* (Beyrut:Daru'l-kütübi'l-ilmiyye), 1/112.

³³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 2/208.

³⁴ Özaydın, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ"

³⁵ İbn Kesîr'in ilmi yönü ve özellikle israiliyat ve mevkuf hadislerle ilgili görüşleri için bk. Harun Savut, "*İbn Kesîr*" *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed.Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/1387.

³⁶ Hakkında yapılan eleştiriler ve cevaplar için bk. Kadir Paksoy, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 1999), 102-119.

ve 's-senen fî ehâdisi 'l-mesânîd ve 's-sünen), Fıkıh alanında *el-İctihâd fî talebi 'l-cihâd*, eserlerindan bazılarıdır.³⁷

1.1.3. İbn Kesîr'in Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm'i

İbn Kesîr'in, bizim de çalışmamızın konusunu teşkil eden iki tefsirden biri olan eseri, *Tefsirü 'l-Kur'ani'l-Azim*'dir. İbn Kesîr, tefsirinin yazım tarihini belirtmemekle birlikte ne zaman bitirdiğine ait deliller mevcuttur. Enbiyâ Sûre'sinin tefsirinde kendi ifadesine göre tefsirinin büyük kısmını, şeyhi Mizzî'nin ölüm tarihi olan 742 tarihine kadar bitirmiştir. Yine elimizde bulunan Mekke nüshasının âhirinde kitabın 10 Cemâziye'l-Ahir Cuma Günü, 759 yılında tamamlanmış olduğu, kitabın nâsihi tarafından belirtilmektedir.³⁸ Süyûtî (öl.911/1505), onun tefsirinin bir örneğinin daha yazılmadığını söyler.³⁹ Şevkânî (öl.1250/1834) ise bu tefsir için tefsirlerin en iyisi olmasa da iyi tefsirlerden biridir, der. Ahmed Şâkir ise Taberî'nin tefsirinden sonra en güzel, kıymetli ve en dikkatli yazılan tefsirin, İbn Kesîr'in tefsiri olduğunu, bu iki tefsirin benzeri olmadığı gibi onlara yaklaşan da olmadığını söyler.⁴⁰ Bu tefsiri öne çıkaran hususlar arasında; hadislerin senedi ile birlikte zikredilmesi, hadislerle ilgili hüküm ifade etmesi, delillerine dayanarak, taassup ve taklit göstermeksizin delilleri ile birlikte tercihlerde bulunulması, Kur'an ya da sahih sünnete dayanmayan isrâilî rivâyetlere itimat etmemesi, âyetlerle ilgili hadislerle yer vermesi gibi hususlar yer almaktadır.⁴¹ İbn Kesîr, tefsirini yazmaya En'âm Sûresi yüzüncü âyetten başlar ve daha sonra başa dönüp en baştan En'âm Sûresi 99. âyete kadar tamamlar. Tefsiri yaklaşık üç senede tamamlamıştır. Ahmed Şâkir'e göre İbn Kesîr'in, tefsirine bu âyetten başlamasının muhtemel sebebi, başlangıçta sözlü olarak tefsir yazmayı uygun görmesi ve yazıya geçirme konusundaki tereddüdüdür. Daha sonra bu tereddüdü ortadan kalkmış ve baştan itibaren tefsirini yazmayı tamamlamıştır.⁴²

³⁷ Özeydın, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ" ; İbn Kesîr'in diğer alanlardaki eserleri için bk. Savut, *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 70-71.

³⁸ İbn Kesîr, *Tefsirü 'l-Kur'ani'l-Azim*, 18.

³⁹ Süyûtî, *Tabakâtu 'l-huffâz* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 534.

⁴⁰ İbn Kesîr, *Umdetü 't-tefsir ani 'l-Hâfiz İbn Kesîr*, thk. Ahmed Şâkir (İskenderiye: Daru'l-Vefâ, 2005), 1/9.

⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsirü 'l-Kur'ani'l-Azim*, 19.

⁴² İbn Kesîr, *Umdetü 't-tefsir ani 'l-Hafiz İbn Kesîr*, thk. Ahmed Şâkir, 1/22.

İbn Kesîr tefsirinin, gerek sebab-i nüzûlun belirlenmesi hususunda gerekse ilk dönemlerde yazılan esbab-ı nüzûle ait bilgilerin ve açıklamaların doğruluğunu ortaya koyması açısından önemli bir yeri vardır. Zira onun tefsiri, uydurma haber, isrâiliyât gibi olumsuzluklardan uzak kalmayı başardığı gibi senetleri genellikle tam olarak vererek de temayüz etmiştir.⁴³

İbn Kesîr'in tefsirinin, asıl nüsha olduğu iddia edilen yedi ciltlik nüshası, el-Ezher'de bulunmaktadır. Bu nüsha, hicrî 1390 yılında, Daru's-Şuab tarafından basılmıştır. Yine İstanbul'da tam ve güzel bir yazı ile yazılmış ve mutemed nüshadan alınmış bir nüshası daha bulunmaktadır.⁴⁴

1.1.4. İbn Kesîr Tefsiri'nin Kaynakları

İbn Kesîr'in tefsir kaynakları arasında, ilk olarak Kur'an-ı Kerim yer alır. O, hemen hemen her âyetin tefsirinde, ya doğrudan âyeti izah sededinde münasebettar gördüğü diğer âyetleri zikreder ya da diğer âyetleri, ister anlam açısından olsun isterse dil özellikleri açısından tercihi konusunda istidlâl ve istişhâd için kullanır. İbn Kesîr, doğrudan izah ettiği âyetin tefsiri niteliğinde olmasa bile diğer âyetlere, hemen bütün tercihlerinde ve istidlâllerinde başvurur.

İkinci olarak, âyetle ilgili tercihlerinde gerek istidlâl gerek istişhâd için hadis, sahabe ve tabinin görüşleri ile ilgili rivâyetlere, hemen her sayfasında yer verir. Yine kendinden önceki müfessirlerden görüşleri de nakleder. Bu usûl, âyetleri izah sadedinde naklettiği bütün rivâyetler için geçerlidir. İbn Kesîr, sahih hadislere müracaatında, doğrudan âyetin sebab-i vürûdu olma şartını da gözetmez.⁴⁵

Diğer bir kaynak ise kendisinden önce yazılan eserlerdir. İbn Kesîr, tefsirinde başta Taberî olmak üzere İbn Atiyye el-Avfî (öl.111/729), Süddî el-Kebîr (öl.137/754), Abdurrahman bin Zeyd bin Eslem (öl.182/798), Abdürrezzâk es-San'ânî (öl.211/826), Âdem bin Ebû İyâs (öl.220/834), Şucâ bin Muhled (öl.235/849), Abd bin Hamîd (öl.249/863), Cübbâî (öl.303/915), İbnü'l-Münzir

⁴³ Özeydin, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ"

⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 36.

⁴⁵ İbn Kesîr'in tefsirinde yer alan bu örnekler için bk. Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/3 (Eylül, 2019), 337-364

(öl.318/930), Ebû Müslim el-İsfahânî (öl.322/933), İbn Ebû Hâtim (öl.327/938), Sa'lebî (öl.427/1035), Mâverdî (öl.450/1058), Vâhidî (öl.467/1074), Begavî (öl.516/1112), İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî (öl.597/1200), Zemahşerî (öl.538/1143), Râzî (öl.606/1209), Kurtubî (öl.671/1272) gibi yaklaşık otuz müfessirin eserlerinden istifade etmiştir.⁴⁶ Özellikle Taberî'nin bu konuda çok farklı bir konumu söz konusudur. Taberî, İbn Kesîr'in rivâyet ve görüşüne en çok yer verdiği müfessirdir. Bu durum onun, Taberî'ye olan itimadının açık bir göstergesidir.

İbn Kesir, tefsir kitapları dışında başta Hadis olmak üzere Fıkıh, Akâid, Dil Bilimi kitaplarından istifade etmiştir. Hadiste Sahih-i Buhârî (öl.256/869), Dil Biliminde Cevherî'nin (öl.400/1009) *es-Sıhhah*'ı, Akâid alanında referans gösterdiği, Kurtubî'nin (öl.671/1272) *et-Tezkiratu bi-ahvali'l-Mevta ve ahvali'l-âhira* eseri, Fıkıh ve Usûl-u Fıkıh'ta, İmamı Şâfiî'nin (öl.204/819) *el-Üm* kitabı, İbn Abdi'l-Berr'in (öl.463/1070) *el-İstizkâr*'ı, İbnü's-Sabbâğ'ın (öl.477/1084) *eş-Şâmil*'i, yine Siyer ve Mağazi'de, *Sîretü İbn İshâk*, *Mağaziyyü'l-Vahidi*, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl.430/1030) *Delâilü'n-Nübüvve* eseri, el-Kâdî İyâz'ın (öl.544/1149) *eş-Şifâ'sı*, Tercüme kitaplarından Hâfız İbn Asâkir'in (öl.571/1175) *Târîhu Dimaşk* eseri, bunlardan bazılarıdır.⁴⁷

1.1.5. İbn Kesîr Tefsiri'nin Metodu

İbn Kesîr'in tefsirinde kullandığı ilk ve en önemli metod, Kur'an'ı, Kur'an'la tefsir etme metodudur. Nitekim İbn Kesîr'in hocalarından biri olan İbn Teymiyye, *Mukaddemetü usûlü't-tefsir*'inde, bu metodun en iyi tefsir metodu olduğunu, Kur'an'ın bir yerde mücmel bıraktığı bir konuyu mutlaka başka yerde tafsil ve beyan ettiğini, bir yerde hasr ettiğini başka bir yerde geniş olarak ifade ettiğini, vurgular.⁴⁸

Hiç şüphesiz bu konuda en güzel örnek, bizzat Peygamber'dir (s.a.s.). Kur'an'a dikkat edenler, onda i'câz ve itnâbı, icmâl ve tebyîni, ıtlâk ve takyîdi, ta'mîm ve tahsîsi, bulurlar. Kur'an bir yerde vecîz ifade ettiğini başka yerde genişletmiş, bir yerde icmâl ettiğini başka yerde tebyîn etmiş, bir yerde bir yönünü

⁴⁶ İbrahim el-Lâhim, *Menhecu İbn Kesir fi't-tefsir*, 120-140.

⁴⁷ İbn Kesir'in referans olarak kullandığı ya da istifade ettiği diğer eserler ve örnekleri için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesir fi't-tefsir*, 120-165. ; *İbn Kesir, Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/15-30.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddemetü usûlü't-tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât, 1980), 39.

mutlak bıraktığını başka yerde takyîd etmiş, bir âyette yaptığı ta'mîmi başka âyette tahsîs etmiştir. Bu nedenle ilk olarak bakılması gereken yer, yine Kur'an'dır.⁴⁹ Müfessirlerin Kur'an'ı Kur'an'la tefsirine, İbni Kesîr'e kadar çok fazla yer vermedikleri görülmektedir.⁵⁰

Ahmed Şâkir, *Umdetü't-Tefsir an'i'l-Hâfız İbn'i Kesîr* adlı eserin mukaddimesinde onun, mananın murad edildiği tüm âyetleri bir araya getirdiğini ve birbirlerini takviye ve te'yîd ettiğini, bu konuda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını, onun, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirinde çok çeşitli açılardan değerlendirmelere yer verdiğini ifade eder.⁵¹

Çalışmamızda pek çok örneklerine yer verdiğimiz bu değerlendirmelerden en çok kullandığı vecihler şunlardır; bazı âyetlerde özetlenmiş olan konuları, başka yerlerde geniş olarak ifade edilen âyetlerle açıklama. Bir âyette kapalı olarak anlatılan bir konuyu, açık olarak anlatılan diğer âyetle izah etme. Mutlak olanı mukayyed olana hamletme. Âm olan âyeti, başka bir âyetle tahsîs ederek açıklama veya hâs olanın bir ferdini gösterme. Müphem olanı izah sadedinde âyetleri kullanma. Başka bir âyetle neshin açıklanması sadedinde kullanma. Âyetler arasında çelişki olmadığını izah ya da âyetle ilgili farklı anlayışlara ait ihtilafları te'lif etme sadedinde, diğer âyetleri kullanma. Kıraatları kullanarak âyeti âyetle izah etme. Sahebe ve tabiîn Kur'an'ı Kur'an'la yaptıkları izahları nakletme.⁵²

Bunun dışında İbn Kesîr, izah ettiği âyetin sadedinde, bazen birkaç âyeti zikreder. Bazen kendi görüşüne delil olarak diğer âyetleri zikrettikten sonra onlarla ilgili görüşleri aktarır. Yine bazen lafız ve anlam olarak âyetleri karşılaştırır ve bazen de aynı siyâкта olan âyetleri karşılaştırarak, delillendirir. Bazen müteşâbih âyetlerin bazı vecihlerini karşılaştırarak, açıklamalar yapar. Yine bazı âyetleri, bir konu üzerinde toplar. Bazen terğib ve teşvik gibi Kur'an'ın çoğunlukla beraber zikrettiği âyetleri birleştirerek, izahta bulunur.⁵³

⁴⁹ Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirîn*, 1/31.

⁵⁰ Lâhim, *Menhecu İbn Kesîr fi't-tefsîr*, 185.

⁵¹ Bu vecihler ve örnekleri için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesîr fi't-tefsîr*, 188-220.

⁵² Lâhim, *Menhecu İbn Kesîr fi't-tefsîr*, 181-192.

⁵³ Konuyla ilgili diğer açıklamalar ve örnekler için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesîr fi't-tefsîr*, 178-233.

İbn Kesîr'in ikinci metodu ise Kur'an'ı, sünnetle tefsir etmek şeklindedir. İbn Kesîr'in en önemli başvuru kaynağı olan Taberî ve birçok müfessire göre Bakara Sûresi'nin 231. âyetinde وَالْحِكْمَةِ ile kastedilen, Peygamber'in (s.a.s.) sünnetidir. Taberî, tefsirinde hikmet, resulullahın size öğrettiği sünnetlerdir ve size öğrettiği yoldur diyerek, âyeti tefsir eder.⁵⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.s.), gerek akvâli gerekse ahvâl ve etvârıyla Kur'an'ı yaşayarak tefsir ettiği hususunda hiçbir şüphe yoktur. Zira O, yaşadığı dönemde Kur'an'a ait bütün emir ve yasakları büyük bir titizlikle uygulamıştır. O, âdeta yaşayan bir Kur'an olarak Kur'an'ın anlaşılması ve uygulanması hususunda rol model olmuştur ki; bu durum, zaten Onun risalet görevinin gereği idi. Yine O, *"nefis arzusu ile konuşmaz, o, kendisine vahyedilenden başka bir şeyle konuşmaz"*⁵⁵ âyeti, Onun sünnetinin doğrudan Kur'an'ın tefsir edilmesinde birincil referans olduğunu göstermektedir. Zira Onun hayatında Kur'an'a aykırılık teşkil eden bir durum olması, söz konusu olamaz. Dolayısıyla Onun, Kur'an'ı bütünüyle ve açıklamaları ile tefsir ettiğine dair farklı görüşler olsa da hayatı boyunca gösterdiği inanç, ibadet, ahlak ile ilgili ahvâli, bütünüyle Kur'an'ın tefsiridir.⁵⁶ İbn Kesîr, tefsirinin mukaddimesinde Muâz b. Cebel (r.a.) ile ilgili hadisi naklederek açıkça ortaya koyduğu gibi onun, Kur'an'dan sonra ikinci başvuru mercii, sünnettir.⁵⁷ Âlimlerin çoğunluğuna göre sünnetin bir bölümü vahye isnad ederken bir kısmı ise icthadîdir. Bunun yanında İbn Hibbân (öl.354/965), İbn Hazm (öl.456/1063), Fazlurrahmân, Muhammed Tâkî ve Muhammed Hamîdullah gibi âlimler, sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu söylemişlerdir.⁵⁸

İbn Kesîr âyetlerin izahında ikinci olarak, âyetlerle aralarında bir şekilde münasebet olan hadisleri zikreder. İbn Kesîr'in Kur'an'ı, sünnetle tefsir etme metodunun uygulaması ile ilgili temel hususlar şu şekilde özetlenebilir.⁵⁹ Müfessir, âyetlerin mücmel bıraktığı fakat sünnette tafsilatlı olarak yer alan hususları naklederek âyeti izah eder (ör; Bakara /203). Müşkil bir hususu izah sadedinde sünnetten delillere yer verir (ör; Bakara/187). Âyette âm olarak ifade

⁵⁴ Taberî, *Camîü'l-Beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdü'l-Muhsin et-Türki (Kahire: Merkezü li-Buhusi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye,2001), 4/186.

⁵⁵ Necm 53/3.

⁵⁶ Ferruh Kahraman, "Hz. Peygamber'in (sas) Tefsiri'nin Kur'an İlimlerindeki Yeri", *Diyanet İlim Dergisi* 49/1 (Mart 2013), 10.

⁵⁷ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 1/7.

⁵⁸ Kahraman, "Hz. Peygamber'in (sas) Tefsiri'nin Kur'an İlimlerindeki Yeri", 10.

⁵⁹ Lâhim, *Menhecu İbn Kesir fi't-Tefsir*, 237-255.

edilen bir hususun tahsîsi ile ilgili sünnetten delillere yer verir (ör; Maide/38). Âyetle mutlak olarak zikredilen bir hususu takyîd için sünnete müracaat eder (ör; Maide/38). Âyetle geçen tek ya da toplu olarak ifade edilen bir kavramı açıklama sadedinde, sünnete başvurur (ör; Fatiha/7). Bir âyetin başka bir âyetle nesh edildiği hususunu izah için sünnetten deliller nakleder (ör; Bakara/180). Kur'an'da zikredilen âyetin manasına muvâfakat eden ve onun hükmünü destekleyen sünnetten delillere başvurur (ör; Bakara/286).⁶⁰

İbn Kesîr, sünnetten rivâyetlere yer verirken gerek metin olarak gerek isnad açısından rivâyetin sıhhati ya da zayıflığı ile ilgili bilgiler verir veya tavakkuf ederek rivâyetle ilgili dikkatli olmaya davet eder. Yine râvilerle ilgili görüşlerini ifade eder veya bazı râvilerle ilgili tavakkuf ederek, tereddüdünü gösterir. Bazen hadis kitaplarında rivâyeti tahrîc eden muhaddislere yer verir. Ayrıca bazı metin hataları ve isnadda ki karışıklıklarla ilgili bilgi aktarır. Bunun yanında az da olsa münkâtî', mürsel ya da zayıf rivâyetler, tefsirde görülmektedir. Yine az da olsa tahrîc etmeksizin veya râvisini zikretmeksizin meşhur bazı rivâyetleri nakleder. Yer verdiği zayıf hadisler, çoğunlukla amellerin faziletleri, terğib ve teşvik ile ilgilidir. Yine bazen farklı tariklerle gelen zayıf rivâyetler ile istişhâd eder. Bununla birlikte sûre ve âyetlerin faziletleri ile ilgili zayıf rivâyetlere yer vermez. Hüküm ifade eden âyetleri izah sadedinde sahih rivâyetlere yer verme konusunda titiz davranır. İbni Kesîr, tefsirinde âyetlerin ifade ettiği mana ile sahih hadisler arasında bir çelişki olmadığını, âyeti izah sadedinde ortaya koyar.⁶¹ Bu kapsamda İbn Kesîr'in tefsir metodolojisinde esbâb-ı nüzûl önemli bir yer tutar. İbn Kesîr, âyetin iniş sebeplerine yer verirken delilleri kuvvetlendirmek için konuyla ilgili pek çok ve çeşitli rivâyetleri ve pek çok tariklerini, nakleder. Bazen sebep-i nüzûl ile ilgili farklı rivâyetleri telif eder. İbn Kesîr, cumhûrun görüşüne uygun olarak sebep-i nüzûlün hususiliğinin, mananın umûmiyetine engel oluşturmadığı görüşündedir. Âyetleri, bu ilkeler ışığında açıklar. Bu nedenle müfessir, genellikle âyetlerin en umûmi ve en kapsayıcı manasını tercih eder. Ona göre sebep-i nüzûl tevkifidir. İbn Kesîr, âyetlerle ilgili görüşlere yer verirken bazen âyetin geldiği yer ve zamanla ilgili bilgiler verir.

⁶⁰ İbn Kesîr'in sünnete müracaatla izah ettiği ayetler ve örnekleri için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesîr fi't-tefsir*, 227-237.

⁶¹ Konuyla ilgili örnekler için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesîr fi't-tefsir*, 237-253.

Üçüncü kaynak ise sahabe görüşleridir. Bazı âlimlere göre sahabe görüşleri, mevkûf rivâyetler olup sâir müctehidînin görüşleri gibi olduğundan o görüşlere tâbî olmak zorunlu değildir. Bazı âlimlere göre ise sahabe görüşlerine esbab-ı nüzûl ile ilgili konularda müracaat vâciptir. Bu görüşler, ittifakla merfû sayılır. İctihâdî konularda ise râcih görüş olarak yine sahabe görüşlerine müracaat gereklidir. Zira onların bu görüşü, Peygamber'den (s.a.s.) duymuş olma ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an, onların dili ile gelmiştir. Ayrıca sahabenin sahih ilimleri ve anlayışları ve bereketleri de göz ardı edilmez.⁶² Bütün bu sebeplerden İbn Kesîr, sahabe ve tabiînin görüşlerine, üçüncü kaynak olarak başvurmaktadır. O, sahabenin muhtelif görüşlerini zikrederken çoğu zaman bunları te'lîf etmeye çalışır ve hepsinin doğru bir ciheti olabileceği ihtimalinden hareket eder.

İbn Kesîr'in değerlendirmelerinden onun, sebep-i nüzûl dışındaki sahabe görüşlerinin ictihâdî olabileceği şeklinde bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Bu nedenle o, bu tercihleri âyet ve hadislerle birlikte ele almayı tercih etmektedir. Onun sahabe tercihleri araştırılarak bu konudaki usûlü ortaya çıkarılabilir.⁶³ Yaptığımız çalışma bu hususta da önemli örnekler sunmaktadır.

Tabiînin görüşlerinin alınmasının gerekliliği konusunda ise farklı görüşler söz konusudur. Bazı âlimlere göre tıpkı sahabe gibi onların görüşlerini almak gereklidir. Diğer bazı âlimlere göre ise sahabede olduğu gibi tabiînin adaleti ile ilgili bir nas bulunmadığından böyle bir gereklilikten söz edilemez. Nitekim İmâmı Âzam Ebû Hanîfe (öl.150/767), bu görüşte olan âlimlerdendir.⁶⁴ İbn Teymiyye, Kur'an, sünnet ve sahabe görüşlerinin bulunamadığı durumlarda imamların çoğunluğunun tabiînin görüşlerine müracaat ettiklerini söyler.⁶⁵

Nitekim İbn Kesîr, her âyetle ilgili tabiînden müfessirlerin pek çok görüşünü nakleder. Bunlar arasında Mesrûk el-Ecdâ (öl.63/682), Ebû'l-Âliye (öl.90/708), Saîd b. Cübeyr (öl.94/712), Mücahid bin Cebr (öl.103/721), İkrime Mevlâ İbn Abbas (öl.105/723), Hasan el-Basrî (öl.110/728), Katâde b. Diâme (öl.117/735),

⁶² Hüseyin Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/72.

⁶³ Savut, *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 115. ; İbn Kesîr'in, sahabe görüşleri ile ilgili değerlendirmeleri ile ilgili diğer örnekler için bk. a.mlf. *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 112-120.

⁶⁴ Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/96.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fi usûli't-tefsir* (Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hayât, 1980), 102.

Dahhâk ibn Müzâhim, Atâ el-Horasânî (öl.135/752), Rabî b. Enes, Zeyd b. Eslem (öl.136/753) ve daha pek çok tabîin yer alır.⁶⁶

Sahabe ve tabîin görüşlerine yer verirken İbn Kesîr, gerek içerik bakımından gerekse isnad açısından rivâyetin sıhhatine ya da zaafına işaret etmeyi ihmal etmez. İbn Kesîr, âyeti izah sadedinde gerek sahabe görüşlerini ve gerekse tabîinin görüşlerini te'lif etmeyi tercih eder ya da bu görüşlerin âyetin manası ile muvâfakat cihetlerine işaret eder.⁶⁷ O, aksine sahih bir delil olmadıkça âyetin anlamını daraltmayı tercih etmeyerek konuyla ilgili seleften gelen farklı görüşleri, âyetin manası ile te'lif eder. Mümkün oldukça âyetin anlamını tamîm ve tevsî etmeyi önceler. Bütün görüşleri zikrettikten sonra tercih edilmesi gereken görüşü, âyet ve sünnetten delillerle açıklar. Bazen de hiçbir görüş belirtmeden sadece müfessirlerin görüşlerini nakleder. Ayrıca naklettiği görüşlerle ilgili eleştiriler yapar veya müşkillere işaret eder. Çoğu zaman da bu eleştirileri cevaplar. Bütün bunlarla birlikte bazen zayıf isnad zincirleriyle ve bazen açıkça kimi kastettiğini belirtmeden bazı rivâyet ve görüşleri nakleder.⁶⁸

İbn Kesîr, tefsirinde pek çok fikhî ve itikadî konularda görüşlere yer verir. Onun, bu konularda tıpkı hayatının diğer alanlarında olduğu gibi itidalli bir yol izlediğini söylemek mümkündür. Meşhur dört mezhebin kavillerine yer vermekle beraber mensubu olduğu Şafiî mezhebine verdiği önem, gözlerden kaçmaz. Bu konularda görüşleri belirttikten sonra sahih görüş ile ilgili düşüncesini aktarır. Bazen de sadece bu görüşleri aktarmakla yetinir. İbn Kesîr, bazen usûl ile ilgili konularda ulemânın görüşlerini naklederek âyeti bu usûle göre tefsir eder.⁶⁹

el-Bidâye ve'n-nihâye eseri ile önemli tarihçiler arasında yer alan İbn Kesîr, âyetlerin işaret ettiği tarihi olaylarla âyetleri izah eder. Örneğin; Bedir, Uhud, Huneyn gazvelerine işaret eden âyetleri, geniş tarihi bilgisi ile değerlendirir. Bu konuda başta sahih hadis kitapları olmak üzere birçok tarihçi ve eserlerinden faydalanır. İbn Kesîr, bu rivâyetleri incelikle tenkid ettikten sonra ya bu

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*.

⁶⁷ İbn Kesîr'in mevkuf hadis (sahabe nakilleri) ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Harun Savut, "İbn Kesîr ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı" *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 29-32.

⁶⁸ Daha ayrıntılı bilgi ve konuyla ilgili örnekler için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesir fi't-tefsir*, 290-306.

⁶⁹ Örnekler için bk. Lâhim, *Menhecu İbn Kesir fi't-tefsir*, 308-326.

rivâyetlerin zaafını ortaya koyar ya da muvâfakat eder. İbn Kesîr tefsirinde, belli ölçütler içinde isrâîlî rivâyetlere de yer verir. İbn Kesîr bu ölçütleri, bir tefsir usûlü olarak mukaddimesinde detaylı olarak zikreder.⁷⁰

İsrâîlayâta ait bilgiler genellikle sahabeden nekledilmekle birlikte İbn Kesir, bu bilgilere tereddütle yaklaşmış ve asıl kaynaklarına dikkat çekmiştir. Zira bu haberler çoğu zaman ehl-i kitaptan alındığı için Kur'an ve hadis ile gelen sahih bilgilerle çelişebilmektedir. Bu sebepten dolayı kendileri ile ihticâc edilmez. Bahsi geçen haberler, İslam'a muhalif değilse bunların bilgi değeri vardır. Fakat bu tür mâlumât sadece istişhâd için kullanılabilir.⁷¹ İbn Kesîr'in isrâîliyât ile ilgili tutumunun son derece eleştirel olduğunu söylemek, herhalde yanlış olmaz.⁷²

İbn Kesîr'in, genel metodolojisi bu şekilde olmakla beraber bu metodolojiyi uygularken ortaya koyduğu değerlendirmeler ve Taberî'nin yaptığı tercihlerle ilgili tahliller, bizim temel konumuzu oluşturmaktadır. Zira "Taberî'nin Tefsir Metodu", başlığımızda görüleceği üzere genel ilkeler ve usûl açısından bakıldığında farklı açıklamaları izah etmek güçleşecektir. Çalışmamız tam da bu noktada önemli veriler sunacaktır.

1.2. Taberî'nin Hayatı, Eserleri ve Metodolojisi

1.2.1. Taberî'nin Hayatı ve Yaşadığı Ortam

Asıl adı Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (öl.310/923) olan Taberî, 224 yılında Taberistan'a bağlı Amül'de doğdu. Daha sonraları Bağdat'a yerleştiği için Bağdâdî künyesini almıştır. Küçük yaştan itibaren din ilimlerini tahsil etmeye başlayan Taberî, dönemin ilim merkezleri olan Rey, Bağdat, Basra, Mısır gibi bölgelerde pek çok âlimden Hadis, Fıkıh, Kıraat ve diğer alanlarda ders aldı. Hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçiren ve hiç evlenmeyen Taberî, arkasında pek çok eser bırakarak 310 yılında vefat etti.⁷³

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 1/8.

⁷¹ Savut, *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 87. ; İbn Kesîr'in mevkuf ve merfu hadis kapsamındaki rivayetlerle ilgili değerlendirmeleri için bk. a.mlf., *Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 99-100.

⁷² Harun Savut, "İbn Kesîr'in İsrailiyata Yaklaşımı", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart: 2012), 131.

⁷³ Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", TDV İslam Ansiklopedisi (Erişim 09 Haziran 2021).

Yaşadığı yıllar, pek çok siyasî çalkantıların olduğu, birçok halifenin azledildiği ya da katledildiği, Abbasi Devleti'nde sık sık halifelerin değiştiği ve Türklerin nüfuzunun arttığı bir dönemdi. O, hayatı boyunca on üç halife gördü ve Halife Muktedir zamanında vefat etti. Yaşadığı dönemdeki pek çok ekonomik sıkıntıya rağmen halife ve idarecilerin hediye ve ikramlarına iltifat etmemiş, kanaatkâr bir hayat yaşamıştır. Döneminde başta Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık olmak üzere bazı halifelerin resmî mezhebi olan Mu'tezîle Mezhebi olmak üzere Ehl-i Sünnet dışında kalan birçok görüşle mücadele etmiştir.⁷⁴

Taberî'nin ilim aldığı hocaları arasında; Hamza Kıraatını ders aldığı Süleyman bin Abdurrahman bin Hammâd bin Hallâd et-Talhî yine Kıraat alanında ders aldığı Abbas bin el-Velîd Ebü'l-Fadl el-Beyrûtî, Ahmed bin Yûsuf et-Tağlebî el-Bağdadî, Fıkıh alanında Mâlikî fikhını ders aldığı Yûnus bin Abdü'l-A'lâ es-Sadeî el-Mısırî, Şafiî fikhında Rabî bin Süleyman el-Ezdî, aralarında pek çok münazaranın cereyan ettiği Zâhirî Mezhebi fâkihi, Dâvûd bin Ali el-İsfahânî ez-Zâhirî yine Hadis ve Tarih alanında Kûfe muhaddislerinden, Ebû Kureyb Muhammed bin Abdu'l-A'lâ el-Hemdânî, Hünâd bin es-Sırrî et-Temîmî ed-Dârimî Abbas Ahmed bin Yahyâ-l'Ebü pça, Nahiv ve Şiir alanındayrıca Araa⁷⁵, eş-Şeybânî gibi âlimler yer alır.⁷⁶

Taberî, Ehl-i Sünnet Mezhebi'ni benimsemiş olmasına rağmen bazıları onu, abdestte ayağı yıkamayı vâcip saymadığı için Şîilikle itham eder. İbn Kesîr, Taberî'nin, tefsirinde açıkça ayağı yıkmayı vâcip saydığını fakat bazı cahillerin onun ifadesinde geçen “mesh” kelimesini yanlış anladıklarını, “mesh” kelimesi ile kastettiğinin, “delk” yani ovalama anlamına geldiğini söyleyerek, onu tebrie eder. Yine bazı Hanbelilerin onu Râfizîlik veya cehalet ile itham ettiklerini fakat Taberî'nin bunlardan tamamen uzak olduğunu ifade eder.⁷⁷ İbn Hacer, “teşeyyu” kavramının, mütekaddimûn'un litaratüründe şeyhaynı tafdîl etmekle birlikte Osman'a (r.a), Ali'yi (r.a) tafdîl eden, yaptığı savaşlarda Hz. Ali'nin haklı karşı tarafın ise hatalı olduğunu savunanlara verilen bir sıfat olduğunu, daha sonraları müteahhirûn tarafından bunun tam bir râfizîlik olarak nitelendirildiğini

⁷⁴ Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecü el-İmam İbnu Cerir et-Taberi fi't-tercih* (Cidde: Darü'l-Cenadiriyye, 2008), 22.

⁷⁵ Bu iki âlim, Taberî'nin aynı zamanda hadis rivâyet ettiği muhaddislerdir.

⁷⁶ Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecü el-İmam İbnu Cerir et-Taberi*, 26.

⁷⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1988), 11/167.

söyleyerek, ıstılâhî bir hataya işaret eder.⁷⁸ Bununla birlikte Taberî, Osman'ı (r.a), Ali'ye (r.a) tafdîl ettiğini bizzat kendisi ifade etmektedir.⁷⁹

Taberî, Hanefî, Malikî ve Şafiî mezheplerini öğrenmiş Zâhirî mezhebini de Dâvûd ez-Zâhirî'den ders almıştır. Bununla birlikte Bağdat'ta kaldığı yirmi sene, Şafiî Mezhebi üzerine görüş belirtmiştir. Nahivciler arasında ise Kûfe ekolünü benimsemiş olup kitaplarında Kûfî ıstılahını tercih etmiş, Ferrâ'dan (öl.207/822) nakiller yapmıştır. Bununla birlikte bu konuda taassup göstermemiş bazı görüşlerde Basra Ekolü'nün tercihlerine, yer vermiştir.⁸⁰

1.2.2. Taberî'nin Eserleri ve İlmî Yönü

Başta Tefsir olmak üzere pek çok alanda ilmi ve adaleti ile otorite kabul edilen Taberî, Fıkıh ve Kıraat alanında olduğu gibi Tarih ve Şiir alanında da en yetkin âlimler arasında yer alır. Hatîp el-Bağdâdî (öl.463/1070), onun için, şahsında bütün ilimleri toplayan başka bir âlimin, döneminde mevcut olmadığını, söyler. Bağdâdî, onun birçok din ilmi alandaki üstün özelliklerini naklettikten sonra yazdığı tefsirin bir örneğinin başka biri tarafından yazılmadığını, zikreder. Yine Bağdâdî, İbn Huzeyme'nin, başından sonuna kadar tefsirini okuduğunu ve dünya devam ettikçe ondan daha bilgili birisinin olacağını düşünmediğini, Hanbelilerin, ona haksızlık ettiklerini söylediğini, nakleder.⁸¹ Hâfız ez-Zehebî, (öl.748/1347) gözlerin, onun gibi bir âlimi görmediğini, zamanında gerek ilim açısından gerekse müellefâtının çokluğu açısından, tek olduğunu söyler.⁸² Taberî yazdığı eserlerle Tefsir ve İslam Tarihi ilminin, babası sayılır. İbn Hallikân (öl.681/1282), onun müctehid imamlardan olduğunu ve mezhepte kimseyi taklit etmediğini söyler.⁸³ Süyûtî, tartışmasız olarak müfessirlerin başı olarak niteler. Onun fâkih, sünneti bilen bir âlim, sahih ve sakîmi birbirinden ayıran, nâsih ve mensûhu iyi bilen, sahâbe ve tabînin görüşleri ile ilgili bilgi sahibi bir âlim olduğunu, önceleri Şafiî mezhebinden olsa bile daha sonra müstakil bir mezhep

⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-tehzib* (Hindistan: Matbaatü Daru'l-Maarif en-Nizamiye, 1908), 1/94.

⁷⁹ Taberî, *Sarihu's-sünne* (Kuveyt: Daru'l-Hulefa, 1984), 23.

⁸⁰ Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecü el-İmam ibnu Cerir et-Taberi*, 44.

⁸¹ Hatîp el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd* (Beyrut: Daru'l-İslami'l-Ğarbi, 2002), 2/548.

⁸² Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Eş-Şeyh Şuayb Arnavut (Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1985), 14/267.

⁸³ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/148.

edindiğini, ifade eder.⁸⁴ Zehebî, onun kırk yıl boyunca hergün kırk sayfa yazdığını, Hatîb'in, Ali bin Abdullah el-Lügavî'den işittiğini nakleder.⁸⁵ Nevevî (öl.676/1277), onun tefsiri gibi bir eserin yazılmadığını söyler.⁸⁶

Müellifin onlarca eseri olduğu bilinmekle birlikte günümüze tam olarak ulaşan iki eseri; Tefsir alanında, *Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an* ve Tarih alanında yazdığı, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk* tür. Yazdığı tefsir sebebi ile ilim dünyasında “İmamü'l-Müfessirîn” olarak tanınmıştır.⁸⁷ Taberî'nin günümüze kadar ulaşan bu eserlerinin dışında, onlarca te'lifâtı söz konusudur.⁸⁸

1.2.3. Taberî'nin Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân Tefsiri

Taberî'nin tefsiri, mukaddimesinde barındırdığı Kur'an ilmi ile ilgili pek çok bilginin yanında, kendisine kadar gelen tefsir birikimini aktarması bakımından özellikle rivâyet tefsiri açısından tam anlamıyla ilk kaynak olarak bilinir. Bununla birlikte yer verdiği rivâyetlerin yanında, yaptığı tercihler, âyetlerden çıkardığı hükümler ve bu hüküm ve tercihlerle ilgili aklî izahları açısından da önemli bir yere sahiptir.⁸⁹ Otuz cüzden meydana gelen bu eser, uzun yıllar kayıp iken Necid Emîri, Hamîd İbnu'l-Emir Abdü'r-Reşid tarafından bulunarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. 1860 yılında henüz tefsir bulunmadan önce bazı fıkralarına muttali olan Nöldeke “eğer bu tefsir elimizde olsaydı sonra yazılan diğer tefsirlere ihtiyaç kalmazdı,” diyerek bu tefsirin kıymetini ortaya koymuştur.⁹⁰ Bu tefsir, gerek ilmî değeri gerekse tarihî açıdan ilkler arasındadır.⁹¹ *et-Tefsir Ve'l-müfessirun* müellifi Zehebî'nin dediği gibi Taberî'nin tefsiri, naklî tefsirlerin temel mercii olarak kabul edilse de aklî tefsirlerin mercii olması bakımından da önemi azımsanamaz.⁹² Sübkî (öl.771/1369), Taberî'nin, tefsir yazmak için arkadaşlarına danıştığını, onların tefsirin hacmini sormalarına karşılık bunun otuz bin varaka olacağını söylediğini, arkadaşlarının buna ömürlerin yetmeyeceği şeklindeki tepkileriyle karşılaşınca, bunu üç bin sayfa

⁸⁴ Süyûtî, *Tabakatü'l-müfessirin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 96.

⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 14/272.

⁸⁶ Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/78.

⁸⁷ Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”

⁸⁸ Diğer eserleri için bk. Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa: Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Ana bili Dalı Doktora Tezi), 19.

⁸⁹ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/149.

⁹⁰ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/150.

⁹¹ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/151.

⁹² Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/149.

olarak özetlediğini, aynı soruyu Âdem'den (a.s.), günümüze kadar gelen bir Tarih kitabı yazma konusunda sorunca yine aynı tepkiyi verdiklerini, onun da “gayret ölmüş, Allah rahmet eylesin,” diyerek aynı şekilde onu da ihtisâr ettiğini, rivâyet eder.⁹³ Yine İbn Teymiyye, bu tefsirin, sağlam isnadları ile selefin görüşlerini nakleden, Kelbî (öl.146/763) ve Mukâtil bin Bekîr gibi müttehemlerden nakil yapmayan, içinde herhangi bir bid'at barındırmayan, en sahih tefsir olduğunu ifade eder.⁹⁴ Dâvûdî eserinde Fergânî'nin, Taberî'nin tefsirinde Kur'an'ın ahkâmını, nâsih ve mensuhu, müşkil ve garîbî, ahkâm ve izahlarda âlimlerin farklı görüşlerini, kıssaların ve insanlarla ilgili tarihî bilgileri açıkladığını, pek çok hikmeti içerdiğini, kelime kelime, âyet âyet, istiâzeden, elif ba ya kadar herşeyi kapsadığını, bir kişinin, onun kitabından istifade ederek on kitap yazması halinde her kitabın ayrı bir hikmeti anlatmış olacağını iddia etse bunun gerçek olduğunu söylediğini, nakleder.⁹⁵

Taberî, kendinden önceki İbn Abbas (öl.68/687), İbn Mes'ûd (öl.32/621), Ali bin Ebî Tâlib (öl.61/680) ve Übey ibn Kâ'b (öl.33/653) medresesinin görüşlerini bir araya getirmiş İbn İshâk (öl.151/768), İbn Cüreyc (öl.150/767) ve Süddî'den (öl.127/744) istifade ettiği görüşleri de toplamıştır. Bu durum tefsirini, me'sûr tefsirlerin en büyüğü yapmıştır. Taberî, yaşadığı dönemin ve öncesinin dînî, tarihî, lügavî, nahvî konulara ait bilgi birikimini ve ruhunu biraraya getirip aktarmıştır. Onun üzerine binâ ettiği ilmî, edebî, lügavî muhtelif tercihleri, en az bir araya getirdiği me'sûr rivâyetler kadar kıymetlidir.⁹⁶

Tefsir, ilk olarak 1321/1902 senesinde Yemeniyye matbaasında otuz cilt olarak yayımlanmıştır. Kısa bir süre içerisinde ilim dünyasında meşhur olan bu çalışma daha sonra 1323-30/1904-1911 yılları arasında, Bulak'ta da basılmıştır. Bu değerli eser, müsteşriklerin de dikkatini çekmiş olmalı ki, Hermann Haussleiter, bu çalışmaya *Register Zum Qoran-Kommentar Des Tabarî*, (Strassburg, 1912) isimli bir fihrist düzenlemiştir.⁹⁷ *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eser, 1373/1954 senesinde sûrelere ve âyetlere numaralar verilerek daha kaliteli kağıt ve güzel bir baskıyla Mustafa el-Bâbî el-Halebî adlı

⁹³ Sübkî, *Tabakatü's-şafiyyi'l-kübra* (Mısır :Daru Hicr, 1992), 3/123.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 5/84.

⁹⁵ Dâvûdî, *Tabakatü'l-müfessirin* (Beyrut: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye), 2/114.

⁹⁶ Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l- müfessirin*, 1/159.

⁹⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: TDV yayınları, 1995), 130.

yayınevi ortaklığı tarafından otuz cilt halinde Mısır'da neşredilmiştir. Bundan başka Mısır'ın son dönem meşhur âlimlerinden Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmud Muhammed Şâkir kardeşlerin hazırladıkları tahrîcli tahkîk çalışması, İbrahim Sûresi'nin 27. âyetine kadar, on altı cilt halinde neşredilmiştir.⁹⁸

1.2.4. Taberî'nin Tefsirindeki Kaynakları

Rivâyet tefsirinin klasik kaynakları, Taberî'nin de temel mercîlerini oluşturur. Bunlar sünnet, sahabe ve tabîîn'den gelen rivâyetler ve diğer bazı müfessirlerin tercihleridir.

Müfessir, ele aldığı âyetlerde öncelikli olarak Hz. Peygamberden gelen tefsir rivâyetlerine büyük önem vermiştir. Kendisinin mukaddimesinde ifade ettiği gibi Kur'an âyetlerinin bazı manaları, sadece Allah'ın elçisine has olup Ona müracaat etmekten başka bir yol yoktur.⁹⁹ Yine Taberî, müfessir sahabelerin görüşlerine hemen her âyetin izahında yer verir. Taberî, mütekaddimûnun görüşlerine muhalefete, cevaz vermez.¹⁰⁰

Sahabeden; İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan gelen rivâyetlere daha çok müracaat ettiği görülen Taberî, bunun yanında Saîd b. Cübeyr, Abdurrahman bin Yezîd, Mücâhid, Dahhâk, İkrime, Hasan-ı Basrî, Katâde, Süddî, Alî b. Ebû Talha, İbn Cüreyc, Mukâtil bin Süleyman, Ferrâ, Ma'mer bin el-Müsennâ ve Abdürrezzak bin Hemmâm gibi birçok müfessirin yorumlarına yer vermiştir. Kûfe nahiv ekollerinden sayılan Kisâî, Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat, Taberî'nin, isimlerini anarak görüşlerinden istifade ettiği kişilerdir. Bunların yanı sıra bazılarının isimlerini vermeden görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Fıkıh ve Kıraat ilimlerine gelince müellif, bununla ilgili kendi eserlerine müracaat ettiği gibi yeri geldiğinde diğer Fıkıh ve Kıraat âlimlerinin görüşlerine başvurduğu görülür. Müellif, âyetlerin nüzûl sebepleri, diğer din mensupları ve çeşitli milletler hakkında bilgi aktarırken Vehb b. el-Munebbih ve İbn İshâk gibi tarihçilerden nakilde

⁹⁸ Murat Sadykov, *Kur'an Tefsiri Açısından Umum Husus, Taberi Tefsiri Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 2019), 7.

⁹⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 73.

¹⁰⁰ Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecü el-İmam ibn Cerir et-Taberi*, 10.

bulunmaktadır. Nadiren de olsa müellif, tefsirinde Ehl-i Sünnet dışı, Mu‘tezile gibi bazı grupların isimlerini anarak, görüşlerini tenkit etmektedir.¹⁰¹

Taberî’nin en çok nakilde bulunduğu müfessirler arasında İsmail bin Abdurrahman es-Süddî, Muhammed bin es-Sâib el-Kelbî, Mukâtil bin Hayyân el-Belhî, Şu’be bin el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Süfyân bin Üyeyne, Vekî bin el-Cerrâh, Yezîd bin Hârûn, Abdürrezzâk es-San’ânî, Âdem bin İyas el-Askalânî, el-Hüseyn bin Dâvûd el-Masîsî (Süneyd), İshâk bin Râhûye gibi âlimler vardır.¹⁰²

Meâni’l-Kur’an ve Garîbu’l-Kur’an ile ilgili eserler, Taberî’nin bir başka kaynağıdır. Diğer müfessirlerin yapmadığı şekilde dilbilimcilerin ve nahivcilerin görüşlerini sorgular, tercihlerde bulunur ve bazen eleştirir. Kendisinden nakillerde bulunduğu âlimler arasında Kısâî, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ali Kutrub, yine Meâni kitapları müelliflerinden, Ebû Übeyde Ma’mer bin el-Müsennâ, Abdullah bin Müslüm el-Kuteybe ve daha pek çok âlim vardır.

Taberî, Peygamber’den (s.a.s.), sahabe, tabiîn ve meşhur imamlardan rivâyetlerle âyetleri tefsir eder. Kıraat farklılıklarından bahseder ve i’rab vecihlerine yer verir. Taberî, sadece nakille yetinmeyip tahkik eder, illetleri gösterir ve tercihini bu hususlara göre tevcih eder. Bu açıdan onun tefsiri, iki temel esas üzerine bina edilmiştir. Bunlardan biri, rivâyet ve nakil üzerine bina edilen me’sûr tefsir, diğeri ise beyân ve dil açıklamaları üzerine bina edilen, beyanî tefsir şeklindedir.¹⁰³

Görüldüğü gibi temel kaynaklar açısından bakıldığında Taberi ve İbn Kesîr arasında çok büyük farklılıklar görülmemektedir. Oysa çalışmamızda örneklerini göstereceğimiz değerlendirmeler, iki müfessirin, kaynakları kullanırken gösterdikleri hassasiyetten veya önceliklerden ya da başka etmenlerden kaynaklanan ayrılıklarını ortaya koyacaktır.

¹⁰¹ Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecû el-İmam ibn Cerir et-Taberi*, 10.

¹⁰² Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecû el-İmam İbn Cerir et-Taberi*, 12.

¹⁰³ Temmam Kemal Mûsa eş-Şâir, *Menhecû el-İmam İbnu Cerir et-Taberi fi’t-Tercih Beyne Akvali’l-Müfessirin* (Nablus: Camiatü en-Necah el-Vataniyye, Dirasetü’l-Ulya, 2004 Yüksek Lisans Tezi), 18.

1.2.5. Taberî Tefsiri'nin Metodu

Tefsir tekniği olarak Taberî, önce âyetin manasını söyler. Sonra bu tefsire işaret eden delillerle istişhâd eder. Bu cümleden olarak, sahabe ve tabiînden ve diğer me'sûr tefsirlerden isnadları ile beraber nakiller yapar. Sadece dil çözümlemeleri ile yapılan ve sahabe ve tabiîne dayanmayan görüşleri kabul etmez (Ör.Yûsuf /49). Eğer konu ile ilgili birden çok görüş varsa delilleri ile birlikte bunları da zikreder. Bununla yetinmeyerek kendi tercih ettiği görüşü yine çeşitli delillere dayanarak, ortaya koyar. Ayrıca konuyla ilgili bir hüküm istinbat edilecekse yine onu da delilleri ile serdederek, tevcihatta bulunur. Taberî, tercihlerinde icmâyı önemli bir delil olarak kullanır. Kendisi de önemli bir Kıraat âlimi olan Taberî, tefsirinde farklı kıraatlara yer vermekle birlikte Kıraat ilminde söz sahibi olan âlimlerin tercihinine göre tefsir yapar. Yine Tarih ilminde söz sahibi olan Taberî, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb bin Münebbih, İbn Cüreyc ve Süddî'den ayrıca Müslüman olan Hristiyanlardan İbn İshâk yoluyla pek çok israilî rivâyetleri nakleder. Bununla birlikte bu rivâyetlere senedleri ile birlikte yer vermesi, önemli bir husus olarak görülebilir. Zira bu suretle naklettiği rivâyetlerin sıhhatini araştırmak, mümkün olabilmektedir.¹⁰⁴

Taberî, âyetlerin açıklamasında naklettiği rivâyetleri, isnadları ile zikretmekle beraber genellikle herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmaz. Bununla birlikte bazı râvi ve rivâyetlerle ilgili cerh ve ta'dile başvurur. Taberî, re'y ile yapılan tefsiri kabul etmez. Mücerred re'y veya dil ile yapılan izahlar, onun reddettiği hususlardandır.

Taberî'nin metodlarından biri de me'sûr görüşlerin yanında lügavî izahları kullanmasıdır. Eğer mana ile ilgili kesin olmayan bir durum söz konusu ise bu lügavî değerlendirmeler onun için güvenilir bir delildir (ör. Hûd/40). Yine bu cümleden olarak eski Arap şiiri ile istişhâd, onun başvurduğu metodlardandır. Zehebi'ye göre bunun sebebi, İbn Abbas'tan etkilenmesidir¹⁰⁵ (ör. Bakara/22). Ayrıca Basra ve Küfe ekollerinden nahivcilerin görüşleri, onun tefsirinde müracaat ettiği ve yer verdiği görüşlerdendir. Pek çok fikhî ve kelimî konulara

¹⁰⁴ Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/155.

¹⁰⁵ Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/156.

tefsirinde yer veren Taberî, bütün bu tercihlerini, Ehl-i Sünnet Mezhebi'ne uygun olarak, delillendirir.

Bütün görüşlerin, âyetin anlamı ile ilgili mümkün tercihlerden olması durumunda ya bütün görüşlerin doğruluğunu ortaya koyar ya da görüşleri birleştirir. Bütün manaların âyetin zâhirine muvâfık olduğunu, herhangi birini tercih için bir delil olmadığını, söyler. Çeşitli görüşleri birleştirirken ya her görüşün umumî lafzın bir ferdi olduğunu ya da görüşlerdeki ifadeler farklı olsa da mananın birbirine yakın olduğunu ya da bu görüşlerin, âyetin küllî manasının bir parçası olduğunu ya da birbirinin lazımı ve neticesi olduğunu söyleyerek, te'lîf eder (Ör. Enfal 12).

Yine âyetleri değerlendirirken farklı olan görüşlerden delillerini ortaya koyarak, “evlâ” görüşü zikreder. Herhangi bir görüşü tercih ederken lafzın delâletini, siyâk ve sibâkı gözeterek en doğru olan görüşe tevcîhatta bulunur.

1.2.6. Taberî Tercihlerinin Delilleri

Taberî tefsirinde konuyla ilgili pek çok rivâyeti, görüşü ve bunlara ait delilleri zikrettikten sonra çoğu zaman kendi tercihini, yine delilleri ile zikreder. Taberî'nin, tercihinde kullandığı deliller ve ölçütler şunlardır; âyetteki lafzın ya da mananın delâletine göre yaptığı tercihler, Kur'an'dan âyetlerin delâletine göre yaptığı tercihler, âyetlerin siyâk ve sibâkının delâletine göre yaptığı tercihler, âyetin resm-i mushafa uygun olmasını gözeterek yaptığı tercihler, âyetle alâkalı hadis-i şeriflere göre yaptığı tercihler, hadislerin, görüşlerden birine olan delâletine göre yaptığı tercihler, müfessirlerin icmâına göre yaptığı tercihler, esbâb-ı nüzûlün delâletine göre yaptığı tercihler, peygamberliğin ismetinin delâletine göre yaptığı tercihler, meşhur olan kavle göre yaptığı tercihler, Arap diline göre ve onlar için muteber sayılan kullanıma uygun olarak yaptığı tercihler, kelimelerin köklerine ve çekimine göre yaptığı tercihler, dilbilgisel çözümlemelere göre yaptığı tercihler.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Bu tercihlerle ilgili örnekler için bk. Hüseyin Ali el-Harbi, *Menhecü el-İmam ibn Cerir et-Taberî*, 77-122.

2. İBN KESİR'İN TABERÎ TERCİHLERİ VE RİVÂYETLERİ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELERİNİN TAHLİLİ

İbn Kesîr, Taberî tefsirinde yer alan gerek rivâyetler gerekse tercih ve tevcîhatlarla alakalı zaman zaman değerlendirmeler yapar. Bu değerlendirmeler, tasdik, tenkid, te'lîf, tahsîn, tashih ya da tavakkuf şeklinde kendisini gösterir. Bu değerlendirmeler, aslında onun tefsir metodlojisini ve Taberî'den farklı ya da ortak bakış açılarını gösteren en önemli veriler olarak karşımıza çıkar. Zira İbn Kesîr, değerlendirmelerinde sadece görüş belirtmez. Bunun yanında ortaya koyduğu farklı ya da ortak görüşlerin delillerine de yer verir. Hatta bazen tasdik ettiği tercihlerle ilgili bile farklı delillere müracaat eder. Bazen Taberî'nin delilini yeterli veya isabetli bulmaz. İşte bu bölümde İbn Kesîr'in bu değerlendirmelerinin dayanağı olan delilleri inceleyerek aralarındaki farklı ya da ortak metodolojik inceliklere ulaşmaya çalışacağız. Bu bölümü, İbn Kesîr'in değerlendirmelerinde daha çok vurguladığı hususlara göre üç ana bölüme ayırdık. Her bölümü yine değerlendirmeye dayanak olan ikincil hususlara göre alt bölümlere ayırdık. Bu şekilde konunun daha iyi analiz edilebilmesini amaçladık.

2.1. İbn Kesîr'in Rivâyetle İlgili Değerlendirmeleri

Bu bölümde İbn Kesîr'in, Taberî'nin rivâyet ve tercihleri ile ilgili değerlendirmelerinde bizzat rivâyetin kendisini tahlîl ettiği örneklere yer vereceğiz. Bu değerlendirmeleri genel olarak dört başlıkta topladık. Burada bahsedilen örnekler, İbn Kesîr'in, rivâyetlerde hangi ölçütler aradığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

2.1.1. Rivâyetlerin İsrâiliyâttan Olma Durumu ile İlgili Değerlendirmeleri

İsrâiliyât kavramı, isrâilî kaynaklara dayanan haber ve kıssaları ifade eder. İsrâil kelimesi, Yakûb'un (a.s.) lakabıdır. Yine Yahudi kelimesi, ona nisbet edilir ve Benû İsrâil olarak kullanılır. Her ne kadar Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kıssaların ve haberlerin Tefsir ve Hadis kitaplarında kullanılması olarak tanımlansa da bazı müfessirler, bu kavramı daha da genişletmişlerdir. İslam düşmanlarının İslam Dini'ne düşmanlık için ve İslam îtikâdını bozmaya yönelik uydurdukları, bir takım aslı olmayan haberler de bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Örneğin, “garanik kıssası” ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Hz. Zeyneb bintü Cahş (r.a.) ile evliliği ile ilgili haberler, bunlardan sayılmıştır.¹⁰⁷ İsrâiliyâta ait haberler, gerek cahiliye Araplarının seyahatleri yoluyla gerekse Yahudilerin Arapların yaşadıkları topraklara yerleşmeleri sonucunda ortaya çıkan ihtilattan doğmuştur. İslam’dan sonra ise Müslüman olan ehl-i kitabın, eski bilgilerinin de kendileri ile beraber Müslüman olması! sonucu, Tefsir ve Hadis kitaplarında yerlerini almıştır. Özellikle ehl-i kitaptan Müslüman olan âlimler, Müslümanlar tarafından saygı ve kabul görmüş olup nakilleri de bu nedenle şöhret bulmuş olmalıdır. İslam Tarihi’nin ilk dönemlerinde isrâilî malumata karşı gösterilen belli orandaki esneklik, pek çok isrâilî bilginin daha sonraları Tefsir ve Tarih kitaplarında yerini almasına sebep oldu.¹⁰⁸

İsrâiliyâta ait haberlerden birçok nakil yapan müfessirlerden biri de Taberî’dir. Onun rivâyetleri arasında, gerek isnad açısından gerekse metin açısından gerekse temel İslam akidesine uygunluk açısından dikkatli olunması gereken birçok örnek bulmak, mümkündür.¹⁰⁹ İbn Kesîr, Taberî rivâyetleri ile ilgili gerek metin gerekse isnad açısından tâkîbâtta bulunur. Bu yöntemin aslında bütün İslam âleminin tefsirinden çok istifade ettiği Taberî’yi de memnun edeceği, kuşkusuzdur. Taberî’nin naklettiği rivâyetlerin asıl kaynaklarını belirleyerek, bu konuda Taberî’de yer alan isrâilî bilgileri ayıklamak, bu açıdan çok önemli görünmektedir.¹¹⁰

Bununla birlikte İbn Kesîr’de rivâyet tefsirinin bir özelliği olarak, pek çok rivâyeti ve hatta bazı isrâilî rivâyetleri nakletmekle beraber Taberî’den temel farkı, bütün bu rivâyetleri, sıkı bir şekilde tahlîl ve tenkit edip zaaflarını ve illetlerini açıklaması, münker, garip, yalan ve iftira olduklarına dair uyarılarda bulunmasıdır. Ona göre bu rivâyetlerin nakledilmemesi çok daha hayırlıdır. Zira

¹⁰⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *el-İsrailiyat fi’t-Tefsiri ve’l-Hadis* (Kahire: Mektebetü Vehbe), 13.

¹⁰⁸ Harun Savut, “İbn Kesîr’in İsrailiyata Yaklaşımı”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart: 2012), 132.

¹⁰⁹ Tefsir kitaplarında yer alan israiliyat örnekleri için bk. Hüseyin ez-Zehebi, *el-İsrailiyat fi’t-tefsiri ve’l-hadis*, 97-152.

¹¹⁰ Taberî tefsirinde yer alan israili rivayetler ve bu rivayetlerin İbrani kaynakları ve tahlili için bk. Âmâl Muhammed Abdurrahman Rabi’, *el-İsrailiyat fi tefsiri’t-Taberi dirasetun fi’l-lügati ve’l-masadiri’l-İbriyye* (Kahire: Vizaretü’l-Evkaf Mebahisü’l-Şuuni’l-İslamiyye, 2001)

bu tarz rivâyetler, doğru olması mümkün olmayan ve çoğu zaman akîdeye zarar veren nakillerdir.¹¹¹

Sahih kaynaklarda yer almayan, başka sağlam delillerle desteklenmeyen veya Kur'an'ın temel esaslarına aykırılık teşkil eden ve hatta bize göre bir rivâyet tefsiri olmasına rağmen aklî değerlendirmelerine uymayan isrâîlî nakiller, her ne kadar kendisi çok az da olsa eleştiriye tâbi tutmaksızın nakletse bile İbn Kesîr'in tereddüt etmesi veya rivâyeti, ihticâc edilmeye layık bulmaması için önemli etkenler olarak göze çarpmaktadır. Daha öncede belirttiğimiz gibi İbn Kesîr'in, isrâîlî rivâyetlerle ilgili genel görüşü, bu haberleri teyid edilmeksizin kullanma konusunda temkinli davranmak şeklindedir. Ona göre isrâîlî rivâyetleri, doğruluğunu bildiklerimiz, yanlış olduğunu bildiklerimiz ve ne tasdik ne de tekzîb edebileceğimiz rivâyetler olarak üçe ayırmak, mümkündür. Taberî eserinde, bu rivâyetlere sıklıkla yer vermiş özellikle Kâ'b el-Ahbâr, Vehb bin Münebbih, İbn Cüreyc ve İbn İshâk'tan, bolca nakletmiştir.

İlk örneğimizde İbn Kesîr, Taberî'nin rivâyetini, isrâîliyâtta olabileceğini manasındaki garipliğe dikkat çekerek ifade ettikten sonra isnadı açısından da değerlendirerek, zaafını ortaya koymaktadır. İbn Kesîr, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ âyetinin izahında, Taberî'nin, Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettiği “Meryem oğlu İsa'yı, okuma yazma öğrenmesi için annesi, bir öğretmene verdi. Öğretmen Ona; yaz, deyince, O da, ne yazayım? Dedi. Öğretmen Ona; bismillahi (Allahın adıyla) dedi. Öğretmen, Allah'ın adıyla ne demek? Deyince, öğretmen; bilmiyorum, dedi. Bunun üzerine İsa; ba, Allah'ın bahası, sin, senası, mim ise, memleketidir. Allah, ilahların ilahıdır. Er-Rahmân, dünya ve âhirette sonsuz esirgeyendir, er-Rahîm ise âhirette sonsuz merhamet sahibidir, dedi.” rivâyetini naklettikten sonra bu hadîsin çok garip olduğunu ve isrâîliyâtta olabileceğini nitekim merfû da olmadığını zikrederek, isrâîlî kaynaklı olabileceği konusundaki şüphesini ifade eder.¹¹²

Bununla birlikte İbn Kesîr, bu örnekte olduğu gibi rivâyetin merfû olduğu belirtilse bile tâkibâtını yaparak bazı müfessirlerin âyetleri izah sadedinde yer verdikleri bu rivâyetlerin, asıl kaynaklarına ait değerlendirmeler yapar. Çoğu zaman bu haberlerin, Yahudi referanslı olduğu ile ilgili delillere yer verir. Bu

¹¹¹ Hüseyin ez-Zehebi, *el-İsrailiyat fi't-tefsiri ve'l-hadis*, 111.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/119.

şekilde o, tefsirlerde yer alan bu faydasız ve bazen de zararlı olabilecek bilgileri ayıklar.¹¹³

Ahmed Şâkir rivâyetle ilgili olarak, bu rivâyetin mevzû olup hiçbir aslının olmadığını söyler. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn* eserinde, isnadda yer alan İsmail bin Yahyâ'nın sika râvilerden mevzû rivâyetlerde bulunan biri olduğunu, bu kişiden rivâyetin helal olmadığını, mevzû rivâyetlerine örnekler vererek bu hadîsi daha uzun şekliyle zikreder. Devamla Ahmed Şâkir, İbn Kesîr'in bu kişiyi nasıl atladığı konusundaki hayretini ifade eder. Oysa ona göre bu konuda hiçbir tereddüde yer yoktur. Bunun dışında tefsir muhakkiki, rivâyette yer alan diğer râvilerle ilgili muhaddislerin görüşlerine yer vererek, rivâyetin mevzû olduğuna işaret eder.¹¹⁴ Yine Süyûtî, bu isnadların hepsinin zayıf olduğunu, *ed-Dürrü'l-mensûr'da* ifade etmiştir.¹¹⁵ Örneğin, İbn Adî'ye göre rivâyetin isnadı bâtıldır. İbnü'l-Cevzî, rivâyetin muhal ve mevzû olduğunu, bütün halindeki bir kelimeyi bu şekilde ayırmanın ya mülhit birisinin ya da son derece cahil birisinin işi olabileceğini söyler.¹¹⁶ Taberî, tefsirinde bunun muhaddisin bir hatası olabileceğini zira bu şekilde okuma yazma öğrenme sırasında yapıldığı gibi harflerin ayrı ayrı okunması halinde, Kur'an okurken bismillahirrahmanirrahim, diye başlanmasının anlamsız olacağını, Arap dilinde böyle bir kullanım olmadığını ifade eder. İbn Kesîr'in böyle bir rivâyetle ilgili zaafına hükmetse bile tereddüdü, ilgi çekicidir. Bununla birlikte İbn Kesîr, daha sonra vereceğimiz başka bir örnekte olduğu gibi bizzat kendisinin ifadesi ile "sadece bilinmesi için" rivâyete yer vermiş olabilir. Rivâyetin merfû olmamasının, İbn Kesîr açısından İsrâîlî olması için bir şüphe oluşturduğu anlaşılmakla birlikte manasındaki gariplik, dilsel açıdan hatalı oluşu, İbn Kesîr'in birlikte değerlendirdiği hususlar olarak görülebilir. Belki de mevzû olduğu pek çok âlim tarafından belirtilen bu rivâyete yer vermesinin amacı, merfû gibi görünen bu tarzdaki rivâyetlerin isrâîliyâtan olabileceğine, dikkat çekmekti.

¹¹³ Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 101.

¹¹⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Thk. Mahmud Şakir Ebu Fihri, Ahmed Şakir Ebü'l-Eşbâl (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye), 1/122.

¹¹⁵ Suyutî, *ed-Dürrü'l mensur fi't tefsiri'l me'sur* (Beyrut: Darul fikir), 1/23.

¹¹⁶ Ebû İshâk el-Hüveyni el-Eserî Hicazi Muhammed Şerif, *en-Nafile fi'l-ehadisi'd-daiife ve'l-batıla* (Mısır: Daru's-Sahabeti li't-Türas, 1988), 2/19.

Yine İbn Kesîr, manası itibarıyla da garip olan aşağıdaki âyetin izahı sadedindeki Taberî rivâyetini tenkit eder. Sonra diğer deliller ışığında, bu haberin isrâiliyyâtta olabileceğini söyler.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْجَارٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, bu daha önce de bize rızık olarak verilendir, derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdırlar”¹¹⁷ âyetinin tefsirinde, Taberî’nin Abdurrahman bin Zeyd bin Eslem’den naklettiği, “mutahhara, yani hayız görmeyen demektir. Dünya kadınları temiz değildir... Onlardan kan geldiği için namazı ve orucu terk ederler. Havva da, bu şekilde yaratıldı. Fakat Allah’a isyan ettikten sonra Allah (c.c.) ona; seni temiz yarattım, fakat artık bu ağacın kanadığı gibi kanatacağım dedi”, şeklindeki rivâyeti, “garip” bulur.¹¹⁸

Taberî, tefsirinde “mutahhara” kavramını, dünya kadınlarında bulunabilen her türlü kirlilik ve şüpheden uzak olmak, hayız, nifas, idrar ve necâsetten hâli bulunma, eziyet veren, çirkin olan her türlü halden berî olmak, şeklinde açıkladıktan sonra bu görüşü destekleyen pek çok rivâyet içinde yukarıdaki rivâyeti zikreder. Taberî’nin naklettiği diğer rivâyetlerde ise buna benzer bir açıklama zikredilmemiştir.¹¹⁹

İbn Kesîr’in, bu rivâyeti “garip” bulmasının nedeninin, Taberî’nin rivâyet ettiği diğer haberlerde bunu destekleyen başka bir nakle rastlanmaması, sahih kaynaklarda yer almaması, isrâiliyât işaretleri taşıması ve Kur’an’ın temel ölçütleri ile uyuşmaması olarak, düşünülebilir. Nitekim rivâyet, sahih kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca suçun şahsiliği prensibi, İslam’ın esas kâidelerinden olup bahsedilen husus, diğer kadınlar için bir ceza sebebi, değildir. Bu ilke, İbn Kesîr rivâyetleri değerlendirirken gözünden kaçmamış olmalıdır. Nitekim suçların şahsiliği prensibi, En’âm Sûresi 164. âyette, açıkça ifade edilmektedir.

¹¹⁷ Bakara 2/25.

¹¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/205.

¹¹⁹ Taberî, *Camîü’l-beyan*, 1/400.

Aynı hususta diğer bir örneğimiz,

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ
فَدَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ

“Mûsâ, Rabbim şöyle buyuruyor, dedi: O, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan bir inektir. İşte şimdi doğrusunu anlattın, dediler ve ineği (bulup) kestiler, ama az daha (bunu) yapmayacaklardı”¹²⁰ âyetidir. İbn Kes’ir, İsrâiloğulları için “az kalsın yapamayacaklardı” ifadesinin anlamını izah ederken önce Dahhâk’ın tercihini nakleder. Buna göre zaten kesmek istemedikleri için, onları zemmetmek manası ile bu şekilde söylenilmiştir. Zira onlar, başından beri kesmek istemiyorlar, inatlarından çeşitli soru ve cevaplarla işi geçiştirmeye çalışıyorlardı. İbn Kesîr daha sonra Taberî’nin, parasının fazla olması veya maktûlün fâilinin belli olmasından çekindikleri ve böylece rezil olmaktan korktukları için kesemeyeceklerdi, şeklindeki tercihinin yer verir. Dahhâk’ın, İbn Abbas’tan naklettiği görüşün daha doğru olduğunu ifade eder. Buna delil olarak, kesilecek hayvanın fiyatının fazla olması haberinin, sadece isrâîlî rivâyetlerde bulunmasını, bu konuda sahih bir rivâyet bulunmamasını gösterir. İbn Kesîr’in dikkat çektiği diğer bir husus, “skandalın ortaya çıkması nedeniyle kesemeyeceklerdi”, şeklindeki görüşün kim tarafından tercih edildiğinin, Taberî tafaından belirtilmemesi sadece “diğerlerinden” (ani’l-âharîn) şeklinde müphem bırakılmasıdır.¹²¹

Taberî tefsirinde, “yapamayacak olmalarının” iki sebebi olabileceğini bunlardan birinin, yaşının küçük ve değersiz oluşuna rağmen fiyatının fazla olması, diğerinin de Musa’nın (a.s.), kâtili ortaya çıkarıp büyük bir skandalı açığa vurması olduğunu, söyler. Bundan sonra da bu görüşe destek veren rivâyetlere yer verir.¹²²

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, Taberî’nin rivâyet ettiği bir haberi, isrâîlî olabileceği ve başka bir dayanağı olmadığı ve rivâyete mübhem bir sîga ile

¹²⁰ Bakara 2/71.

¹²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/301.

¹²² Taberî, *Camiü’l-beyan*, 2/221.

zikredilmesi nedeniyle, kabul etmemektedir. Zira böyle bir haber, te'yîde ziyadesiyle muhtaç görülmektedir.

Konuyla ilgili diğer bir örnek,

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O’na bağlı ve dayalıdır. Ne uykusu gelir ne de uyur. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur. O’nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaât edemez. Onların önlerinde ve arkalarında olanları O bilir. O’nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz. O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez. O yücedir, mutlak büyüktür” ¹²³ âyetinin izahındadır. İbn Kesîr, Abdürrezzâk’ın, İbn Abbas’tan naklettiği ve Taberî’nin de yer verdiği, “Musa (a.s.) meleklerle, Allah uyur mu? Diye sordu. Allah, meleklerle, onu üç gün uyutmamalarını vahyetti. Onlar da öyle yaptılar. Sonra eline iki bardak verdiler ve bardakları kırmaması konusunda uyarıp bıraktılar. O, bir müddet sonra uykuya dalıp uyanıyor sonra yine dalıyor ve uyanıyordu. Bir müddet sonra tamamen daldı ve bardaklar birbirine vurup kırıldı. Ma’mur, Allah, bunu mesel olarak vermiştir. Allah’ın elinde de semâvât ve arz bu şekildedir, demiştir.” şeklindeki rivâyeti naklettikten sonra İbn Kesîr, bunun İsrâîlî rivâyetlerden biri olduğunu, Hz Musa’nın, Allah’ın şuanatına ait böyle bir meseleyi bilmemesinin mümkün olamayacağını ve onun nübüvvetine uygun düşmeyeceğini, söyler. Bu rivâyetten sonra yine Taberî’nin başka bir tarîkle naklettiği, aynı anlamda diğer rivâyeti nakledip “bu daha garip bir rivâyettir, üzerinde isrâîliyât alâmetleri görünüyor ve merfû bir rivâyet değildir” diyerek, şüphesini dile getirir. ¹²⁴

İbn Kesîr burada, İslâm’ın temel esaslarına uygun gelmeyen bir rivâyetle ilgili tutumunu ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca rivâyetin merfû olmaması ve isrâîlî anlamlar içermesi, onun için değerlendirmede önemli ölçütler olarak görülmüştür. Bununla birlikte Taberî muhakkiki, râvilerden İshâk bin İbrahim el-

¹²³ Bakara 2/255.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/678.

İsrâîlî'den, Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve diğerlerinin rivâyette bulunduğunu, İbn Muîn'in, onu sika râvilerden saydığını naklettikten sonra Ahmed bin Hanbel'in, Kur'an'ın mahluk olmadığı hususundaki tavakkufu sebebiyle onu sevmediğini, kimsenin onunla birlikte namaz kılmayıp onun tek başına namaz kıldığını, *fi't-Tehzib*"den nakleder. Diğer râvilerden, Hişâm bin Yûsuf'un sika olduğunu, Ümeyye bin Şibl es-San'ânî'nin ise yine İbn Muîn tarafından tevsîk edildiğini ifade eder. Hâfız (İbni Hacer) ise *fi lisâni'l-mîzan*'da onun münker bir hadisinin olduğunu söyleyerek sadedinde bulunduğumuz rivâyete benzer bir rivâyeti, nakleder.¹²⁵ Yine Nişâbûrî, bu rivâyetin sahih olamayacağını olsa bile böyle bir sorunun, Musa'dan (a.s.) Allah'ı görmeyi talep eden kavmindeki cahiller olabileceğini zikreder.¹²⁶ Burada İbn Kesîr, isnaddan ziyade rivâyetin İslam esaslarına uygun olmaması nedeniyle eleştirmektedir. Zira Mûsa peygamber gibi bir peygamberin Allah'ın şuûnatına ait bir meseleyi bilmemesinin, İbn Kesîr'e göre nübüvvete layık görülmediği değerlendirilebilir. Oysa bize göre burada Musa (a.s.), insanlara ders olması için ya da tahkik için veya başka bir nedenle bu soruyu sormuş olabilir ki; bu misal, Allah'ın, kâinattaki tedbirini izah noktasında, son derece açıklayıcıdır. Nitekim İbrahim'le (a.s.) alâkalı olarak, Bakara Sûresi 2/260. âyette, benzer bir durum göze çarpmaktadır.

İbn Kesîr'in rivâyetleri değerlendirirken isrâîlî olabileceği kanısına ulaşmasında, rivâyetteki zaafın yanında hatta daha önce rivâyetin manasının önemli bir etken olduğunu, rivâyetin zaafını, isrâîlî olduğunu istişhâd için kullandığını, bu örneklerden anlayabiliriz. Onun, “üzerinde isrâîliyât işaretleri görünüyor” cümlesi ile kastettiği işaretlerin; İslam'ın ruhuna uymayan, sahih bilgilere ve hatta selîm akla aykırı gördüğü bilgiler olduğu, söylenebilir. İbn Kesîr'in ifade ettiği gibi o, sadece Kur'an ve sünnete muhalif olmayan, şeriatın izin verdiği isrâîlî bilgilerin, üzerine hüküm bina etme ve kendisi ile ihticâc kastı olmaksızın kullanılmasını, uygun bulmaktadır.¹²⁷ Ona göre şeriatın doğruluğunu tasdik ettiği malumattan uzak durmaya gerek yoktur. Şeriatın reddettiği bilgileri nakletmek ise zaten câiz değildir.¹²⁸

¹²⁵ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 5/394.

¹²⁶ Muhammed b. Hasan el-Kummî en-Nîsâbûrî, *el-ehadisü'l-mevdua ve'daife elleti hakeme aleyha Hafız ibn Kesir* (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-Hikem, 2010), 2/14.

¹²⁷ Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 82.

¹²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, 1/7.

İbn Kesîr, bazen rivâyetlerin merfû veçhinin tâkibâtını yaptıktan sonra asıl veçhinin kaynağı ile ilgili bilgi verir. Örneğin,

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ
وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ
فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا
يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا
يَعْلَمُونَ

“Onlar, Süleyman’ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma! demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayan değil zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilseleldi!”¹²⁹ âyetinin izahında İbn Kesîr, Hârût ve Mârût ile alakalı olarak İbn Hibbân’ın sahihinde naklettiği rivâyet ile Taberî’nin, Nâfi’den naklettiği iki rivâyeti zikrettikten sonra ikisinin de “garip” olduğunu söyler. Bunlardan Taberî’nin, Nâfi’den naklettiğine göre o, şöyle demiştir: “Ben Abdullah İbn Ömer’le yolculuk ettim. Gecenin sonu olunca dedi ki, ey Nâfi, bak kızıl yıldız doğmuş mu? İki veya üç kere hayır, dedim. Sonra doğduğunu söyledim. İbn Ömer, ona, ne ehlen ve sehlen, ne de merhaba dedi. Ben, sübhanallah, bu, Allah’ın emrine boyun eğen itaatkar bir yıldızdan başka bir şey değildir, dedim. O, ben sana Rasulullah’tan (s.a.s.) duyduğumu veya Rasulullah’ın (s.a.s.) bana söylemiş olduğu bir şeyi demişti, söyleyeyim. O, şöyle buyurdu; melekler dediler ki; Ey Rabbimiz, sen âdemoğullarının günah ve suçlarına karşı nasıl böyle sabırlı davranıyorsun? Allah buyurdu ki; ben, onları imtihan ettim, sizi ise rahat bıraktım. Onlar, biz âdemoğlunun yerinde olsaydık sana hiç isyan etmezdik, dediler. Allah (c.c.), öyleyse içinizden iki melek seçin buyurdu. Onlar, iki adayı seçmekte zorluk çekmediler. Hârût ve Mârût’u aralarından seçtiler...” İbn Kesîr, benzer diğer bir

¹²⁹ Bakara 2/102.

rivâyeti naklettikten sonra bu rivâyetlerin garip olduğunu söyler. İsnadda yer alan bir râvinin, güvenilir râvilerden olmadığını hatırlatır. Burada Abdullah bin Ömer'in rivâyetine en yakın rivâyetin, Hz. Peygamberden değil Kâ'b el-Ahbâr'dan gelen rivâyet olduğunu tespit ettikten sonra bütün bu rivâyetlerin, Kâ'b' el-Ahbâr'ın, isrâiloğullarının kitaplarından nakli olduğunu söyler ve “Allahu a'lem” diyerek, tereddüdünü ifade eder. Daha sonra Kâ'b el-Ahbâr'ın, “melekler insanoğlunun amellerini zikretti, içinde günah dışında bir şey yoktu. Onlara aranızdan iki kişi seçin denildi. Onlarda Hârut ve Mârut'u seçtiler. Onlara, ben insanlara elçiler gönderiyorum. Fakat sizinle benim aramda elçi yoktur, şimdi inin ve bana ortak koşmayın, zina yapmayın, içki içmeyin, dedi. Kâ'b diyor, Allah'a yemin ederim akşam olmadan kendilerine yasaklanan her şeyi yaptılar.” rivâyetini nakleder.¹³⁰ Gerçekten isnadda yer alan Hüseyin (İbni Davut), Süneyd lakabı ile tanınmıştır. Ferec bin Füdâle ise zayıf bir râvi olup Buhârî, münkerü'l-hadis olarak niteler.¹³¹ İbn Hacer, her iki isim için de “zayıf” demektedir.¹³² İbn Sa'd ise “hadiste zayıftır” diyerek, cerh eder.¹³³ Görüldüğü gibi İbn Kesîr, gerek râvi zinciri açısından ve gerekse hadisin merfû hadis olmaması açısından değerlendirerek sonuca varır. İbn Kesîr'in, Taberî rivâyetleri ile alakalı tüm tereddütlerinde, bu iki konu ön plana çıkmaktadır. Burada İbn Kesîr, rivâyetin aslının, Kâ'b el-Ahbâr olduğunu ortaya koyarak mevkûf olarak nakledilen rivâyetin, isrâilî aslına işaret etmektedir.

2.1.2. İsnadda Yer Alan Râvi İle İlgili Değerlendirmeleri

İbn Kesîr'in, Taberî rivâyetlerinin değerlendirilmesinde râvinin bilinmemesi ya da sika râvilerden olmaması durumunda, diğer sağlam deliller ve haberleri öncelediğini görmekteyiz. İbn Kesîr'in mevkûf rivâyetlerle ilgili değerlendirmeleri de bu ölçüye göre gerçekleşmektedir.¹³⁴

Konuyla ilgili olarak Bakara Sûresi, 2/255. âyetinde yer alan, كرسي kelimesinin izahında İbn Kesîr, Taberî'nin, Hasan el-Basrî'den “kürsî”nin, “arş” olduğunu naklettiğini ifade eder. Sonra da “doğrusu kürsînin, arştan başka bir şey olmasıdır. Arş kürsîden daha büyüktür, haberler ve deliller bunu göstermektedir.”

¹³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/354.

¹³¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/432.

¹³² İbni Hacer el-Askalânî, *El-Metalibü'l-aliye* (Riyad: Darü'l-Âsime, 2000), 14/455.

¹³³ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 7/237.

¹³⁴ İbn Kesîr'in mevkuf ve merfu rivayetlerle ilgili değerlendirmeleri ve bu konudaki örnekler için bk. Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 99-101.

diyerek, bu tercihe karşı çıkar. Taberî'nin bu tercihinin, Abdullah bin Halîfe'nin, Ömer'den rivâyet ettiği hadise dayandığını fakat bu rivâyetin sıhhatinde tereddüt olduğunu (fihi nazarun) söyler.¹³⁵ İbn Kesîr'in cerh ettiği râvi, Abdullah bin Halîfe'yi, İbni Hacer, “makbul” olarak nitelerken Zehebî, neredeyse hiç bilinmediğini söyler. *Tahrîrû takrîbi't-tehzîb*'e göre ise İbn Hibbân dışında kimse tarafından tevsîk edilmemiştir.¹³⁶

Yine burada İbn Kesîr, bu mevkûf rivâyetin içerdiği manayı, sağlam görmediği ve sahih bir delile dayanmadığı, başka haberlerle desteklenmediği için reddeder. Diğer örneklerden anlaşılacağı gibi İbn Kesîr'in, “başka haberlerden” kastettiğinin, sahabe ve tabiînden gelen diğer sağlam ve sahih rivâyetler ya da merfû hadisler olduğu, anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kesîr'in genel tutumu, Harun Savut'un dediği gibi “her ne kadar müfessirin nezdinde sahabe kavli, mukaddimesinde de belirttiği üzere tefsir için en önemli bir delil olmakla beraber bu durum, onların bütün görüşlerinin, Peygamber'den (s.a.s.) alındığı anlamına gelmemekte sahabenin, kendi ictihadları ile âyetleri tefsir edebildikleri, anlaşılmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, sahabe kavillerini âyet ve sahih hadislere arz etmek daha doğru görülmektedir.”¹³⁷ Aslında dikkatli değerlendirildiğinde İbn Kesîr'in, Taberî tevilleri ile ilgili ihtilaflarının merkezinde, bu usûl göze çarpmaktadır. O, neredeyse bütün rivâyet ve tercihleri, âyet ve sahih hadislere ya da İslam Dini'nin temel esaslarına arz etmektedir.

Konuyla ilgili bir başka örnek de;

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Meleklerle, Âdem'e secde edin dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu”¹³⁸ âyeti ile ilgilidir. İbn Kesîr, âyetin izahında Hz. Âdem'e meleklerin secde etmesi olayı ile ilgili olarak Taberî'nin, İbn Abbas'tan naklettiği uzun izaha yer verir. İbn Kesîr rivâyetin siyâkının garip olduğunu, içinde şüpheli pek çok hususun bulunduğunu, ifade ettikten sonra bütün bunları münakaşa etmenin çok uzun süreceğini ifade ederek âdeta tartışmaya

¹³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/681.

¹³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tahrîrû takrîbü't-tehzîb*, 2/205.

¹³⁷ Savut, *Tefsîr İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 133.

¹³⁸ Bakara 2/34.

değer bulmadığı, izlenimini verir.¹³⁹ Daha sonra “Allah, mahlûkâtı yarattı ve Âdem’e secde etmesini emretti, onlar yapmayız, dediler ve Allah (c.c.), onları gönderdiği ateşle yaktı. Sonra yeniden mahlûkâtı yaratarak topraktan insan yarattım, ona secde edin, diye emretti. Yine yüz çevirince onlara yine ateş gönderip yaktı. Sonra bunları yarattı ve Âdem’e secde etmelerini emretti. Onlar secde ettiler. Onların içinden Âdem’e secde etmeyen, sadece şeytan idi.”, şeklindeki rivâyeti de “garip” bulur. Bu gibi rivâyetlerin delil olarak kullanılamayacağını çünkü isnadında bilinmeyen bir kişi olduğunu söyleyerek içinde müphem (an raculin) bir râvinin bulunması nedeniyle bu rivâyetin, hemen hemen kimse tarafından sahih addedilmediğini, rivâyetle ihticâc edilmeyeceğini ifade eder.¹⁴⁰

Taberî, tefsirinde konuyu açıklayan görüşlerle ilgili rivâyetleri aktardıktan sonra Allah’ın (c.c.), melekleri farklı sınıflardan yaratmış olabileceğinin inkar edilemeyeceğini söyler. Ona göre Allah, meleklerin bir kısmını nurdan, bir kısmını ateşten, bazısını da istediği başka şeylerden yaratmış olabilir. Buna göre iblisin de ateşten yaratılan melek sınıflarından biri olması, câizdir. Diğer meleklerden farklı olarak o, “nâr-ı semûmdan” yaratılmış bir ferd, olabilir. Allah’ın (c.c.), onunla ilgili isyan irâde etmesi nedeni ile onda var olan şehvet ve lezzet, meleklerden alınmıştır. Ona göre “cin” kelimesinin, Allah’ın kitabında yer alması, onun meleklerden olduğunu cerh etmez. Zira gözlerden gizlenen her şeye, “cin” tâbiri kullanılmaktadır. Melek ve iblisin her ikisi, insan gözü ile görülememesi nedeniyle, bu şekilde isimlendirilebilir. Taberî bu tercihini, Arap şiirinden örnekler vererek destekler.¹⁴¹

Aynı zamanda bir hadis âlimi olan İbn Kesîr, hadislerdeki teknik şartlara göre tercihlerini yapar. İsnadında böyle bilinmeyen bir kişinin olması, onun için âyetin izahında delil olma konusunda, uygun değildir. Ayrıca rivâyetin Kur’an’ın açık âyetlerine aykırılık teşkil etmesi de onun çekincelerinin başında gelmektedir. Zira şeytanın meleklerden değil cinlerden bir varlık olduğu, âyetle tasrîh edilmiştir. “*Hani biz meleklere, Âdem’e secde edin demiştik; İblîs’ten başka hepsi secde ettiler. O cinlendendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp*

¹³⁹ İbn Kesir, *Tefsiru Kur’ani’l-Azim*, 1/227.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*, 1/231.

¹⁴¹ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 1/513.

*da onu ve onu izleyenleri mi dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler adına bu ne kötü bir tercih!”*¹⁴² Mezkûr âyetin açıklamasında İbn Kesîr, konuyla ilgili farklı görüşleri ve bu görüşlere ait rivâyetleri zikrettikten sonra seleften gelen bu rivâyetlerin kaynağının çoğunlukla isrâiliyat olduğunu ve tereddütle nakledildiğini, bunlardan bir kısmının, elimizdeki sahih delillerle ayıklanabileceğini ifade eder. Eski kitaplardan aktarılan bu tür bilgilerin değiştirmiş olduğu, eksik ve fazlalıktan uzak olamayacağı, onların içinde bunlar gibi mevzû haberleri ayırt edecek âlimler bulunmadığı, tesbitinde bulunur. Oysa İslam ümmeti içinde bütün bunları ayırt edecek âlimler bulunmakta ve bu âlimler, “nübüvveti Muhammedî’nin hakikatlerini” koruyup kollamaktadırlar. İbn Kesîr bu konuda da bir usûl ortaya koyarak isrâilî haberlerin, mutlaka Kur’an ve sünnetin süzgecinden geçirilmesi zorunluluğuna işaret etmektedir.¹⁴³ Nitekim kendisi konuyu izah ederken Hz. Âişe’den gelen merfû hadis ve Sâd Sûresi 76. ve A’râf Sûresi 12. âyeti birleştirerek, tercihini delillendirir.¹⁴⁴ İbn Kesîr’in bu konuda, eski Arap şiiri ve dil özellikleri ile ilgili delilleri öncelemediğini, rahatlıkla görebiliriz. O, meseleyi öncelikle diğer âyetlerle ve sahih rivâyetlerle izah etmeyi, tercih etmektedir.

Bütün bunlarla birlikte Taberî’nin de bu âyetleri bildiğini düşünürsek yaptığı tercihin tamamen yanlış olduğunu söylemek, mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte lügavî izahların, İbn Kesîr tarafından istidlâl için öncellenmediğini bu örnekten çıkartabiliriz. Aslında Taberî’nin tercihinin, şeytanın cinlerden olmaması ile ilgili değil “cin” kelimesinin, meleklerin bir türü olmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. O “cin” kelimesini, kelimenin başka kullanımları ile te’vîl ederek bu âyetle te’lîf cihetine gider. Ona göre âyette geçen “o cinlendendi” cümlesi, şeytanın meleklerden bir tür olabileceğini cerh etmemektedir. Bütün bunlara rağmen Arap şiirine ait örneklerle mezkûr âyeti te’vîl etmesi, onun mukaddimesinde belirttiği, Kur’an’ın Arapça diliyle, Arapların alışık olduğu ve bildiği dil ve mana özellikleri ile geldiğine dair vurgusu,¹⁴⁵ mezkûr tercihin ve daha sonra göreceğimiz diğer tercihlerine yansımış görünmektedir. Taberî’nin,

¹⁴² Kehf 18/50.

¹⁴³ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur’ani’l-Azim*, 5/169.

¹⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur’ani’l-Azim*, 5/167.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an* (Mekke: Daru’t-Terbiyyeti ve’t-Türâs), 1/12.

Kur'an'ın beyanının, açık bir Arapça olduğuna dair vurgusu, onun kelime anlamı ve dil özelliklerini öncellemeye sevk etmiş olmalıdır.

İbn Kesîr'in, bu konuyla alâkalı diğer bir değerlendirmesi,

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
“Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarf edenler için rableri nezdinde ecirleri vardır; onlar için ne korku olacak ne de üzüleceklerdir”¹⁴⁶
âyetinin tefsirinde görülür. İbn Kesîr bu örnekte, zaafına hükmettiği bir rivâyetin, sahih vecihlerini zikrederek değerlendirme yapar. İbn Kesîr, Taberî'den Abdülvehhâb bin Mücâhid tarîkiyle, bu âyetin geliş sebebinin, Hz. Ali'nin, dört dirheminden birini gece birini gündüz, birini gizli ve birini açık olarak infâk etmesi üzerine olduğunu, naklettikten sonra bu râvinin zayıf olduğunu söyler. İbn Kesîr, âyetin geliş sebebinin Hz. Ali olduğunu, İbn Mirdeveyh'in, İbn Abbas'tan naklettiği, rivâyetin başka bir vechiyle ortaya koyar.¹⁴⁷

Gerçekten Buhâri, râvinin, babasından herhangi bir hadis işitmediğini, nakleder.¹⁴⁸ Nesâî metrûk olduğunu, söyler.¹⁴⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî ise râvinin, babasından bazı hadisler naklettiğini fakat bunları yazmadığını ve önemsiz olduğunu, nakleder.¹⁵⁰ İbn Kesîr'in, rivâyet hakkındaki tereddüdü, pek çok muhaddisin râvi hakkındaki ifadesi ile desteklenmektedir. Burada görüldüğü gibi İbn Kesîr, rivâyetin manasını reddetmemekte fakat isnadda ki soruna dikkat çekmektedir. Ayrıca sahih isnada yer vermektedir. İbn Kesîr'in, tefsirinde bir amacının da nakledilen rivâyetlerin doğrusunu yanlışını, eksikliğini, fazlasını ayırt etmek ve Peygamber (s.a.s.) dinini, eski dinlerin akîbetlerinden yani tahrîf ve tebdîlden korumak olduğunu, söyleyebiliriz.¹⁵¹ Bu nedenle rivâyetlere yer verdikten sonra onları, hem teknik açıdan hem de mana bakımından kritik eder. Zira ona göre bu rivâyetleri, eleştiriye tâbi tutmadan nakletmek, dine zarar verdiği için câiz değildir.

¹⁴⁶ Bakara 2/274.

¹⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/708.

¹⁴⁸ Buhâri, *Kitabu'd-duedâ* (Taif: Mektebetü İbn Abbas, 2005), 92.

¹⁴⁹ Ebû Abdurrahman En-Nesâî, *el-Metrûkîn ve'l-mecrûhîn* (Halep: Daru'l-Va'y, 1976), 68.

¹⁵⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *ed-duedâ* (Kahire: Daru's-Sekafe-Daru'l-Beydâ, 1984), 104.

¹⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'ani'l-Azim*, 5/168.

Taberî tefsirinde, âyetin nüzûl sebebi ile ilgili üç farklı açıklamayı zikrettikten sonra bunlarla ilgili nakillere yer verir. Bununla birlikte kendisi herhangi bir tercih yapmaz.¹⁵² Kurtubî âyetin izahı sadedinde, Katâde'den nakille âyetin, “infâk edenler” için umumî olduğunu söyler. Kurtubî, فلهم kelamının, ceza anlamına geldiğini ve bu davranışı yapan herkes için geçerli olduğunu tercih eder.¹⁵³ Bununla birlikte rivâyetin diğer bir vechini bulamadık. Buna yakın bir vechi, “bu şekilde davranan biri için” şeklinde olup herhangi bir isim tasrîhi bulunmamaktadır.

Şimdiki örneğimizde İbn Kesîr'in, tefsirinde rivâyetleri kullanırken gösterdiği hassasiyete şahitlik etmekteyiz. Rivâyetin çeşitli vecihlerinden garip ya da zayıf vecihlerini tesbit ettikten sonra sahih vechine yer verir. Bu usûlle hem hata ve yanlış gösterir hem de sahih olana tevcîhâtta bulunur.

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَأَمَّا الْبَعْزُ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجُلُ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir”¹⁵⁴ âyetinin tefsirinde Taberî'nin, rivâyeti ile ilgili olarak İbn Kesîr, rivâyetin bu vechinin, garip ve zayıf olduğunu belirtir.¹⁵⁵

Taberî tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, hadisin farklı rivâyetlerdeki lafızlarında tahrifler bulunduğu, râvilerden Sâbit Bin Yezîd'in Kütüb-ü Sitte'de tâbiîn tabakasından rivâyette bulunanlar arasında bulunmadığı, tesbitini yapar.

¹⁵² Taberî, Câmîü'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an, thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr,2001), 5/34.

¹⁵³ Kurtubî, el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye,1964), 3/347.

¹⁵⁴ Bakara 2/229.

¹⁵⁵ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,1/614.

Sonra rivâyet ve râvilerle ilgili pek çok ihtilafa ve tereddütlere işaret ederek hadisin sahih olarak, Ahmed bin Hanbel'in Müsned'inde merfû ve sahih bir isnad ile bulunduğunu ve aslının, *المختلعات والمنتزعات هن المنافقات* “Kocasından mal karşılığı boşanmak isteyen ve ondan kendisini uzaklaştıran kadınlar münâfık kadınlardır.” şeklinde olduğunu söyler.¹⁵⁶ Bununla birlikte, hadisin bu veçhi de münkâtı'dır. Zira Hasan-ı Basrî, Ebû Hureyre'den işitmemiştir.¹⁵⁷ Buna rağmen İbn Kesîr, rivâyetin bu veçhini tercih eder.

Râvi tenkidine hedef olan diğer bir rivayet de,

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

*“İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir cârîye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik bir hür kişiden daha iyidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar, Allah ise izni ile cennete ve bağışlanmaya çağırır, gerektiğe hatırlasınlar diye insanlara âyetlerini açıklar.”*¹⁵⁸ âyetinin izahında kendini gösterir. İbn Kesîr, Taberî'nin, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği, “Allah'ın elçisi (s.a.s.), imanlı muhâcîr kadınların dışında başka birtakım kadınlarla evlenmeyi yasakladı. İslam'dan başka bir dine mensup olan kadınları da, haram kıldı. Allah (c.c), Kim de imanı, inkar ederse yaptıkları boşa gitmiştir.¹⁵⁹ buyurmaktadır. Bunun üzerine Talha İbni Übeydullah, Yahudî bir kadınla, Huzeyfe İbn el-Yemmân da Hristiyan bir kadınla evlendi. Ömer b. Hattâb, buna o kadar öfkeleni ki, neredeyse onların üzerine atılacaktı. Talha ve Huzeyfe: Ey mü'minlerin emiri, öfkelenme, boşanırız, dediler. Hz. Ömer (r.a.) : Eğer onları boşamak helâl olsaydı, muhakkak ki, nikâhlanmaları da helâl olurdu. Ama ben, onları sizden hakaretle ayıracağım, dedi.” rivâyetini naklettikten sonra bu rivâyeti “garip” bulur. İbn Kesîr, aynı zamanda Hz. Ömer'in böyle bir

¹⁵⁶ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 4/615.

¹⁵⁷ Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü el-İmam Ahmed bin Hanbel* (Kahire: Müessetü'r-Risale, 2001), 15/209.

¹⁵⁸ Bakara 2/221.

¹⁵⁹ Mâide 5/5.

davranışta bulunmasını da garip bulur.¹⁶⁰ Taberî muhakkikleri, râvilerden Abdulhamid bin Behrâm el-Fezârî'nin, *Tehzîb*'teki tercümesinde Ebû Dâvûd ve İbn Muîn ve diğerleri tarafından tevsîk edildiğini, Şu'be'nin ise onun "sadûk" olduğunu fakat Şehr'den yaptığı fazlaca rivâyetleri nedeniyle eleştirildiğini, Şehr'in ise zayıf bir râvi olduğunu nakleder.¹⁶¹ Bu rivâyeti Taberî, müşrik kadınlarla evlenme yasağının, ehl-i kitabı kapsayıp kapsamadığı ya da bu konuda bir nesh gerçekleşip gerçekleşmediği ile ilgili olarak nakleder.

İbn Kesir'in, Hz. Ömer'in, böyle bir davranış göstermesini garip bulması, rivâyet zincirindeki zayıflığa bağlı olabileceği gibi ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin helâl olduğu yönündeki icmâya aykırı bir durum ortaya çıkarmasından dolayı olduğu da düşünülebilir. Bu nedenle bu mevkûf rivâyeti, reddetmektedir. Taberî ise hakkında icmâ olan bir konuda Hz. Ömer'in bu tavrını, Müslümanların, evlilik konusunda, Müslüman kadınlardan uzak durmamaları nedeniyle veya başka bir amaçla olabileceği, şeklinde açıklar. Nitekim İbn Kesîr, Ömer'in (r.a.) bu tercihi ile ilgili rivâyetleri zikreder. Hatta Ömer'in (r.a), Hristiyanları, müşrik olarak niteleyen bir rivâyetine yer verir.¹⁶²

Görüldüğü gibi Taberî, diğer rivâyetleri de gözeterek, bu rivâyeti te'vîl ederek izah yoluna giderken, İbn Kesîr ise rivâyeti reddetmeyi tercih etmektedir.

Konuyla ilgili Taberî'nin tercihi, Katâde'nin tercihi ile aynı olup ona göre âyette herhangi bir nesh gerçekleşmemiştir. Ayetin zâhiri umûmî, bâtını ise husûsîdir. Ehl-i kitap olanlar, müşriklerden addedilmezler. وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ âyeti de bu duruma delil teşkil eder. Taberî, konu ile ilgili bir de usûl ortaya koyarak, birbirini fitrî aklın gereği olarak nefyeden iki haber ya da âyetin, birbirini nesh ettiğini söylemek için kat'î bir haberle hüccet getirilmesi gerektiğini, burada ise böyle bir hüccetin olmadığını ifade eder.¹⁶³

Bu konu ile ilgili bir başka örnekte, İbn Kesîr'in bir diğer bir yöntemine şahit olmaktadır.

¹⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/582.

¹⁶¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 4/365.

¹⁶² Taberî, *Camiü'l-beyan*, 4/366.

¹⁶³ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 4/365.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Yeminlerinizin kasıtlı olmayanlarından dolayı Allah sizi sorumlu kılmaz, fakat kalplerinizin yöneldiği yeminden sizi sorumlu tutar. Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir.”¹⁶⁴ âyetinin izahında İbn Kesîr, Taberî’nin, Hz. Âişe’den naklettiği, “kim akrabaları ile ilişkiyi kesmek ya da bir günah işlemek üzere yemin ederse onun için iyilik, bu yeminini bozması ve bu yeminden dönmesidir.” şeklindeki rivâyeti, içinde bulunan ve büyük çoğunluk tarafından metrûk kabul edilen Hârise İbn Muhammed isimli bir râvi nedeniyle zayıf bulur.¹⁶⁵ Beyhâkî, bu râvi için “zayıf” olduğunu ve kendisi ile ihticâc edilemeyeceğini söyler.¹⁶⁶ Ahmed bin Hanbel ise “zayıf ve önemsiz” olarak niteler. İbn Hibbân, râvinin aşırı hatalı ve çok vehimli olduğunu söyleyerek “metrûk” olduğunu ifade eder. Ayrıca Yahyâ bin Muîn ve Ahmed bin Hanbel tarafından zaafına hükmedildiğini nakleder.¹⁶⁷

İbn Kesîr, bu rivâyetin zaafına hükmetmekle birlikte aynı hükme varan Taberî’nin, Şa’bî, Mesrûk, İbni Cübeyr ve Saîd İbni Müseyyeb’ten naklettiği “günah üzere yemin yoktur ve onlar için kefarette yoktur” görüşüne yer verir. Bu şekilde mevkûf olan zayıf rivâyeti, tabîinden âlimlerin görüşlerini naklederek te’yîd eder. Sonra burada kastedilenin, insanların bilinçsizce ve aslında herhangi bir şeyi kastetmeksizin ettikleri gelişigüzel yeminler, şeklinde izah eder. Bu tercihi delil olarak, sahihaynde yer alan Ebû Hureyre hadisine yer verir. Ayrıca ¹⁶⁸ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ âyeti ile istidlal eder. Görüldüğü gibi İbn Kesîr yine sahih hadisler ve âyetlerle karşılaştırarak, buradaki اللغو kavramını açıklamaktadır. Taberî ise kavramla ilgili Arap dilindeki kullanımına işaret etmekte ve âyetteki kullanımına, kavramın kelime anlamını delil olarak göstermektedir. Taberî’ye göre

اللغو âyetlerindeki, وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ¹⁷⁰ ve وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ¹⁶⁹ kelimesi ile bu âyette geçen kelime aynı anlama gelmektedir. Görüldüğü gibi İbn Kesîr, âyeti tefsirinde diğer âyetlerin anlamı ile karşılaştırarak açıklama yaparken ve mananın delâleti ile ihticâc ederken Taberî, kelime anlamı açısından

¹⁶⁴ Bakara 2/225.

¹⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/601.

¹⁶⁶ Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra* (Beyrut: Dar’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 4/160.

¹⁶⁷ İbn Hibbân, *El-Mecrûhîn mine’l-mütehaddisîn* (Riyad: Daru’s-Samiî, 2000), 1/331.

¹⁶⁸ Mâide 5/89.

¹⁶⁹ Kasas 28/55.

¹⁷⁰ Furkân 25/72.

değerlendirme yaparak, tercihte bulunur. Bu da iki müfessir arasında önemli bir fark olarak, görülebilir.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”¹⁷¹ âyetinde geçen “orta namazın” tefsiri ile ilgili açıklamasında Taberî’nin Ebû Hureyre’den, “orta namazın ne olduğu soruldu. O da; sizin ihtilaf ettiğiniz gibi biz de ihtilaf ettik. Biz, Allah resulünün evinin avlusundaydık ve içimizde sâlih bir adam vardı. O kişi, Ebû Haşim Utbe bin Rebîa bin Abdi’ş-Şems’ti. Ben, bunu sizden en iyi bilen kişiyim, dedi. Sonra kalkıp resulullahın evine girmek için izin aldı ve girdi. Sonra da çıktı. Bize, o namaz, ikinci namazıdır dedi.”, şeklindeki rivâyeti nakleder. İbn Kesir, bu rivâyeti garip bulduğunu söyler. Ayrıca Abdülazîz bin Mervan’dan mevkûf olarak nakledilen benzer bir rivâyetle ilgili de isnadının zayıf olduğu tesbitini yapar. Bu rivâyet; “Abdülazîz bin Mervan, filan kişiye git, orta namazla ilgili Allah’ın elçisinden ne işittiğini ona sor dedi. Orada oturanlardan biri; henüz küçük bir çocukken, Ömer ve Ebu Bekir, beni orta namazı sormam için Allah’ın elçisine gönderdi, O da benim küçük parmağımı tutup bu sabah namazıdır, sonrakini tutup bu öğle namazıdır, sonra işaret parmağımı tutup bu akşam namazıdır, sonra bir sonrakini tutup bu yatsı namazıdır, dedikten sonra hangi parmak kaldı diye sordu, ben orta parmak diye cevap verince işte bu, ikinci namazıdır dedi.”, şeklindedir.¹⁷²

Taberî tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, bu rivâyette yer alan Süleyman bin Ahmed el-Cürşî eş-Şâmi’nin¹⁷³, zayıf bir râvi olduğunu, bazılarının onu, yalan söylemekle itham ettiğini nakleder.¹⁷⁴ İbn Hacer, râviyi “zayıf” olarak nitelerken İbn Kesîr, bu nedenle rivâyetin bu vechini “garip” saymaktadır. Mevkûf olarak gelen ikinci rivâyetle ilgili olarak Taberî muhakkikleri, “en azından bizce meçhul bir rivâyettir” diyerek, şüphelerini ifade ederler.¹⁷⁵ Gerçekte pek çok tarikle gelen bu rivâyetle ilgili İbn Kesîr, rivâyetin içeriği varılan sonuç açısından aynı olmasına rağmen hassasiyet göstermekten uzak durmamıştır. Burada İbn Kesir’in,

¹⁷¹ Bakara 2/238.

¹⁷² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/649.

¹⁷³ Vâsıt’ta misafir olarak bulunmuştur.

¹⁷⁴ Taberî, *Camiü’l-beyan* 5/161.

¹⁷⁵ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 5/196.

rivâyetin sahih vecihlerini tercih ettiği ve âyetin izahını, bu sahih rivâyetlere dayandırdığını, görmekteyiz. Taberî ise konuyla ilgili mevkûf veya merfû, zayıf veya sahih, konuyla ilgili yaklaşık 113 rivâyete yer verir ve en sonunda çoğu zaman ki uygulamasında olduğu gibi kendisinin “evla” gördüğü haberi, tercih eder.

Bir başka örnekte İbn Kesîr, merfû olmasına rağmen senet değerlendirmesi ile rivâyeti zayıf bulur. Bu tahlîl,

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Sonunda Allah’ın izniyle onları yendiler, Dâvûd da Câlût’u öldürdü ve Allah ona hükümler ve hikmet verdi, ona dilediği şeyleri öğretti. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah’ın âlemler için büyük lütufları vardır.”¹⁷⁶ âyetinin izahı sadedindedir. İbn Kesîr, Taberî’nin İbn Ömer’den, merfû olarak naklettiği, “Allah (c.c.), bir sâlih Müslüman için onun ailesinden yüz kişiyi, belalı komşularından korur” rivâyetini, isnadındaki Ebû Humeyd el-Hımsî’nin zayıf bir râvi olması gerekçesi ile zayıf bulur. Aynı şekilde benzer bir rivâyeti Taberî, Ebû Humeyd el-Hımsî yoluyla Câbir bin Abdullah’tan, merfû olarak nakleder ki; İbn Kesîr, bu rivâyeti de aynı gerekçelerle zayıf bulur.¹⁷⁷ Taberî muhakkiki, İbn Muîn ve diğerlerinin, Yahyâ bin Saîd’in zaafına hükmettiklerini, Ebû Dâvûd’un, “câizü’l-hadis” olarak nitelediğini, İbn Hibbân’ın ise *Kitâbu’l-mecrûhîn*’de, delili olmadan aşırı giderek onu mevzû rivayetlerde bulunmakla itham edip ihticâc edilemeyeceğini söylediğini, ifade etmektedirler.¹⁷⁸ İbn Hibban isnadda yer alan Hafs Bin Süleyman için “metrûk ve zayıf” bir râvi olduğunu söyler.¹⁷⁹ Görüldüğü gibi isnaddaki râvilerin zayıf oluşu İbn Kesîr’i, bu rivâyette Taberî’nin naklettiği rivâyeti, tenkide götürmüştür.

¹⁷⁶ Bakara 2/251.

¹⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/669.

¹⁷⁸ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 5/374.

¹⁷⁹ İbn Hibban, *el-Mecruhîn mine’l -mütehaddisin* (Suudi Arabistan :Daru’s-samii 2000),1/ 311.

İbn Kesîr, Taberî'nin merfû olarak naklettiği rivâyetlerden bazılarını, serdettiği delillerle, zayıf addeder. Zira İbn Kesîr, rivâyetin merfû olarak nitelendirilmesine rağmen isnadın sıhhatine odaklanmaktadır.

Bir başka örnekte İbn Kesîr, rivâyeti eleştirdikten sonra rivâyetlerin, yakın anlama gelen başka tarîklerini zikreder.

رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ

“Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”¹⁸⁰ âyetinin izahında Taberî'nin Übey ibn Kâ'b'dan merfû olarak rivâyet ettiği hadislerden birini, münker olduğu gerekçesi ile reddeder.¹⁸¹ Rivâyete göre âyette geçen “kantâr”, 1200 ukıyyedir. Nitekim râvilerinden biri olan Muhled bin Abdü'l-Vâhid'le ilgili Ebû Hâtim, zayıf olduğunu söylemiş, İbn Hibbân ise “münkerü'l-hadis” olarak nitelemiştir.¹⁸² İbnü'l-Cevzî râvi İçin, Râzi'nin zayıf olarak nitelediğini, Ezdî'nin ise hadis uydurmakla suçladığını nakleder.¹⁸³ İbn Ebû Hâtim eserinde “zayıf” olarak addeder. Diğer bir râvi, Atâ bin Ebî Meymûne için Ebû Hâtim, kendisinin Kaderiye'den olup rivâyeti ile ihticâc edilemeyeceğini ifade eder.¹⁸⁴ Burada İbn Kesîr'in, “münkerü'l-hadis” olan bir râvi nedeniyle rivâyetin merfû veçhini, reddettiği görülmektedir. Nitekim Taberî tefsiri muhakkiki, râvilerden Şebâbe bin es-Süvvâr'ın, Mürcienin davetçilerinden olduğu için Ahmed bin Hanbel tarafından metrûk sayıldığını, ifade eder.

İbn Kesîr, bu rivâyeti reddetmekle birlikte bu rivâyete en yakın rivâyetlerin, merfû değil mevkûf olarak Übey İbn Kâ'b ve İbn Ömer, Muâz bin Cebel ve Ebû Hureyre gibi diğer sahabelerden geldiğini söyleyerek, bunlara örnekler verir.

¹⁸⁰ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/19.

¹⁸² İbn Hibbân, *El-Mecruhîn mine'l-muhaddisîn v'ed-duefa ve'l-metrûkîn* (Halep: Darü'l-Va'y, 1976), 3/43.

¹⁸³ Ali b. Muhammed el-Cevzî, *ed-Duefâ ve'l-metrûkîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3/111.

¹⁸⁴ İbn Ebû Hâtim, *El-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Tabatü Meclisi Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1952), 8/347.

Bunlardan şeyhaynın kendi şartlarına göre sahih addettikleri, “kantarın”, iki bin ukiyye olduğu şeklindeki rivâyeti ile ilgili haberi, Enes bin Mâlik’ten nakleder. Hâkim, Müstedrek’te bu haberin sıhhatine hükmetmiş, Zehebî de makbul saymıştır.¹⁸⁵

Taberî, konuyla ilgili pek çok rivâyeti naklettikten sonra rivâyetlerdeki farklılıkları delil göstererek bu konuda belirli bir miktarın olmadığını, وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ kavramının, “çok fazla mal” anlamında olduğunu, tercih eder.¹⁸⁶ Burada İbn Kesîr’in, rivâyetin sağlam vecihlerini naklederek rivâyetin manasını tashîh ettiğine şahitlik ediyoruz. Taberî’nin konuyla ilgili asıl mesajı odaklanılması gerektiği şeklindeki usûlü, diğer bazı âyetlerin tefsirinde görülememektedir. Bu da Taberî’nin metodoloji ile ilgili farklı uygulamalarından biri olarak göze çarpmaktadır.

İbn Kesîr’in, aynı zamanda başka rivâyetlerle desteklenmediği için reddettiği bir Taberî görüşü,

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ تَمَتًّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

“Elleriyle kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için, bu Allah’ın katındandır, diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıkları yüzünden vay haline onların! Ve yapıp ettikleri yüzünden vay haline onların!”¹⁸⁷ âyetinin izahında görülür. İbn Kesîr, önce İbn Ebû Hâtim’in, Ebû Saîd el-Hudrî’den, ويل ile ifade edilen yerin, cehennemde bir vadi anlamına geldiği ile ilgili rivâyeti nakleder. Sonra “bu rivâyeti Tirmizî’de nakletmiş, İbn Lehîa dışında başka bir kişi tarafından rivâyet edilmediği için garip saymıştır”, der. İbn Kesir devamla rivâyetin merfû ve münker addeder. Devamla “fakat görüldüğü gibi felâket bundan sonra da sürmüş ve başka rivâyet edenler olmuştur” diyerek, benzer bir hadisi, Taberî’nin, Osman bin Affan’dan naklettiğini söyleyerek, aşağıdaki rivâyeti aktarır ve bu rivâyeti de “garip” bulur. Buna rivâyete göre; Peygamber (s.a.s.), فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ âyetinin izahında, “veyl, cehennemde bir dağdır. Bu Yahudilere indirilen şeydir. Çünkü onlar, Tevrat’ı

¹⁸⁵ İbni Kesir, Tefsirü’l-Kur’ani’l-Azim, 2/20.

¹⁸⁶ Taberî, Camiü’l-beyan, 6/249.

¹⁸⁷ Bakara 2/79.

tahrif ettiler. Ona, hoşuna gidenleri eklediler ve istemediklerini sildiler ve Tevrat'ta bulunan Muhammed ismini de sildiler. Bu nedenle Allah'ın gazâbına uğradılar. Bu nedenle Allah (c.c.), elleri ile yazdıkları ve kazandıkları sebebi ile veyl onlarıdır.”, buyurmuştur. İbn Kesîr, bu rivâyetin de çok garip olduğunu zikrederek, şüphesini ifade eder. İbni Kesîr, Sibeveyh, el-Asmaî gibi dilbilimcilerin görüşlerine âyetin izahında yer verir. Buna göre “veyl”, yıkım ve helâket anlamına gelmektedir. Burada ise “şiddetli azap ve korku” olarak kullanılmıştır. Bu, Arap dilinde bilinen bir kelimedir. Nitekim İbn Abbas'ın görüşü de bu yöndedir.¹⁸⁸ Burada İbn Kesîr, Taberî'nin rivâyetini, akli selîme aykırı gördüğü, rivâyetleri garip ve münker olduğu ve başka delillerle desteklenmediği için inandırıcı bulmamaktadır. Râcihî, İbn Kesîr Tefsiri şerhinde İbn Ebû Hâtim'in, rivâyetin isnadında yer alan İbn Lehî ve Derrâc bin Heyşem'in zayıf olduklarını ifade ettiğini, nakleder. Bu nedenle rivâyetle ihticâc edilemeyeceğini aktarır.¹⁸⁹ Ahmed Şâkir ise bu hadisile ilgili müşkillere işaret eder. Bunlardan biri, İbn Kesîr tefsirinde yer alan râvilerin isimleri ile ilgili nâsih hatası olmasıdır. Muhakkik, râvilerden ikisinin adlarının kaynaklarda geçtiğini fakat tercümelerinin bulunamadığına dikkat çeker. Bunlardan biri olan İbrahim bin Abdüsselam et-Tüsterî'nin tercümesini bulamadığını söyleyerek İbn Kesîr tefsirinin basımında bu ismin, “el-Aşîrî” şeklinde yer aldığını, basım sırasında bu yazım hatasına dikkat edildiğine inanmadığını ifade eder. Yine isnadda yer alan Ali bin Cerîr için tam olarak kim olduğunu ulaşamadığını, tüm olasılıkların mümkün olduğunu ekler. Abdülhamîd bin Câfer'i ise güvenilir bir râvi sayar. Fakat Osman bin Affan ile aynı dönemde yaşayıp yaşamadığını bilmediğini, beyan eder.¹⁹⁰

Taberî, kendi tercihi ise “veyl”in cehennem en altında, cehennem halkı için hazırlanan irinli içecek olduğunu ve kendi elleri ile kitap yazıp “bu, Allah'tandır” diyen Yahudiler için olduğunu söyleyerek, ortaya koyar.¹⁹¹

¹⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/312.

¹⁸⁹ Râcihî, *Şerhu Tefsiri İbni Kesir* (Pdf: Şâmile, 2020), 255.

¹⁹⁰ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/169.

¹⁹¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/169.

İbn Kesîr, gerek teknik açıdan gerekse mana olarak uygun bulmadığı rivâyeti, cerh etmektedir. Nitekim ona göre cumhûrun görüşü de bu rivâyetle çelişmektedir

2.1.3. Rivâyetlerdeki İsnadın İttisali İle İlgili Değerlendirmeleri

Rivâyetteki inkıta' sebebi ile İbn Kesîr, Taberî'nin, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği haberin zaafına işaret eder. Sonra İbn Abbas'ın rivayetiyle Taberî'nin dil açıklalamaları ile yaptığı tercihini te'lîf eder.

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

“İçlerinde birtakım ümmîler vardır ki kitabı bilmezler; bütün bildikleri kuruntulardan ibarettir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunurlar.”¹⁹² âyetinin tefsirinde bu durum görülmektedir. İbn Kesîr, Taberî'nin, Araplar okuma yazma bilmeyen kimseleri, okuma yazma konusundaki bilgisizlikleri nedeniyle annelerine nispet ederlerdi diyerek, açıkladığını nakleder. İbn Kesîr, Taberî'nin görüşüne göre “ümmiyyûn” kelimesini açıkladıktan sonra yine Taberî'nin, İbn Abbas'tan gelen rivâyetine yer verir. Buna göre Allah'ın kendilerine gönderdiği kitap ve elçileri yalanlayan, kendi elleri ile kitap yazan toplumlar, “ümmiyyûn” olarak adlandırılmaktadırlar. Oysa bu mana, Taberî'ye göre Arapların kendi aralarındaki konuşmalarına aykırı bir anlam içermekteydi. Taberî'ye göre burada kastedilen, okuma yazma konusunda zayıf olmalarıydı. Bu nedenle “ümmiyyun” denilerek, babalarına değil annelerine nispet edilmişlerdi. Nitekim ona göre Allah'ın elçisinin, “biz ümmî bir kavimdik, okuma ve hesap bilmezdik”, sözü bu anlamı destekler.¹⁹³ İbn Kesîr ise İbn Abbas'tan gelen bu rivâyetin isnadında tereddüt olduğunu söyleyerek, gerçekte Arap dili ve edebiyatını iyi bilen İbn Abbas'ın görüşünün, bu olmaması gerektiğini ortaya koyar. İsnaddaki tereddütleri de buna delil olarak sunar.¹⁹⁴ Râcihi, İbn Kesîr tefsirinin şerhinde buradaki tereddüdün, iki açıdan olduğunu söyler. Bunlardan biri, zayıf bir râvi olan Beşir bin Imâre, diğeri ise rivâyetin münkatı' olmasıdır. Zira Dahhâk, İbn Abbas'tan işitmemiştir. Bununla birlikte Râcihi, bunun doğru olmadığını ifade eder.¹⁹⁵

¹⁹² Bakara 2/78.

¹⁹³ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/259.

¹⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/310.

¹⁹⁵ Râcihi, *Şerhu Tefsiri İbni Kesir* (Pdf: Şâmile, 2020), 253.

Burada İbn Kesîr, Taberî'nin, İbn Abbas'tan yaptığı rivâyetin isnadını uygun bulmaz. Böylece Taberî'nin izahı ile İbn Abbas rivâyeti arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırdırarak, te'lif eder. İbn Kesîr'in, rivâyetteki tereddüt nedeniyle Arapça'da kullanılan anlamını tercih ettiği anlaşılabilir.

Bir başka örnek, İstiâze ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Kesîr, istiâze ile ilgili Taberî'nin naklettiği, İbn Abbas'tan gelen şu rivâyete yer verir. Rivâyet, “Cebrâil'in ilk olarak, Peygamber'e (s.a.s.) indirdiği şöyleydi; Cebrâil; Ey Muhammed, şeytandan, Semî ve Alîm olan Allah'a sığın, dedi. Peygamber (s.a.s.) da; Semî ve Alîm olan Allah'a sığındım, dedi. Sonra Cebrâil, bismillahirrahmanirrahim de, dedi. Sonra Yaratan Rabbinin adı ile oku, dedi. İbn Abbas, bu surenin Cebrâil'in lisanıyla Allah'ın, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirdiği ilk sûre olduğunu söyledi” şeklindedir. Bu rivâyeti naklettikten sonra İbn Kesîr, bunda garip bir durum olduğunu, isnadının zayıf ve münkatî' olduğunu fakat bu rivâyeti “sadece bilinmesi için” naklettiğini ifade eder.¹⁹⁶ Nesâî, Buhârî ve İbn Hibbân, rivâyet zincirinde yer alan Beşir bin İmâre'nin zaafına hükmetmişler, Dârukutnî ise bu râviyi, metrûk olarak kabul etmiştir.¹⁹⁷

İbn Kesîr, cumhûrun istiâzeyi vâcib olarak saymaması ve müstehâb kabul etmesi veya rivâyette istiâzenin surenin bir bölümüymüş gibi sayılmasını, garip bulmuş olmalıdır. Nitekim rivâyetin zayıflığı nedeniyle böyle bir tercihi kabul etmez. Bununla birlikte Taberî muhakkiki, Taberî'nin, rivâyeti daha sonra uzun haliyle nakledip İbn Kesîr'in belirttiği zaafa işaret ettiğini ifade eder.¹⁹⁸ Buhârî, bu râviyi münker kabul ederken¹⁹⁹ Nesâî ise zayıf râvilerden addeder.²⁰⁰ Dârukutnî, metrûk kabul eder,²⁰¹ İbn Hibbân ise tek kalması durumunda ihticâc edilemeyeceğini söyler.²⁰² Aslında İbn Kesîr, rivâyetleri değerlendirirken ve zayıflığına işaret ederken burada olduğu gibi pek çok hususu birleştirmeyi uygun bulur. Rivâyetin manasındaki gariplik, cumhura muhalefet, İslam esaslarına aykırılık, akli selime uygun olmama bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte İbn

¹⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/113.

¹⁹⁷ Ebû Abdurrahman Mahmud bin Muhammed el-Mellah, *El-Ehadisü'd-daiife ve'l-mevdua elleti hakeme aleyha el-Hâfiz İbn-i Kesîr fi tefsîrihi* (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2010), 25.

¹⁹⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/113.

¹⁹⁹ Buhârî, *et-Tarihu'l-kebir* (Haydarabad: Daru'l-Maarifi'l-Osmaniyye), 2/80.

²⁰⁰ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/113.

²⁰¹ Muhammed Mehdi el-Müslimi vd. , *Mevsuatü akvalü Ebi'l- Hasan ed-Darukutni fi ricali'l-Hadis* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb,2001), 1/150.

²⁰² İbn Hibbân, *el-Mecruhin mine'l-muhaddisin* (Riyad: Daru's-Samiî,2000), 1/215.

Kesîr'in, az da olsa bu tarz rivâyetlere "sadece bilinmesi için yer vermiş olması" hususu, Taberî rivâyetlerinde bir usûl olarak seçilmiş olmalıdır.

Benzer bir husus, Fâtiha Suresi ile ilgilidir. İbn Kesîr, Taberî'nin rivâyet ettiği "Allah'ın resulü, Allah, şöyle dedi, namazı, ben ve kulum arasında ikiye böldüm. İstedîği her şey ise onundur. Kulum, âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun, dediğinde Allah, kulum bana hamd etti, der. Kulum, er-Rahmân er-Rahîm dediğinde kulum beni övdü, der. Sonra da bu benimdir, geriye kalan ise onundur, der." rivâyetini naklettikten sonra rivâyetin bu veçhinin "garip" olduğunu vurgular.²⁰³

Ahmed Şâkir, Taberî tefsiri yorumunda bu rivâyetle ilgili rivâyetin "salih ceyyid" olduğunu söyledikten sonra İbn Kesîr'in, rivâyetin garip olduğu ile ilgili görüşünü nakleder. Bu durumun sebebi olarak da rivâyetin, buradaki isnadın dışında Câbir'den gelmemiş olmasını, kastetmiş olabileceğini oysa bu durumun bir sakınca oluşturmayacağını, söyler.²⁰⁴ Hadis, Ebû Hureyre'den de rivâyet edilmiştir. Câbir'den gelen rivâyet veçhi ise gariptir.²⁰⁵

İbn Kesîr tefsiri muhakkiki Selâme ise isnadda yer alan Saîd bin İshak'ın, Câbir ile mülâki olmadığını, dolayısıyla isnadda inkita' olduğunu zikreder. Bu durum, İbn Kesîr'in dikkatinden kaçmamış olmalıdır.²⁰⁶ İbn Kesîr'in burada münkatı' bir rivâyetle ilgili hassasiyeti dikkat çekicidir. Zira hem rivâyetin bilinmesini istemekte hem de garip olarak nitelemektedir. Rivâyetin münkatı' olması ve bu veçhi ile sadece Câbir'den nakledilmesi, onun tereddüdünün sebeblerinden biri olmalıdır.

2.1.4. Rivâyetleri Cumhûrun Görüşleri İle Karşılaştırması

İbn Kesîr'in, Taberî rivâyetlerine ilişkin değerlendirmelerinde ön plana çıkan hususlardan biri de onun, tercihlerinde ve değerlendirmelerinde cumhûrun görüşlerini önceleridir. Örneğin,

²⁰³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/107.

²⁰⁴ Ebû Abdurrahman Mahmud bin Muhammed el-Mellah, *El-Ehadisü'd-daiife ve'l-mevdua elleti hakeme aleyha el-Hâfiz İbn-i Kesîr fi tefsirihi*, 23.

²⁰⁵ Ebu'l-Hasan Müslim bin Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi, *Sahih-i Müslim* (Kahire: Darü'l-İhyai'l-Türasi'l-Arabiyye) 1/297.

²⁰⁶ İbni Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 1/107.

“Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O’na götürüleceksiniz.”²⁰⁷ âyetinin tefsirinde İbn Kesîr, Taberî’nin, Abdurrahman bin Zeyd bin Eslem’den rivâyet ettiği; “insanların önce Âdem’in (a.s.) sırtından yaratıldığı ve onlardan söz alındığı sonra ise rahimlerde yaratıldığı daha sonra öldürülüp kıyâmette yeniden dirilteceği” yönündeki rivâyeti, “garip” bulur. İbn Abbas ve İbn Mes’ûd’dan gelen ve buradaki ilk yaratılışın daha önce toprak iken (ölü) yaratılıp sonrasında öldürülüp kıyâmette tekrar dirilmesi, şeklindeki izahlarını tercih eder. Âyetin izahının, Câsiye 45/26 âyetindeki gibi olduğunu söyler. Vücut âlemine gelmeden önceki durumun, “ölüm” olarak tabir edildiğine de ²⁰⁸ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ve

gibi âyetleri, delil olarak gösterir.²¹⁰

Aslında rivâyeti naklettikten sonra Taberî de bu rivâyette ifade edilen görüşe karşı çıkar. Özetle biraz düşünüldüğü zaman bunun, âyetin zâhirinde ifade edilen manaya aykırı olduğunu, İbn Zeyd’in, âyetteki manayı üç kez diriltme ve üç kez öldürme şeklinde zannettiğini, bu durumda bu tercihin Mü’min 40/11. âyeti ile uygun düşmeyeceğini, ifade eder.²¹¹

Burada İbn Kesîr, tabîinden büyük bir bölümün tercihi olan görüşü, kabul etmektedir. Yine isrâiliyât işaretleri taşıyan bir rivâyeti, “garip” olarak niteler. Ayrıca bu görüşü, başka âyetlerden yeni delillerle desteklemeyi ihmal etmez.

İbn Kesîr, Taberî’nin tercih etmediği bununla birlikte naklettiği görüşü, kendine ait farklı delillerle cerh eder. Burada olduğu gibi İbn Kesîr, bazen Taberî’nin naklettiği fakat çeşitli sebeplerden iştirak etmediği görüşleri, başka delillerle özellikle de anlamın izahına yardım edecek başka âyetlerle açıklamaya çalışmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka örnek,

²⁰⁷ Bakara 2/28.

²⁰⁸ Nahl 16/21.

²⁰⁹ Yâsîn 36/33.

²¹⁰ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1/213.

²¹¹ Taberî, Camiü’l-beyan, 1/427.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
“Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O’dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.”²¹² âyetiyle ilgilidir. İbn Kesîr, âyetin manasını, Fussilet Sûresi 9-12. âyetleriyle açıklayarak, konuyu delillendirir. Buna göre önce yaratılan, arz değil semadır. Devamında ise “arzın semâdan önce yaratıldığı” ile ilgili Taberî’nin, Katâde’den yaptığı şu rivâyet dışında bir tartışma bilmiyorum” diyerek, semânın önce yaratıldığı ilgili rivâyeti nakleder. İbn Kesîr, bu konuda Kurtûbî’nin

أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ
دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا²¹³

âyetlerini izah ederken semânın arzdan önce yaratıldığının zikredilmesi konusundaki tavakkufuna yer verir. Kurtûbî, وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا âyetinin izahında, “bu âyet, semânın arzdan önce yaratıldığına işaret etmektedir. Halbuki âyetinde ise arzın tamamlanarak semânın daha sonra yaratıldığı ve düzenlendiği ifade ediliyor diyerek, tavakkuf eder.²¹⁴ Kurtûbî, Bakara Sûresi 29. âyetin tefsirinde, Katâde’nin sözünün de doğru olabileceğini söyler. Buna göre sahih olan mana, semâ dumanının önce yaratılmış olması, daha sonrada arzın yaratılmasıdır. Sonra duman halindeki gök düzenlenmiş daha sonra da arz yayılıp döşenmiştir. İbn Kesîr ise Buhâri’de yer alan bir rivâyeti naklederek, bu sualin İbn Abbas’tan da sorulduğunu, onun da arzın, semâdan önce yaratıldığı fakat daha sonra tefrîş edilip düzenlendiği şeklindeki cevabına yer verir. Ona göre burada arzın döşenmesi (دحى), içinde bulunan kabiliyetlerin, kuvveden fiile çıkması olarak anlaşılmıştır. Daha sonra semâvî ve arzî mahlukların yaratılması tamamlanmıştır. Bir sonraki safhada ise arz döşenmiş su, bitkiler var edilmiştir. Daha sonra da sınıf, çeşit ve renklerine göre farklı varlıklar ortaya çıkarılmıştır. İbn Kesir bu izahıyla, arzın önce yaratıldığı anlamına gelen âyetle bu âyetlerin manasını te’lif eder.²¹⁵ Nitekim İbn Abbas’tan gelen bu rivâyeti, Taberî de nakletmektedir.²¹⁶

²¹² Bakara 2/29.

²¹³ Nâziât 79/27-31.

²¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an* (Kahire: Darü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 19/204.

²¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/215.

²¹⁶ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 1/441.

Taberî, bütün görüşleri aktardıktan sonra âyette murâd edilen mananın, Allah'ın (c.c.) insanı nimetlendirdiği, yeryüzündekileri, insanlar için yaratıp ihsanıyla içindekileri, onun emrine vererek dünyada geçim, âhiret için de azık ettiği ve Rabbimizin birliğine delil kıldığı sonra duman halindeki semâya yönelerek orada yıldızları, güneşleri, ayları yarattığı ve hepsine bir ölçü verdiği, şeklinde anlaşılmasını doğru bulur.²¹⁷ Bu şekilde o, aslında hangisinin önce yaratıldığının çok önemli olmadığını vurgulamak ister.

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, âyetle ilgili Taberî'nin, Katâde'den naklettiği ve arzın sonra yaratıldığı ile ilgili görüşü reddediyor. Bununla birlikte Kurtûbî'nin, Nâziât Sûresinde ifade ettiği görüşle, kendi görüşünü te'lîf ediyor. İbn Kesir iki âyetin izahı ile ilgili, zâhiren zıt olan iki te'vili, konuyla ilgili İbn Abbas'tan gelen rivâyetle birleştiriyor. Burada İbn Kesîr, cumhûrun görüşünü tercih ederek diğer görüşleri izah ediyor. İbn Kesîr'in, sahebenin ya da tabiînin cumhûruna ait görüşlere uygun açıklamaları, önemli bir tefsir usûlü olarak göze çarpmaktadır. Taberî'nin ise bu örnek özelinde görüldüğü üzere, farklı görüşler söz konusu olduğunda asıl maksada odaklanılması gerektiği gibi bir usûlü göze çarpmaktadır. Bazı âyetlerde ise aynı usûlü gözlemlemek, mümkün olamamaktadır.

İbn Kesîr'in, cumhûrun görüşüne aykırılığı dolayısıyla tenkit ettiği bir izah,

أَجَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَلَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin. Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyeğin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın.

²¹⁷ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/441.

Allah âyetlerini insanlar için işte böyle açıklar. Umulur ki sakınırlar.”²¹⁸ âyetiyle ilgilidir. İbn Kesîr, bu âyetin izahında Taberî’nin tefsirinde “bazı kişilerden” naklettiği “iftar; nasıl güneşin batışıyla câiz oluyorsa imsak da sadece güneşin doğuşu ile vâcib olur.” ifadelerini nakleder. İbn Kesir devamla “ben derim ki; ilim ehlinde herhangi bir kişinin bu görüşü, ayağını sağlam basarak, söyleyeceğini zannetmiyorum.” diyerek, rivâyeti tenkid eder.²¹⁹ Zira anlam, Kur’an’ın açık nassına aykırıdır.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ
âyetinde Allah (c.c.), “sizin için şafağın beyaz ipliği siyah ipliğinden seçilinceye kadar yiyin, için sonra geceye kadar orucu tamamlayın” buyuruyor diyerek, eleştirisini delillendirir. Taberî’nin görüşü de açıkça bu olmadığı halde meseleyi izah sadedinde bu görüşü dile getirmektedir. İbn Kesir gerek dilsel açıklamalarla gerekse diğer delillerle bu tercihi reddeder. Nitekim Sahîhi Buhârî ve Müslim’de, Hz. Âişe’den gelen bir hadis, yine bu manaya aykırılığı ortaya koyar. Hz. Âişe’den gelen bu rivâyette Peygamber (s.a.s.), “Bilâl’in ezanı sizi sahurdan alıkoymasın. O gece ezan okuyor. Ümmü Mektûm’un ezanını duyuncaya kadar yiyip içebilirsiniz. Çünkü o, fecir tulû edince ezan okur, buyurmuştur.”²²⁰ Görüldüğü üzere İbn Kesîr, gerek âyetin nassı ile ve gerek sahih hadislerle çelişen bir manayı kabul etmemektedir. İbn Kesîr’in bu noktada başka herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın bu görüşü sert bir ifade ile reddetmesi, iki müfessir arasındaki bir farkı daha ortaya koymaktadır.

Yine cumhûrun görüşünü önceleyerek tenkid ettiği bir başka görüş

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ
“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”²²¹ âyetinin tefsirinde göze çarpar. Taberî, Saîd ibni Müseyyeb’den nakille onun parmaklarını iç içe geçirerek sahabe’nin, “orta namazın” hangisi olduğuna dair çok farklı görüşler serdettiklerini ifade eder.²²² İbn Kesir önce, konuyla ilgili Râzî’nin bu namazın ibhâmındaki hikmeti anlatan görüşünü nakleder. Buna göre tıpkı Kadir Gecesi,

²¹⁸ Bakara 2/187.

²¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/515.

²²⁰ Buhârî, *Sahihü’l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü’l-Kübra el-Emiriyye, 1893), 3/29.

²²¹ Bakara 2/238.

²²² Taberî, *Camiü’l-beyan*, 5/221.

saat-i icâbe, Allah'ın isimleri içinde ismi a'zam, insan ömründe ecel, semâdan veba yağacağı gece vb. olayların gizlenmesi, her an bunlara hazırlıklı olunması ve teyakkuz halinde bulunulması sebebiyledir. Nitekim kıyâmet saati de sadece Allah'ın ilminde olup ansızın gelir. İbn Kesîr, bu açıklamadan sonra “orta namaz” konusunda sadece sabah veya ikindi namazları olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. Bununla birlikte sünnette sâbit olan görüş, bu namazın ikindi namazı olduğu şeklindedir. Bu nedenle diğer namazların “orta namaz” olduğunu ifade eden bütün rivâyetleri zayıf olarak addeder. Bu görüşünü, İmâm-ı Şâfiî'nin, “benim söylediğim herhangi bir şey, Hz. Peygamberden gelen bir hadise aykırı ise peygamberden gelen söz daha evlâdır. Bu konuda bana uymayın. Ayrıca ben, bir konuda bir söz söylediysem ve bu konuda başka bir hadis varsa ben sözümün dönüp ona tâbi olurum.” sözlerini naklederek, önemli bir usûl ortaya koyar.²²³ Taberî muhakkiki, isnadın “sahih” olduğunu ifade etmektedir. Yine İbn Hacer el-Askalânî, bu rivâyetin isnadını tashîh eder.²²⁴ Bütün bunlara rağmen İbn Kesîr, herhangi bir konuda sünnette sahih bir delil bulunması halinde, diğer görüşlerin zayıf olduğuna hükmetmektedir. İbn Kesîr, bu misalde isnadla ilgili herhangi bir tenkid yapmaksızın sadece diğer sahih hadislere aykırı gördüğünden olsa gerek rivâyeti te'lif yoluna gitmeden reddetmektedir. Onun bu usûlü, yine iki müfessir arasındaki hassasiyet alanlarından biri olarak, görülebilir.

Konuyla ilgili diğer bir örneğimiz,

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ارْقُطْ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim.”²²⁵ âyetinin izahındadır. Taberî'nin buradaki ölümün, Allah'ın kabz etmesi ve katına yükseltilmesi olduğu görüşüne karşılık İbn Kesîr, âyet ve hadislerle delillendirerek burada kastedilen “ölme” kavramının anlamını, “uyku”

²²³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/654.

²²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bari şerhu sahihi'l-Buhari* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1959), 8/159.

²²⁵ Âli İmrân 2/55.

olarak açıklar. İbn Kesîr, çoğunluğun görüşünün bu olduğunu savunur.²²⁶ Taberî, tefsirinde kendi görüşünde olanları destekleyen yedi ayrı rivâyete yer verir. İbn Kesîr ise buradaki mananın, ²²⁷ *وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ* âyetinde olduğu gibi ya da Zümer Sûresi 5. âyetindeki gibi olduğunu ifade eder. Yine Peygamberimiz (s.a.s.), uykudan uyandığında *وَاللَّيْلُ النَّشُورُ* diyerek, “ölüm” kelimesini, “uyku” anlamında kullanmıştır. Burada İbn Kesîr, hem cumhûrun görüşünü tercih ederken hem de bunu başka âyetlerle delillendirmeyi ihmal etmez. Yine İbn Kesîr, Nisâ 4/156-159 âyetlerini de konuyu izah için kullanır. İbn Kesîr, *قَبْلَ مَوْتِهِ* kelimesindeki zamirin, Hz. İsa’ya râci olduğunu, bu şekilde âyetin anlamının, ehl-i kitaptan herkesin ölümünden önce ona iman edeceği şeklinde olduğunu, bunun da kıyâmet gününden önce gerçekleşeceğini, onun İslam’dan başka bir dini makbul saymayacağını, nakleder. Buna göre İsa’nın ölümü o zaman gerçekleşecektir.²²⁸ İbn Kesîr’in görüşünü destekleyen rivâyet ise İbn Ebû Hâtim tarafından Hasan el-Basrî’den mürsel olarak nakledilmiştir.²²⁹ Buna göre Hasan el-Basrî, âyetin izahında *إِنِّي مُتَوَقِّعُكَ* nin anlamını, “uyku ölümüdür. Allah, uykusunda onu yükseltti” diyerek, açıklamaktadır. Yine Hasan el-Basrî, Allah’ın elçisinin, Yahudiler’e şöyle dediğini nakleder, “İsa ölmedi o, size kıyâmet gününde geri dönecektir.” İbn Kesîr’in, bu âyetin izahında “mürsel” bir rivâyetle ihticâc ettiğini görmekteyiz. Zira yukarıdaki âyetler ve hadisler, bu görüşe kuvvet vermekte ve onun tabiriyle “çoğunluk”, bu görüşü tercih etmektedir.

Taberî, buradaki mananın tevatürle Resulullah’tan gelen haberlere göre “Allah’ın katına yükseltilmesi ve yeryüzünden kabzı” olduğunu söyledikten sonra bu görüşe delil olarak “İsa inecek ve deccali öldürecek, yeryüzünde bir müddet kalacak (rivayetlerde bu müddet konusunda farklılıklar vardır). Sonra Müslümanlar, Onun cenaze namazını kılıp onu defnedecekler.”, hadisini nakleder. Yine Taberî, İsa’nın öldürülmüş olması durumunda bir de kıyamet gününden önceki gelişi ile iki kez ölmesinin gerektiğini bunun Rûm Suresi 40. âyette beyan edilen anlama aykırı olduğunu, ifade eder.²³⁰

²²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/47.

²²⁷ En’âm 6/4.

²²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/654.

²²⁹ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 6/455.

²³⁰ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 6/458.

Bu âyetin izahında Taberî'nin de âyet ve hadislerle tercihini desteklediği görülmektedir. Ayrıca “mürsel” bir rivayeti âyet, hadis ve cumhûrun görüşleri ile desteklemektedir. Yine burada olduğu gibi Taberî'nin diğer âyetleri, istişad için kullandığına şahit olmaktayız. İbn Kesîr ise doğrudan ve ilk olarak diğer âyetlerle tefsir yapmayı tercih etmektedir. Âyetin anlamı açısından Taberî'nin tercihinin, “kabz ve yükseltme” şeklinde, İbn Kesîr'in tercihinin “uyku ve yükseltme” şeklinde olduğunu dikkat çekmek isteriz. Bu farkın, İbn Kesîr'in âyeti diğer âyetlerle izah etmesinin bir sonucu olduğu şeklinde izah etmek, yerinde olacaktır.

Konuyla ilgili bir başka örnek Uhud Savaşı ile ilgili

إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ “O zaman sizden iki bölük, Allah onların velisi olduğu halde bozulup çekilmeye yüz tutmuştu; müminler yalnız Allah'a güvensinler”²³¹ âyetidir. İbn Kesîr, âyette kastedilen savaşın Uhud Savaşı olduğu konusunda cumhûrun ittifak ettiğini, İbn Abbas, Katâde ve Süddî'nin de bu görüşte olduğunu nakleder. Taberî'nin, Hasan el-Basrî'den naklettiği rivâyette yer alan bu savaşın, Ahzâb (Hendek) Savaşı olduğu ile ilgili rivâyetle alakalı olarak ise bu rivâyetin “garip” olduğunu ve güvenilemeyeceğini ifade eder.

İbn Kesîr, Uhud Savaşı'nın, hicretin üçüncü senesinde Cumartesi günü gerçekleştiğini söyler. Katâde'den, naklettiği habere göre Şevvâl ayından on bir gece geçmiştir. İbn Kesir, sonra İkrime'nin savaşın Şevvâl Ayı'nın ilk yarısının Cumartesi günü gerçekleştiğini bildiren rivâyetini aktarır. Bilindiği üzere Hendek Savaşı, hicretin beşinci senesi ve Şevvâl'in yedisinde başlamış ve Zilkade'nin birinde bitmiştir.²³² İbni Kesîr, rivâyeti tarihî açıdan değerlendirerek, reddetmektedir.

Nitekim Taberî de tefsirinde burada kastedilen savaşın, Uhud Savaşı olduğu tercihinin, daha doğru olduğunu söyler. Ona göre burada kastedilen “iki tâifenin”, Benû Seleme ve Benû Hârise olduğu konusunda, bir ihtilaf söz konusu değildir. Megâzi ve Siyer âlimlerine göre âyette “iki taifenin” Uhud'daki durumları zikredilmektedir. Taberî, bu tercihindan sonra tarih konusundaki ihtilaflara cevap

²³¹ Âl-i İmrân 3/122.

²³² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/109.

vererek kendi tercihini destekleyen rivâyet ve açıklamalara yer verir.²³³ Her iki müfessirin de tarihî gerçeklikleri göz önünde bulundurarak, tercihlerini bu delile dayandırdıkları göze çarpmaktadır. İbn Kesîr'in diğer tercihi “güvenilmez” bulmasının sebebi, bu tercihin cumhûrun görüşüne ve tarihî gerçeklere aykırı olmasından olduğu düşünülebilir. Nitekim her iki müfessirin aynı zamanda Tarih konusunda ki uzmanlıkları, bu izahta kendini göstermektedir.

İbn Kesîr bazen “Kâbe'nin temizlenmesi” kavramı ile ilgili tercihinde olduğu gibi Taberî'nin iki görüşünden birini tercih eder ve delillendirir.

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

*“O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de, Tavaaf edecekler için kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun, diye talimat verdik.”*²³⁴ âyetinin izahında İbn Kesîr, burada kastedilenin Kâbe'nin putlardan ve putlara ibadetten temizlenmesi anlamına geldiği görüşünü tercih eder. Sonra Taberî'nin daha önce Kâbe'de putların bulunup bulunmadığı sorusuna verdiği cevapta, Nuh (a.s.) zamanında putlara tapıldığı dolayısıyla Kâbe'nin putlardan temizlenmesi geleneğinin o dönemden kaldığı, Allahın (c.c.), bunun, daha sonra gelen nesiller için İbrahim'in (a.s.) tâbi olunması gereken bir sünneti olmasını istediği şeklindeki görüşü aktarır. Zira İbrahim (a.s.), kendisine uyulması gereken kişi olarak Kur'an'da zikredilmektedir. İbn Kesîr, Taberî'nin konuyu çok dağınıktığını, bu konu hakkında çok farklı görüşler olduğunu, bununla birlikte bunu doğru kabul etmek için Hz. Peygamberden gelen sağlam bir delile ihtiyaç olduğunu söyleyerek, bu tercihi sağlam ve geçerli bulmaz.²³⁵ Aslında Taberî bu görüşü, sahih bir delile isnad etmeksizin zikreder.

Taberî'nin ikinci görüşü ise burada kastedilenin, yapılan binanın tevhid akidesi üzere sadece Allah'a ibadete has kılınması ve onun şirk vb. kirlerden temizlenmesi, şeklindedir. Nitekim İbn Kesîr,

²³³ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 7/162.

²³⁴ Bakara 2/125.

²³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/320.

²³⁶ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ âyeti ile meseleyi izah eder ve delillendirir. Taberî, bu görüşleri, acaba İbrahim (a.s.) bina etmeden önce haremde başka bir ev mi vardı ki, Allah (c.c.), onun temizlenmesini istiyor, sorusuna cevap olarak sunmaktadır.²³⁷ Gerçekte İbn Kesîr'in itiraz ettiği husus, beytin şirk ve putlardan temizlenmesi olayının, Nuh (a.s.) zamanından ve öncesinden kalan şirk ve putların temizlenerek, İbrahim (a.s.) sünneti olarak ortaya çıkışı olarak görünüyor. Taberî'nin konu ile ilgili rivâyetleri arasında bu anlama gelebilecek bir rivayet, İbn Vehb yolu ile İbn Zeyd'den nakledilmektedir.²³⁸ İbn Kesîr, bu rivâyeti delil olmak için yeterli görmemekte ve başka sağlam bir delille desteklenmesi zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Onun bu noktada sağlam delil olarak sunduğu, yukarıda zikredilen âyet olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kesîr, başka bir te'vîl için yeterli delil olmadığı durumlarda burada olduğu gibi sadece sahih delil olan tercihle yetinmekte ve konunun bunun dışında çok fazla irdelenmesini, tercih etmemektedir.

²³⁶ Hâcc 22/26.

²³⁷ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 3/39.

²³⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 3/39.

2.2. İbn Kesîr'in, Rivâyetlerin Manası ile İlgili Tahlilleri

Bu bölümde İbn Kesîr'in, rivâyette verilen malumâtın içeriği ile ilgili Taberî'nin yaptığı tercihleri nasıl değerlendirdiğini, hangi kriterleri kullanarak onun görüşlerine katıldığını veya reddettiğini ya da hangi delillerle Taberî'nin görüşlerini tashîh, ta'mîm veya tahsîs ettiğini göstermeye çalışacağız. Bu bölümü de daha anlaşılır ve ayırt edici olması için, beş bölüme ayırdık.

2.2.1. Rivâyetlerdeki Mantıksal Durumla İlgili Değerlendirmeleri

Bu konudaki ilk örneğimiz, Fâtiha Sûresinin اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetinin tefsirinde geçen, “âlemler” kavramını izahında görülür. Taberî'nin naklettiği “insanlar bir âlem, cinler bir âlem, bunun dışında yeryüzünün üzerinde meleklerden on sekiz bin âlem veya on dört bin âlem vardır. Arz, dört taraflıdır, her tarafında üç bin âlem vardır. Beş yüz âlemi de Allah, kendisine ibadet için yarattı.” rivâyeti ile ilgili İbn Kesîr “bu garip bir sözdür ve bu gibi sözlerin doğrulamak için başka sahih delillere ihtiyaç vardır.” diyerek, şüphesini dile getirir.²³⁹ Taberî'nin bu rivâyetini, İbn Ebû Hâtîm de Ebû'l-Âliye'den nakletmiştir.²⁴⁰ Süyûtî bu rivâyeti naklettikten sonra benzer bir rivâyeti Sa'lebi'nin, Şehr bin Hevşeb tarîki ile Ebû Ka'b'dan tahrîç ettiğini, Ebû's-Şeyh ve Ebû Nuaym'ın da on sekiz bin âlem kavramının geçtiği diğer bir rivâyeti, Vehb'ten tahrîc ettiğini söyler.²⁴¹ Burada İbn Kesîr'in, tefsirde mantığına uygun gelmeyen bir rivâyetle ilgili, bu tarz rivâyetlerin ancak sağlam deliller ve sahih rivâyetle açıklanabileceği anlayışını yansıtmaktadır. Bununla birlikte yukarıda bahsedilen benzer diğer rivâyetleri değerlendirdiğimizde bu rivâyeti, isrâiliyâtta olabileceği şeklinde değerlendirdiği de düşünülebilir. Nitekim rivâyet bu veçhi ile gariptir. Taberî tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, İbn Kesîr'in, Ebû'l-Âliye'den naklettiği buradaki rivâyetle ilgili tereddüdünün doğru olduğunu vurgular.²⁴² Taberî'nin rivâyetleri arasında “âlemler” kavramını izah eden bu şekli ile başka bir rivâyet yer almamaktadır. Yine bu durum da İbn Kesîr'in gözünden kaçmamış olmalıdır.

²³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/132.

²⁴⁰ İbn Ebû Hatîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Suudi Arabistan: Nizar Mustafa el-Bâz, 1998), 1/27.

²⁴¹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur fî tefsiri'l-me'sur* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2009), 1/34.

²⁴² Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/145.

Taberî, âyetle ilgili görüşünü göre âlem bütün ümmetleri kapsar, her gurubun her dönemdeki ehli, âlemdir. Cinler âlemdir, insanlar âlemdir ve diğer varlıklar da aynı şekilde âlemdir. Her zaman için var olan varlıklar, o zamanın âlemidir.²⁴³ İbn Kesîr'in, burada olduğu gibi akli selîme aykırı gördüğü rivâyetlerle ilgili sağlam deliller aradığını aksi halde manayı ta'mîm etmeyi tercih ettiğini, görmekteyiz. Nitekim İbn Kesîr, âyetin izahı sadedinde Zeccâc'ın, kavramı, Allah'ın yarattığı her şey olarak açıkladığını,²⁴⁴ Kurtûbî'nin de bu açıklamayı en kapsamlı açıklama olduğu için doğru bulduğunu²⁴⁵ ifade eder. Sonra onun, Şuarâ 26/23-24. âyeti ile yaptığı ihticâcı yerinde bulur. Yine bu kelimenin, alâmet kelimesinden müştak olup "Allah'ın vücud ve vahdaniyetine işaret eden her şey" olarak anlaşılması gerektiğini zira her şeyin, Ona (c.c.) delâlet ettiğini belirtir. Görüldüğü gibi İbn Kesîr'in izahı, daha çok mesaja yönelik olup Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde ele aldığı mesajlara göre te'vilde bulunarak, delillerini serdeder.

Konuyla ilgili diğer bir örneği, ²⁴⁶ الم âyetinde görmekteyiz. İbn Kesîr'e göre bu âyetlerle ilgili iki durum söz konusudur; bunlardan biri, hakkında delil olan hususlarda ittiba etmek, delil yoksa açığa çıkana kadar tavakkuf etmektir. İkincisi ise sûrelerin öncesinde bulunan bu âyetlerle ilgili ifade ettikleri manaların dışında, Allah'ın iradesinin gereği olan hikmeti bilmektir. İbn Kesîr, bu temel ilkeden sonra konu ile ilgili görüşleri kritik eder. Bunlardan Taberî'nin, rivâyetleri içinde yer alan habere göre bu âyetlerin, yeni bir sûrenin başladığını bilmek için olduğunu nakleder. Fakat bunun zayıf bir tercih olduğunu vurgular. Zira bölümün, kelâmın kendi dışında olması gerekmektedir. Halbuki sûrelerin başında besmele, gerek yazı ve gerek okuyuş olarak zikredilmektedir. Daha sonra İbn Kesir, aynı âyetle ilgili Taberî'nin naklettiği bir başka görüşü de zayıf bulur. O görüşe göre âyetlerin bu harflerle başlaması, müşriklerin alışık oldukları sözlerle onların âyetleri dinlemelerini sağlamaktı. Zira onlar, âyetleri dinlemekten uzak durmak istiyorlardı. İbn Kesîr'e göre eğer bu görüş doğru olsaydı, tüm sûrelerin bu şekilde başlaması gerekirdi. Kaldı ki, Bakara ve Âl-i İmrân Sûreleri, medenî sûrelerdir ve

²⁴³ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/143.

²⁴⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/46.

²⁴⁵ Kurtubî, *El-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/139.

²⁴⁶ Bakara 2/1.

muhatapları müşrikler değildir.²⁴⁷ Taberî ise kendisi kesin bir tercih yapmamakla birlikte naklettiği bütün rivâyetlerin, bilinen vecihler olduğunu söyler.²⁴⁸

İbn Kesîr, konuyla ilgili kendi tercihinin, bu âyetlerin Kur'an'ın i'câzını gösterip muhatapların kendilerinin de kullandıkları harflerle ortaya konan belâgat ve i'câz ve azamet ile muhatapların aczlerini gösterip Kur'an'ın tefevvukunu ortaya koymak olduğunu söyler. Sonra bu harflerle başlayan sûrelerden, görüşünü destekleyen pek çok örnek verir. Ona göre bu âyetlere dikkatle bakanlar, bu görüşü doğru bulacaktır.²⁴⁹ İbn Kesîr burada da ince bir ta'rîzle, âyetleri izah ederken diğer âyetlerin dikkatle incelenmesi gereğine dikkat çekmektedir.

İbn Kesîr, bu görüşteki mantık hatalarını ortaya koyarak, izahları zayıf ve geçersiz bulur. Onun bu tercihi, herhangi bir rivâyete dayanmamaktadır. O, akıl yürütme yoluyla ve diğer benzer âyetlerle kıyas ederek Taberî'nin naklettiği izahı, zayıf addetmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere İbn Kesîr'in tefsir anlayışında, akıl yürütme ve çelişkiden uzak olma, önemli bir unsur olarak görülmektedir. İbn Kesîr'in tercihleri ile ilgili önemli bir husus, bu âyet özelinde kendini göstermektedir. Aslında bu usûl, bütün tercihleri için önemli bir kriter olarak, karşımıza çıkmaktadır. Bu usûl, hakkında sağlam deliller bulunan hususlara tâbi olmak, delil olmayan hususlarda ise tavakkuf edip durumun tebeyyün edeceği zamana kadar ihtiyatlı davranmak şeklindedir. Nitekim burada da âyetin anlamı ile ilgili bir açıklama yapmamayı tercih ederek, usûlüne uygun davranmaktadır.

Yine nesh ile ilgili

“أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ” *“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”*²⁵⁰ âyetinin açıklamasında İbni Kesîr, Taberî'nin, bu âyetin Yahudileri yalanlama anlamı taşıdığı görüşüne yer verir. Buna göre mana, “ey Muhammed bilmez misin ki; ben semâvât ve arzın sahibiyim ve sultanıyım ve mülkümde ortak yoktur. İstedğim zaman istediğim hükmü tebdîl ve tağyîr eder veya nesh edip yenisini koyarım” şeklindedir. Taberî'ye göre her ne kadar burada Allah'ın azameti, nebîsine haber

²⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/160.

²⁴⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/211.

²⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/160-161.

²⁵⁰ Bakara 2/107.

veriliyorsa da esasen Tevrat'ın nesh edildiğini reddeden ve İsa ve Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini inkar eden, Tevrat'ın ahkâmının, Allah'tan gelen ahkâmla değiştirildiğini kabul etmeyen Yahudilere, bir yalanlama, niteliğindedir. Yine âyette yerlerin ve göklerin yegâne sahibinin Allah (c.c.) olduğu ve istediğini istediği şekilde değiştirebileceği, ihbar edilmektedir. İbn Kesîr Taberî'nin bu görüşünü naklettikten sonra Yahudilerin aslında nesih konusunda bir şüphelerinin olmadığını, Allah'ın ahkâmında aklî olarak neshe imkansızlığın bulunmadığını, aklen buna aykırı bir durumun olmadığını ifade eder. Nitekim İsrâiloğullarından önce de pek çok nesih gerçekleşmiştir. İbn Kesîr, bu görüşünü örneklerle anlatır. Örneğin; Âdem (a.s.) zamanında erkek ve kız çocukların evlenmeleri yasak değilken sonradan bu hüküm kaldırılmıştır. İbn Kesîr'e göre durum ne olursa olsun onlardan istenilen, yeni gelen dine ve elçiye tâbi olmalarıdır. İbn Kesîr, asıl meselenin, onların küfür ve inat sebebi ile inkarları olduğunu dolayısıyla bu âyette Yahudilere lafzî delillerle verilen cevapların, âyetten maksûd olan asıl mananın gözden kaçırılmasına sebep olmaması gerektiğini ifade ederek, Taberî'nin tercihini tashîh eder.²⁵¹

Taberî, tefsirinde konuyla ilgili özetle bu âyet, “her ne kadar Peygamber’e (s.a.s.) hitap ediyor olsa da aynı zamanda, Tevrat'ın hükmünün nesh edildiğini reddeden, İsa'nın (a.s.) nübüvvetini ve son olarak, Allah'tan kendisine indirilen kitapla Tevrat'ın hükümlerini değiştirdiğini reddeden Yahudileri yalanlamadır” der. Bu tercihe göre âyetin anlamı, yerlerin ve göklerin mülkü Onundur, sultanı da O dur. Yaratılanlar Onun mülküdür ve Ona itaat eder, her varlığın, Onun emirlerine yasaklarına itaat etmesi zorunludur. O (c.c.), istediğini istediği şekilde nesh eder, değiştirir, hüküm koyar ya da kaldırır, şeklindedir.²⁵²

İbn Kesîr, burada yine ince bir mantık hatasına işaret etmektedir. Ona göre âyetin, Allah'ın kudret ve azametini zikrederek neshi isbat etmesi gereksizdir. Neshin olabileceğini onlarda biliyorlardı. Onlar neshe değil Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetine inat edip karşı çıkıyorlardı. Yine asıl itirazları, neshe değil Hz. Muhammed'in (s.a.s.) risâletine ve onların dinlerini nesh etmesine idi. Bu âyette makam münasebeti, neshin cevâzı ile ilgilidir. Bu açıdan İbn Kesîr'e göre âyetin manası; “mülk Onundur, dolayısıyla hükümde Onundur”, şeklinde olmalıdır. İbn

²⁵¹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/379.

²⁵² Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/489.

Kesîr'e göre Yahudiler, neshin olabilme ihtimaline değil, kendi dinlerinin nesh edilip yeni bir ahkâm getiren İslam'ın gönderilmesine karşı, inat ve inkar etmekte idiler. Allah (c.c) bu âyetle mülk benim hüküm de benim ve ben yeni bir ahkâmla dininizi nesh ediyorum, sizin de yapmanız gereken bu yeni dine tâbi olmaktır mesajıyla onların inkar ve inatlarına işaret etmektedir. Yani İbn Kesîr'e göre âyet, nasıl oluyor da hem her şeyin Allah'ın mülkü olduğunu biliyorsunuz hem de ondan gelen yeni ahkâma boyun eğmeyip inat ediyorsunuz, anlamındadır.

Bununla birlikte gerçekte Taberî'nin kastettiği de temelde Tevrat'ın hükmünün kaldırılıp yerine Kur'an'ın gelmesine olan itirazları olduğu açık olarak görülmesine rağmen İbn Kesîr'in böyle bir tashîhte bulunması ilgi çekicidir. İbn Kesîr'in bu izahla amacı, asıl mesajın gözden kaçırılması ile ilgili endişesi olmalıdır.

Benzer bir durum, *“O, بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”*, *O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona, ol! der, hemen oluverir.*”²⁵³ âyetinin izahında görülür. İbn Kesîr, Taberî'nin âyeti, “bu âyet, Allah'ın, İsa Mesih'i, Allah'a çocuk olarak isnad eden kullarına uyarısıdır. Allah'ın semâvat ve arzı hiçbir örnek olmaksızın yaratmasını ihbâr ve i'lâm etmesidir. Nitekim O, İsa'yı da örneksiz olarak babasız yaratmış ve bununda başka bir örneği yoktur. Ona nasıl velet isnat edilebilir? O (c.c.), semâvat ve arzın sahibidir ve her şey Onun varlığına ve birliğine delalet eder. O, varlıkların Bâri'si, Hâlıkı ve Mûcididir. İsa'yı da bu şekilde bir örnek olmadan yaratmıştır”, şeklinde yaptığı açıklamayı çok güzel ve doğru bulur. İbn Kesîr, “İbn Cerîr'in, (rahimehullah) bu sözü çok güzel ve doğrudur” diyerek, tahsîn eder. Daha sonra bu açıklamayı, diğer bazı âyetlerle desteklemeyi de ihmal etmez. Yâsîn 36/82, Nahl 16/40, Kamer 54/50 âyetlerine yer vererek, istişhâdda bulunur.²⁵⁴

Taberî tefsirinde, önce kelimenin kendi anlamı üzerinde durur. Ona göre âyet, Hristiyanların Allah'ın babasız yaratma konusundaki tereddütleri nedeniyle bu kişilere, kâinatı ve içindekileri benzersiz ve örneksiz bir şekilde yaratan Allah, İsa'yı da daha önce örneğini görmediğiniz şekilde yaratmıştır, şeklinde ihbarda

²⁵³ Bakara 2/117.

²⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/399.

bulunmaktadır. Bu şekilde ayetin siyâkı ile anlam ilişkisini ortaya koyar.²⁵⁵ Bu izah İbn Kesîr'in, tefsirindeki tercihlerinin çoğunda gözlemlenmektedir.

İbn Kesîr, Taberî'nin bazı tercihlerini sadece naklederken bazılarını tenkit eder ve bazılarını ise tahsîn eder. Buradaki tahsînin, Taberî'nin âyetler arasındaki münasebet, siyâk ve sibâkla ilgili kurduğu ilgi ve bu ilgiden çıkarılan mesaj olduğu düşünülebilir. İbn Kesîr'in, bu görüşü başka âyetlerle te'yid ettiği de gözden kaçırılmamalıdır. Yine İbn Kesîr'in âyetten çıkarılması gereken mesaja vurgu yapma isteği, bu âyette de kendini gösterir. İbn Kesîr ve Taberî, aynı sonuca ulaşmış olsa bile İbn Kesîr'in, âyeti izah sadedinde başvurduğu ilk me'haz, diğer âyetlerin bu manaya işareti, Taberî'nin ise bu âyette olduğu gibi kelime anlamı üzerinden yaptığı izahlardır. Bu durum, burada aynı izahta birleşse bile diğer bazı örneklerimizde görüldüğü gibi başka âyetlerin izahında farklı tercihlere sebep olmaktadır.

Taberî Tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, İbn Kesîr'in buradaki takdirini zikrettikten sonra, Bakara 2/114. âyetin izahında yaptığı itirazın, yersiz olduğunu ifade eder. Şâkir'e göre diğer âyetteki tefsiri, çok daha güzel ve doğrudur. Yine İnsanların, Taberî'nin idrâkini ve anlayışını anlamak konusundaki bilgilerinin az olduğunu söyleyerek, üstü kapalı İbn Kesîr'i eleştirir.²⁵⁶ Oysa dikkat edildiğinde, iki âyetteki makamın ve değerlendirmenin çok farklı olduğu açıkça görülmektedir. Yine bir müfessirin bazı tercihlerinin eleştirilip bazısının kabul ve tahsîn edilmesi, bir çifte standart göstergesi değil aksine hakkın hatırını önceleme ve taassuptan uzak olma ilkesinin bir sonucu olarak görülmesi, daha doğru bir yaklaşım olmalıdır.

İbn Kesîr'in, tarihî açıdan değerlendirerek mantıksız bulduğu diğer görüş,

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

“Mûsâ'dan sonra İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine, Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım

²⁵⁵ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/541.

²⁵⁶ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/541.

dediklerinde o, *Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağınızdan korkarım, cevabını verdi. Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız? dediler. Üzerlerine savaş farz kılınınca da, içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir.*²⁵⁷ âyetinde geçen peygamberin kim olduğu ile ilgili rivayettir. İsrâiloğulları, bu peygamberden kendilerine bir komutan tayin edip onun emrine girerek Allah yolunda savaşmayı taahhüt etmişlerdir. İbn Kesir Katâde'den, bu kişinin, Yûşa bin Nûn olduğunu nakleder. Sonra da Taberî'nin, bu peygamberin, (İbrahim'in oğlu, İshâk'ın oğlu), Yâkub oğlu Yusuf oğlu Efrâim (Efrâsim) oğlu Nûn oğlu Yûşa'dır, şeklindeki izahına karşı çıkar. İbn Kesîr, buna delil olarak, bu olayın Mûsa'dan (a.s.), uzun bir müddet sonra olduğunu ki; bu olay, Dâvûd (a.s.) döneminde gerçekleşmiştir. Bu durum, kıssada açık şekilde belirtilmektedir. Oysa Mûsa (a.s.) ile Dâvûd (a.s.) arasında bin seneyi aşkın bir zaman bulunmaktadır.²⁵⁸ Nitekim İbn Kesîr'in, *el-Bidaye ve'n-nihaye* eserinde, her iki peygamber için verdiği soy ağacına göre Dâvûd (a.s.) on üçüncü batında İbrahim (a.s.) ile birleşirken Mûsa (a.s.) yedinci batında İbrahim (a.s.) ile birleşir.²⁵⁹ Bu, aralarında en az altı batın olduğu anlamına gelir ki, bu da yaklaşık beşyüz yıl eder. Yukarıda Taberî'nin naklettiği haberde behsedilen kişi ise İbrahim (a.s.) ile altıncı batında birleşmektedir. Bu dönem yaklaşık Mûsa (a.s.) yaşadığı dönemdir. Nitekim Yûşa bin Nûn, Mûsa'dan (a.s.) sonra peygamber olarak gönderilmiştir.²⁶⁰

Taberî bu haberi, Katâde'den nakleder. Ona göre bu kişi, Yûşa bin Nûn'dur. Yine bu kişi, Mâide 5/23. âyetinde bahsedilen iki kişiden biridir.²⁶¹ Burada İbn Kesîr, mantikî ve tarihî gerçekliklere aykırı olduğu gerekçesi ile Taberî'nin tercihinin karşı çıkmaktadır. Taberî'nin tarihçi olmasına rağmen böyle bir bilgiyi atlamış olması ise ilgi çekicidir.

Bir başka âyetin izahında İbn Kesîr, Taberî'nin açıklamalarının bir bölümünü kabul ederken diğer kısmını doğru bulmaz.

²⁵⁷ Bakara 2/246.

²⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/664.

²⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, 2/31.

²⁶⁰ Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Türas, 1967), 1/435.

²⁶¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 5/293.

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
“Onlara, Şayet Allah katında, âhiret yurdu diğer insanlara değil de yalnız size ait ise ve bu iddianızda doğruysanız haydi ölümü isteyin bakalım! De.”²⁶² âyetinin tefsirinde İbn Kesîr, aynı âyetle ilgili Taberî’nin yaptığı açıklamanın bir bölümünü kabul ederken diğer bir bölümünü ise kabul etmez. Âyet, bu meydan okuma ile Yahûdiler ve bu toplumun önde gelenlerinin fikirlerini, tıpkı Hristiyanlar ile yaptığı mübâhelede olduğu gibi âdil bir çözümle çürüterek alçaltmıştır. Bu bölüm, İbn Kesîr’in doğru bulduğu yorumdur. Taberî, izahının devamında onların, ölümü talep etmekten uzak durduklarını çünkü sâlih ve doğru kişiler olmadıklarını bildiklerini, bu nedenle ölümü istemediklerini ifade eder.²⁶³ İbn Kesîr, bu izahın doğru olmadığını, böyle bir te’vîl için delil bulunmadığını ayrıca sâlih ve sâdik kişi olmanın, ölümü arzulamamayı gerektiren bir durum olmadığını, bu iki durum arasında bir ilgi bulunmadığını, bazen sâlih insanların da daha fazla hayrât kazanmak için ölümü istemeyebileceklerini söyleyerek yine açıklamayı mantık ölçütlerine göre çelişkili bulur. Bu görüşünü de sahih rivâyetlerle delillendirmeyi, ihmal etmez.²⁶⁴ Örneğin, خَيْرُكُمْ مَنْ طَالَ عَمْرُهُ وَحَسُنَ عَمَلُهُ hadisini, bu amaçla zikreder. Yine sahih rivâyetlerde Peygamber (s.a.s.), ölümü temenni etmeyi yasaklamıştır.

Görüldüğü üzere İbn Kesîr, daha sonra aleyhte kullanılabilecek olan yanlış bir yoruma karşı çıkmakta ve sahih rivâyetlerle tercihlerini ortaya koymaktadır. İbn Kesîr’e göre onlar, ahirette başlarına gelecek hüsrânı bildikleri için ölümü temenni etmemekte ve dünya hayatını çok önemsemektedirler. Çünkü “dünya, kâfir için cennet, mümin için ise hapisane” hükmündedir. Yani onların ölümü istememeleri salih kişi olmamalarının delili değil dünyaya olan bağlılıklarının ve âhiretteki cezayı geciktirmek istemelerinin delilidir. Yine bu durum, aslında Yûsuf (a.s.) kıssasında yer alan âyetle de çelişmektedir. Yûsuf Sûresi 101. âyette;

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ

“Ey Rabbim! Mülkten bana (nasibimi) verdin ve bana (rüyada görülen) olayların yorumunu da öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Sen dünyada da ahirette de

²⁶² Bakara 2/94.

²⁶³ Taberî, Camiü'l-beyan, 2/361.

²⁶⁴ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/333.

benim sahibimsin. Beni müslüman olarak öldür ve beni sâlihler arasına kat”²⁶⁵
Yûsuf’un (a.s.), ölümü temenni ettiği görülmektedir.

2.2.2. İslam’ın Temel Ölçüleri İle Karşılaştırması

İbn Kesîr’in, Taberî tercihleri ile ilgili değerlendirmelerinden bir bölümü, bu tercihlerin İbn Kesîr tarafından, İslam’ın esasları ile çeliştiği gerekçesi ile dir. وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ “Onlar, Süleyman’ın hükümlerliği hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma! demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayan değil zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselelerdir.”²⁶⁶ âyetinin açıklamasında İbn Kesîr, وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ âyeti ile ilgili Taberî rivâyetlerini naklettikten sonra Taberî’nin buradaki مَا harfinin, ismi mevsul الَّذِي manasında olduğunu tercih ettiğini aktarır. Buna göre Hârût ve Mârût, Allah’ın arza indirdiği iki melektir. Onlar, peygamberler aracılığıyla sihrin, yasaklanan bir davranış olduğunu açıklamışlardır. Sonra kulları denemek ve imtihan için sihri öğretmişlerdir. Hârût ve Mârût, bu öğretme ile ilgili Allah’a itaat etmiştir. Çünkü kendilerine emredilen, bu idi. İbn Kesir, bunun çok garip bir tercih olduğunu söyler.²⁶⁷ Râcihi “Allah’ın, insanlara sihir öğretmek için izin vermesinin, Allah’a isnadı uygun değildir” diyerek, buradaki garipliğin, bu husus olduğuna işaret eder.²⁶⁸ Taberî tefsirinde, Allah’ın sihir indirmesinin ve meleklerin bunu insanlara öğretmesinin câiz olup olmadığını sorusunu sorar. Yine kendisi, bu çelişki ile ilgili özetle, sihrin indirilmesinde ya da öğrenilmesinde bir

²⁶⁵ Yûsuf 12/101.

²⁶⁶ Bakara 2/102.

²⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/352.

²⁶⁸ Râcihi, *Şerhu Tefsiri İbni Kesir* (Pdf: Şâmile, 2020), 284.

günah olmadığını, sihri yapıp insanlara zarar vermenin yasaklandığını, söyler. Âyette bu günahın yapılması zaten yasaklanmıştır. Taberî'ye göre tıpkı içki, zina ve put yapmak vb. günahları bilmek suç olmadığı gibi sihrin bilinmesi de suç değil, bunları işlemek suçtur. Nitekim Allah da bu fiili yasaklamıştır.²⁶⁹ Zira devamındaki حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُر cümlesi ve devamındaki cümleler, onlara sihrin öğretildiğini göstermektedir. Taberî muhakkiki, İbn Kesîr'in Taberî'nin tercihini hafife aldığını oysa onun, kelimelerin kim tarafından söylenildiği konusunda ve mananın gereği açısından çok dikkatli olduğunu, İbn Kesîr'in bu konuda Taberî'nin aklı ve anlayışıyla verdiği doğru manayı tam olarak kavrayamadığını, ifade eder.²⁷⁰

Ayrıca İbn Kesîr, İbn Hazm'ın Hârût ve Mârût'un cinlerden iki kabile olduğu görüşünün daha da garip olduğunu zikreder. İbn Kesîr'in bu konuyla ilgili مَا نِİN olumsuzluk edatı olup لَمْ anlamına geldiğini tercih ettiğini çıkartmak mümkündür. Buna göre Allah, iki meleğe sihir indirmemiştir. Nitekim İbn Ebû Hâtim tefsirinde, İbn Abbas'tan buradaki مَا نِİN, لَمْ anlamına geldiğini tercihini nakleder.²⁷¹

Bununla birlikte, Taberî muhakkiki Ahmed Şâkir, İbn Kesîr'in, Taberî'nin bu görüşünü reddetmesine rağmen kendisinin Taberî'nin bu tercihini reddetmediğini, inşafı bakıldığında onun sağlam delillere dayandığını yine âyetleri ele alışındaki incelikleri ve kelimelerdeki tedbirin görülebileceğini hatta bu hasletin, neredeyse başka hiçbir tefsirde bulunmadığını söyleyerek yine İbn Kesîr'i eleştirir.²⁷²

Bu âyetin izahında görüldüğü üzere iki müfessir arasındaki temel farklardan biri, Taberî'nin mananın ve lafızların delâletini öncelemesi, İbn Kesîr'in ise genel İslâmî ilkeleri öncelemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu âyette, meleklerin ismetini ve Allah'ın tenzih edilmesi hususunu öncelediği söylenebilir.

Yine bu konuyla alakalı bir başka örnek,

²⁶⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/422.

²⁷⁰ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/427.

²⁷¹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa Bâz, 1998), 1/188.

²⁷² Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/419.

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ “Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar.”²⁷³ âyetinde kastedilenlerin kimler olduğu ile ilgilidir. Taberî’nin, Âl-i İmrân 3/199, Kasas 28/52-54. âyetlerini ve Sahihayn’de mevcut olan Ebû Mûsâ hadîsini delil göstererek bunların ehl-i kitap oldukları konusundaki tercihini zikrettikten sonra İbn Kesîr, Taberî’nin delilinin, sadece âyetin münasebeti ile ilgili olduğunu belirtir. Bu tercihe göre sanki Allah (c.c.), önce mü’minleri ve kafirleri zikretmekte ve sonra inanmayanları, kâfir ve münâfık olarak, mü’minleri de Arap ve ehl-i kitap olarak ikiye ayırmaktadır. İbn Kesîr’e göre ise Mücâhid’in izah ettiği gibi el-Bakara Sûresi’nin ilk dört âyeti, Arap, Acem, ehl-i kitap, insan ve cin tüm mü’minleri kastetmektedir. Daha sonraki iki âyet kâfirlerle ilgili ve on üç ayet de münâfıklarla ilgilidir. Mü’minleri tavsîf eden âyetlerde sayılan sıfatların hiçbirisi, birbirinden ayrılamaz ve birbirini gerektirir. Bunlardan her biri diğerinin şartıdır. Gayba iman, namaz, zekat ancak Peygamber’in (s.a.s.) getirdiği kitaba iman etmekle mümkündür. Zaten Allah, bu şekilde emretmektedir. Daha sonra İbn Kesîr, Nisâ 4/ 47, Nisâ 4/136, Ankebût 29/46, , Mâide 5/68. âyetlerini ve bu âyetler dışında pek çok âyeti bu görüşüne delil olarak gösterir. Allah (c.c.), âyette tüm mü’minlerden haber vermektedir. İbn Kesir, bu konuda ki pek çok âyet ve hadis ile iddiasını delillendirir. Yalnız ehl-i kitabın hem kendilerine gönderilen kitaba mufassal olarak hem de Kur’an’a mufassal olarak iman ederek iki ecir elde edeceklerini zikreder ki, ehl-i kitabın hususiyeti sadece budur. Diğerleri ise önceki kitaplara mücmel olarak iman ederler. Nitekim Ona göre إِذَا حَدَّثَكُمْ أَهْلَ الْكِتَابِ فَلَا تَصَدِّقُوهُمْ وَلَا تَكْذِبُوهُمْ، وَلَكِنْ قُولُوا: آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ hadisi, bu duruma işaret etmektedir.²⁷⁴

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, sadece âyetin münasebeti ile istidlâl etmenin yeterli olmadığını anlatmak istemektedir. Âyetin münasebetinden önce İslam’ın temel esasları ile karşılaştırma yaparak diğer âyet ve hadisleri zikretmesi, önemli bir husustur. İslam’ın temel esaslarından biri olan “imanda bütünlük” meselesi, âyeti doğru anlama konusunda, ona ışık tutmuş olmalıdır.

Taberî’nin bu konudaki görüşüne göre ise Allah (c.c.), önce mü’minleri Arap mü’minler ve ehl-i kitap olarak iki kısma ayırıp onların sıfatını zikrettikten

²⁷³ Bakara 2/4.

²⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Azîm*, 1/170.

sonra kâfirleri, kâfir ve münâfık olarak, iki kısma ayırıp onların sıfatını zikretmekte ve onlara terettüp eden ceza ve mükâfatı bildirmektedir. Zemmedilmesi gerekenleri zemmederken, övülmesi gerekenleri övmektedir. Buna göre الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ Arap mü'minlerden, الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ehl-i kitap mü'minlerden bahsedilmektedir.²⁷⁵ Görüldüğü gibi İbn Kesîr, âyetin münasebetinden önce yine diğer âyetler ve temel İslam esasları ile istidlâl etmektedir.

Yukarıdaki âyetteki izaha paralel olarak, أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*“Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır.”*²⁷⁶ âyetinde İbn Kesîr, Taberî'nin, bir önceki âyette yaptığı tercihe binaen burada Arap Müslümanlar ve ehl-i kitaptan olan mü'minleri birleştirdiği ve onların hidâyet ve felah üzere oldukları izahını da yanlış bularak burada tüm mü'minlerin kastedildiğini söyler. Bu izah aslında Taberî'nin bir önceki âyetle ilgili açıklamasının da isabetli olmadığını göstermektedir. Zira “felah ve hidâyet üzere olanlar”, yalnız Arap mü'minler ve ehl-i kitap değil, tüm mü'minlerdir. Nitekim Mücâhid, Rabî' bin Enes, Katâde, Ebü'l-Âliye'den gelen izahlar, bunu desteklemektedir.²⁷⁷

Taberî bu âyette, önceki âyetlerde övülen iki kısım mü'min gurubun kastedildiğini, her iki sınıfı yapılan senanın eşit olduğunu bu nedenle bir kısmına verdiği mükâfatı diğerine vermemenin adaletine layık olmayacağını zira yapılan övgünün, verilecek mükâfâtın da bir parçası olduğunu ifade eder.²⁷⁸

Bu konuda dikkat çeken diğer bir örnek,

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ *“Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”*²⁷⁹ âyetinin izahında görülmektedir. İbn Kesîr, âyetin izahı ile ilgili Taberî ve diğer bazı müfessirlerin görüşünü aktarır. Buna

²⁷⁵ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/241.

²⁷⁶ Bakara 2/5.

²⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/173.

²⁷⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/249.

²⁷⁹ Bakara 2/115.

göre *وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا* âyetinde olduğu gibi yukarıdaki âyette de Allah'ın her yerde olduğunun vurgulanmakta ve mü'minlerin kible ile ilgili âyet gelmeden önce istedikleri yöne yönelebilecekleri anlatılmaktadır. Daha sonra bu âyet, kible âyeti ile nesh edilmiştir. İbn Kesir, bu açıklamayı yeterli bulmaz. Zira ona göre buradaki izahta ne kastedildiği açık değildir. İbn Kesir, "Allah, hiç bir yerden hâli değildir, cümlesi ile eğer kastedilen Allah'ın ilmi ise bu doğrudur, kastedilen zâtı ise bu doğru değildir. Zira Allah, yarattığı herhangi bir şeyle sınırlandırılmaz" diyerek, âyetin Kur'an'ın esâsâtına uygun olarak yorumlanmasını gözetir.²⁸⁰ Taberî'yi tanımasına ve îtikat noktasındaki tercihlerini bilmesine rağmen böyle bir izah yapması ilgi çekicidir. İbn Kesir, böyle hassas bir konuda yanlış anlamalara fırsat vermemek için böyle bir yolu tercih etmiş olabilir. Taberî muhakkiki, bu noktaya dikkat çekerek "İbn Kesir'in söylediklerinin, Taberî'nin de îtikadî düşüncesi olduğunu, bu düşüncesini Mücâdile Sûresi 7. âyetin tefsirinde ifade ettiğini, bu konuda şüpheyi mahal olmadığını, nitekim onun, ehl-i hak imamlarından biri olduğunu, sözlerinin açık olup bazı hevesine uyanların açık olan manaları, insanların başka türlü anlamasına meydan verdiklerini" söyleyerek, üstü kapalı İbn Kesir'i eleştirir.²⁸¹ Gerçekten de Taberî, Mücâdile 58/7. âyetinde *هُوَ رَبُّهُمْ* "yani Allah, (c.c.) arşta olup onları, ilmiyle müşahede etmekte.r" diyerek, izah eder. *هُوَ مَعَهُمْ* cümlesini, Dahhâk'tan nakille, O (c.c.), arşın üzerinde, ilmi ise onlarla beraberdir, şeklinde açıklar.²⁸² Aynı âyetin izahında İbn Kesir, Allah (c.c.), işitmesi, görmesi, ilmi ve iradesi gibi sıfatları ile onlarla beraberdir şeklinde açıklar ve bu kelimeleri herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermeyecek şekilde defalarca vurgular.²⁸³ Bize göre İbn Kesir, kendisinin gösterdiği bu hassasiyeti, Taberî'den de beklemekte ve bu nedenle bu tashîhi yapma zorunluluğunu hissetmektedir. Sonuç bölümünde de zikrettiğimiz gibi İbn Kesir'in bu tashîhi, Taberî ile ilgili değil kendi döneminin sosyal ve dînî ortamı ile ilgili olmalıdır.

Diğer bir örnek, İbn Kesir'in imanda bütünlük meselesi konusunda

²⁸⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/391.

²⁸¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/528.

²⁸² Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/237

²⁸³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kurani'l-Azim*, 8/42.

وَأْمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ

“Elinizdekini (Tevrat) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an) iman edin; sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerimi az bir karşılığa satmayın. Yalnız benden korkun.”²⁸⁴ âyetinin tefsirinde göze çarpar. İbn Kesîr, âyette yer alan, به deki zamirin, Hz. Peygamber'e (s.a.s.), râci olduğu görüşü naklettikten sonra bu konuda Taberî'nin, zamirin Kur'an'a râci olduğu şeklindeki görüşünü aktarır. İbn Kesîr daha sonra “her iki görüş te doğrudur çünkü bu iki durum birbirini zorunlu kılar; Kur'an'ı inkar etmek, peygamberi inkar etmektir, peygamberi inkar da, Kur'an'ı inkar etmek demektir.” diyerek, iki görüşü birleştirir.²⁸⁵

Taberî, tefsirinde, بِمَا أُنزِلَتْ de kastedilenin Kur'an olduğunu buna binaen burada da Kur'an'ın kastedildiğini, Kur'an'ı tasdik etmenin, Tevrat'takilerden bir kısmını da tasdik anlamına geleceğini zira Kur'an'ın “musaddık” olduğunu zikreder. Kur'an'da yer alan bilgiler, Muhammed'e (s.a.s.) iman ve ittibayı emretmektedir. Zira benzer emir ve bilgiler, Tevrat ve İncil'de de bulunmaktadır. buna göre aslında Kur'an'a iman, Tevrat ve İncil'deki Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ilgili emirlere de iman ve itaat anlamına gelir.

Taberî, به deki zamirin izahında, Allah (c.c.) bu kelimenin başında “musaddık olarak indirilene iman edin, buyuruyor. Dolayısıyla indirilen Kur'an olduğuna ve Hz. Muhammed (s.a.s.) olmadığına göre zamirin Kur'an'a râci olduğu açıktır.” diyerek, tercihini ortaya koyar. Zira Peygamber (s.a.s.) indirilen bir kitap değil gönderilen bir elçidir. Burada “indirilene iman edin” denilmesi, bu durumu açıklamaktadır. Burada, öncesinde iman edilmesi istenilen şeyin, inkar edilmesi nehyedilmektedir. Nitekim âyetin evvelinde zâhir olarak zikredilmeyen Peygamber'in (s.a.s.) daha sonra Ona âid bir zamir ile ifade edilmesi de dil açısından mümkün değildir.²⁸⁶ Taberî tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, İbn Kesîr'in yaptığı itiraza değinerek iki tercihinde mümkün olduğunu çünkü bu iki tercihin birbirini istilzam ettiğini, itirazın yersiz olduğunu zira her ne kadar iki tercih doğru olsa da Taberî'nin burada • zamiri ile ilgili lafzın delâletini tahdîd ettiğini ve âyetin zâhirinin manasını ortaya koyduğunu zikreder. Dinî, aklî ve hükmi açıdan iki görüş doğru olsa da mananın tam olarak kastını ortaya

²⁸⁴ Bakara 2/41.

²⁸⁵ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/243.

²⁸⁶ Taberî, Camiü'l-beyan, 1/568.

koyduğunu vurgulayarak Arap dilinde çok dikkatli olanların, bu durumu tam olarak görebileceğini ifade eder.²⁸⁷ Görüldüğü üzere biraz dikkat edilirse Taberî de her ne kadar burada zamirin, “Kur’an’a” râci olduğu konusunda ısrarcı olsa da sonuç olarak aynı görüşte olduğu ortaya çıkacaktır. Buna rağmen İbn Kesîr’in, Taberî tercihi ile ilgili tashîhi, zannımızca yine yapılan izahı netleştirme ve vurgulama amacı taşımaktadır. İbn Kesîr’in yaptığı tashihlerin çoğunu bu şekilde açıklamak daha doğru olacaktır. Yoksa Taberî tefsiri muhakkiklerinin söyledikleri gibi İbn Kesîr’in Arap dilinde bilgisiz ya da anlayış açısından zayıf olduğunu söylemek, herhalde doğru olmamalıdır.

Görüldüğü gibi İbn Kesîr’in âyetin manasını mümkün oldukça tevsî etme metodu ve İslam’ın temel esaslarından olan “imanda bütünlük” kuralına göre yaptığı tercihi, burada da göze çarpmaktadır. Taberî ise aynı âyeti, zahirî delâleti gözeterek, tefsir etmektedir.

2.2.3. Âyetin Siyâkı İle İlgili Tercihleri Değerlendirmesi

İbn Kesîr’in, Taberî tercihlerini değerlendirirken ön plana çıkan hususlardan biri de âyetin siyâkı ile ilgili tahlilleridir. *“إِنَّ هَذَا كِتَابٌ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”* *“İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günden güne sakınanlar için bir rehberdir.”*²⁸⁸ Bu konuda ilk örneğimiz mezkûr âyetteki *الكتاب* kelimesinin tefsirinde kendini gösterir. İbn Kesîr, burada kastedilenin, Kur’an olduğunu söyledikten sonra Taberî ve diğerlerinin naklettiği rivâyetlerde görüldüğü gibi bu kelime ile Tevrat ve İncil’e işaret edildiği görüşünde olanların bulunduğunu ifade ederek bu yorumun, çok alâkasız ve gerçekten çok uzak olduğunu, bu söylemin hiçbir bilgiye sahip olmayanların zorlama görüşü olduğunu ifade eder.²⁸⁹ İbn Kesîr meselenin çok açık olduğunu düşündüğünden olsa gerek bu konuda âyetin münasebeti dışında, kendisi de hiçbir delil zikretmez.

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, bazen de bir vecize ile meselenin geçersizliğini ifade ederek âyetin münasebetini, önemli bir tercih sebebi yapar. Taberî’nin “bazılarından” diyerek, naklettiği rivâyet için Taberî kendisi de *ذلك الكتاب* tâbirinin, hiçbir şekilde Tevrat ve İncil olarak te’vîlinin mümkün olmadığını zira bu

²⁸⁷ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 1/568.

²⁸⁸ Bakara 2/2.

²⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/162.

durumda, gâib olanın, sahih olandan haber vermesi şeklinde bir durum ortaya çıkacağını, ifade eder.²⁹⁰

Burada İbn Kesîr, nakledilen görüşü, herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın reddederken Taberî ise âyetin siyâkından yola çıkarak geçersizliğini ortaya koyuyor. Şu halde Taberî, yanlış olduğunu belirttiği bu tercihleri, niçin nakletmektedir. Bu durum herhalde Taberî'nin tefsir yazma amacı ile ilgilidir. Zira o, tefsir yazarken âyetlerin izahı ile ilgili bütün rivâyet ve tercihleri aktarmayı amaçlamıştı. Rivâyetlerin senetlerini belirterek zayıf olanların zaten bir şekilde ayıklanabileceğine itimat etmekte idi. Belki de amacı, zayıf bile olsa bu rivâyetlerin doğru olabileceği ihtimali ve bu vesile ile me'sur bir mananın kaybolmamasıydı. Bu açıdan bakıldığında bu usûlün yanlış olduğunu söylemek, çokta mümkün görülmemektedir.

Konuyla alakalı diğer bir örnek,

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Hani rabbın meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti. Onlar, biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim, buyurdu”²⁹¹ âyetinin izahındadır. İbn Kesîr, Allah’ın, meleklere “ben halife yaratacağım” diye haber verdiğini, Taberî’nin konuyla ilgili yer verdiği rivâyetler arasında, Katâde ve Hasan el-Basrî’den yaptığı rivâyetin, daha güzel ve doğru bulunduğunu ifade eder. Süddî’nin, burada Allah’ın (c.c.) insanların yaratılması ile ilgili meleklerle istişare ettiği tercihinin ise isabetli bulmaz. İbn Kesir’e göre, eğer “haber verme “anlamı olmazsa mana uygun düşmez.”²⁹² Râcihî, istişâre eden kişinin, konunun hikmetlerinden birini bilmemesi gerektiğini oysa Allah’ın sonsuz ilmi ile her şeyi bildiğini, bu nedenle

²⁹⁰ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/228.

²⁹¹ Bakara 2/30.

²⁹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/217.

böyle bir mananın uygun düşmeyeceğini söyleyerek, İbn Kesîr'in çekincesini açıklar.²⁹³

İbn Kesîr'in burada, Taberî'nin tercihini uygun bulması, âyetin siyâkının “ihbar” manasına uygun oluşundan ya da Allah’a (c.c.), herhangi bir konu ile ilgili “istişâre etme” isnadının uygun olmayacağından, olabilir. Bununla birlikte istişârenin, Kur’an’ın irşad metodu olarak bu suretle ders verildiği şeklinde düşünülürse Süddî’nin tercihinin de göz ardı edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Nitekim Necm Suresi 53/3-4. âyetlerinde vahy ile hareket ettiği beyan edilen Peygamber’in (s.a.s.) Âl-i İmrân 3/159. âyetinde, istişâre ile emredilmesi, Süddî’nin görüşünü desteklemektedir.

Görüldüğü gibi Taberî, kendi tercihine uygun olmayan farklı tercihleri zikrederek, farklı bakış açıları ile doğru olabilecek muhtemel manaların kaybolmaması açısından büyük bir hizmette bulunmuştur. İbn Kesîr'in ise bu noktada temel amacı, kendi delil, anlayış ve usûlüne göre âyetten murâd olan en doğru olan manayı ortaya koymak ve diğer tercihlerin zayıflığını göstermek olduğu söylenebilir. Bu, iki müfessir arasında önemli bir bakış açısı farklılığı olarak, karşımıza çıkmaktadır.

Âyetin siyâk ve sibâkını dikkate alarak yapılan değerlendirmelerden biri de

فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا يَدِيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ

“Biz bunu, hem çağdaşlarına hem de sonradan gelenlere ibret veren bir ceza, müttakiler için de bir öğüt kıldık.”²⁹⁴ âyetindeki ها zamiriyle kastedilenin ne olduğu ile ilgilidir. İbn Kesîr önce Taberî’den gelen nakilleri zikreder. Buna göre burada kastedilenin, maymun, balık, belde ya da cezaya hamledilmesi, mümkündür. Taberî, herhangi bir tercih zikretmemekle beraber İbn Kesîr, yine âyetin siyâk ve sibâkından bu zamirle kastedilenin “belde” yani “belde halkı” olduğu görüşündedir.

İbn Kesîr, buna göre anlamın, “Allah, o beldeyi,..... kıldı” şeklinde olduğunu, zikreder. Zira ona göre Allah, cumartesi yasağını ihlalleri sebebiyle onları, yani belde halkını cezalandırmıştır. Bu şekilde onları ibret kılmıştır. Yine

²⁹³ Râcihi, Şerhu Tefsiri İbni Kesir (Pdf: Şâmile, 2020), 159.

²⁹⁴ Bakara 2/66.

bu durum, ²⁹⁵ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى Allah'ın (c.c.), firavundan bahsine benzemektedir. İbn Kesir bu âyete kıyas ederek, âyetin siyâkını belirler. Yine siyâkı belirleyen, لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيَّهَا وَمَا خَلَفَهَا beldenin (halkının) çağdaşları ve sonradan gelenler şeklindeki âyetin devamıdır. İbn Kesîr diğer âyetleri, bu âyetin siyâkını belirlemede kullanır. Yine İbn Abbas'ın da bu âyetteki tercihinin, “ibret kılınanın” belde ve içinde yaşayanlar şeklinde olması, bu tercihi kuvvetlendirmektedir.²⁹⁶

Burada olduğu gibi İbni Kesîr, Taberî'nin nakilleri arasından tercihinin zikrederken âyetin siyâk ve sibâkını ve yine bu konudaki diğer âyetleri ve rivâyetleri delil olarak göstermektedir. İbn Kesîr, burada olduğu gibi âyetlerin siyâkını belirlemede de yine diğer âyetleri kullanır. Taberî'nin bu konuda görüş belirtmemesi ve tavakkufu ise iki şekilde açıklanabilir. Birincisi, görüşlerin hepsinin mümkün olduğunu tercih etmiş olabilir. Fakat diğer âyetlerde aynı durum söz konusu olduğunda, bu görüşü açıkça ortaya koymaktadır. Ya da buradaki bütün tercihlere olan şüphesini göstermektedir. Âyetin zâhir delâleti, bütün tercihler için mümkün olmasına rağmen Taberî, ne ta'mîm eder ne de tercih yapar. Bu da diğer âyetler için ortaya koyduğu usûlle uyumlu görünmemektedir.

İbn Kesîr, siyakla ilgili değerlendirmelerinde diğer âyetler gözetilerek yapılan te'villeri tercih etmektedir. Örneğin,

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ

“Andolsun biz Mûsâ'ya kitabı verdik. Ondan sonra da ardarda peygamberler gönderdik. Meryem Oğlu Îsâ'ya da açık kanıtlar verdik ve onu Rûhulkudüs ile destekledik. Ama ne zaman size bir peygamber nefislerinizin hoşlanmadığı bir şey getirdiyse büyüklendiniz, kimini yalanladınız, kimini de öldürdünüz, doğru değil mi?”²⁹⁷ âyetinin izahında İbn Kesîr, Taberî'den ve diğer müfessirlerden, “ruhu'l-kudüs'ün” ne olduğu ile ilgili pek çok rivâyeti nakleder. Sonra Taberî'nin, burada kastedileni “Cebrâil” olarak açıkladığını ve bunu da

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

²⁹⁵ Nâziât 79/25.

²⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/291.

²⁹⁷ Bakara 2/87.

âyeti ile desteklediğini aktarır. Zira Taberî'ye göre eğer burada kastedilen İncil olsaydı o halde İncil aynı âyette, aynı anlamla iki kere söylenmiş olurdu ki, Allah (c.c.), hiçbir anlamı olmadan tekrar etmekten münezzehtir. Her ne kadar mukaddes kitaplar da ölmüş kalpleri ihya eden ve Allah'tan gelen vahiy (ruh) olsa da burada bahsedilen, kutsal kitap değildir. İbn Kesîr, âyetin siyâkına bakıldığında *أَفْكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ* cümlesinin ışığında, doğrusunun bu olduğunu ifade eder.²⁹⁸ *نزل به الروح الأمين* على قلبك لتكون من المنذرين* بلسان عربي مبين*²⁹⁹ âyetlerini siyâkın sıhhatini ortaya koymak için kullanır. Buhârî'de yer alan ve Hz. Âişe'den (r.a.) rivâyet edilen merfû hadis ile de tercihini delillendirir.²⁹⁹

Taberî, tek bir kelimenin, ek bir mana ifade etmeksizin tekrarının anlamda ihtilafa sebep olacağını Allah'ın (c.c.), hiçbir amaç gözetmeden bir kelimeyi tekrar etmekten münezzehtir olduğunu, ifade ettiikten sonra Cebrâîl'e, niçin “ruhu'l-kudüs” ismi verildiğine, tefsirinde yer verir. Buna göre Allah (c.c.), Cebrâîl'i herhangi bir doğma olayı ve doğuran olmadan kendi katından bir ruh ile yaratmıştır. “el-kuds” ise Onun temiz oluşu manasında, izâfe edilmiştir. Nitekim İsa'da (a.s.) anne ve babasız, Allah'ın katından bir ruh ile yaratıldığından, “ruh” ile tesmiye edilmiştir.³⁰⁰ Bununla birlikte Taberî, bütün melekler aynı şekilde, anne babasız ve doğmaksızın yaratılmış olmalarına rağmen niçin sadece Cebrâîl'e bu isim verildiğini, izah etmemektedir. Yine diğer melekler de temiz ve günahsızdırlar.

Görüldüğü gibi İbni Kesîr, farklı görüşler olduğunda âyetin siyâkını, önemli bir ölçü olarak kabul etmektedir. Yine bu görüşünü belirlerken diğer âyetler ve sahih hadislerle istişhad etmiştir. Bu örnekten onun, âyetle desteklenerek yapılan siyâk değerlendirmelerini öncelendiği anlaşılmaktadır.

Bu konuyla ilgili diğer ilginç bir örnek,

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَنْزِيلًا آيَةً كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

“Bilgiden yoksun olanlar, Allah bizimle konuşmalı veya bize bir mûcizeli işaret gelmeli değil miydi? dediler. Bunun gibi onlardan öncekiler de onların

²⁹⁸ Şuarâ 26/93-95

²⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/323.

³⁰⁰ Taberî, *Camiü 'l-beyan*, 2/322.

dediklerinin benzerini demişlerdi. Kalpleri hep birbirine benziyor! Biz, gerçeği kabul edenlere âyetleri açıkladık.”³⁰¹ âyetinin izahındadır. İbn Kesîr, Taberî’den, Mücâhid’in de tercihi olan görüşü nakleder. Buna göre burada لَا يَعْلَمُونَ ile kastedilenler, âyetin siyâkına uygun olarak, Hristiyanlardır. Taberî’ye göre âyet, ne Yahudileri ne de müşrikleri kastetmekte, doğrudan Hristiyanlar ve onların bâtil iftira ve iddialarını reddetmektedir. Ona göre âyet, Allah’a veled isnad eden Hristiyanların, Allah (c.c.) hakkındaki cehaletlerinden bahsetmektedir. Zira onlar, Allah’ın kendileri ile konuşmasını istemektedirler. Oysa Allah, ancak kendi sevdiği kimselerle konuşur ve ancak peygamberlere mucize verir. O, kendisine veled nisbet edenlerle konuşmaz ve onlara mucize vermez³⁰² Ona göre

لَا يَعْلَمُونَ cümlesi ile işte bu konulardaki bilgisizliklerine işaret edilmiş olmaktadır. Nitekim önceki âyetler, Hristiyanların bâtil iddialarından bahsetmektedir. Taberî, daha da ileri giderek diğer tercihler için hiçbir delilin bulunmadığını, kitabın zâhirinde bu görüşün doğruluğuna dair bir bürhan olmadığını, bu şekilde delilsiz yapılan tercihe, imkan olamayacağını ifade eder.³⁰³ İbn Kesîr ise فِي ذَلِكَ نَظَر diyerek, bu konudaki tereddüdünü gösterir.³⁰⁴ Taberî’nin

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ âyetinde herhangi bir sahih nakil olmadığı için “bilmeyenler” ile kastedilenin, kesin olarak tayin edilemeyeceği tercihiine rağmen bu âyette sadece âyetlerin siyâkına göre bu kişilerin Hristiyanlar olduğu tercihi ilgi çekicidir. Belki de bu nedenle İbn Kesîr, bu tercihi tereddütlü bulmuş olmalıdır. İbn Kesîr’in ise âyette ifade edilen, “bilmeyenler” kelimesinin umûmî olduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Kesîr, âyeti tamîm ederken konu ile ilgili pek çok âyeti, delil olarak sunar.³⁰⁵ O, âyetin anlamını tahdîd eden bir delil bulunmadıkça, manayı tamîm etmeyi tercih etmektedir. Bunu da diğer âyetlerle te’yîd etmektedir. Oysa Taberî’nin başka bir âyetin izahında belirttiği gibi, mana ile ilgili ihtilaflar, tahdîdin yapılmaması gereğine işaret etmektedir. Nitekim bu âyetin izahında farklı te’viller söz konusudur. Örneğin, İbn Abbas’a göre kastedilen Yahudiler, Katâde ve

³⁰¹ Bakara 2/118.

³⁰² Taberî, *Camiü’l-beyan*, 2/552.

³⁰³ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 2/552.

³⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/399.

³⁰⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/400.

Süddî'ye göre Arap müşriklerdir.³⁰⁶ Burada olduğu gibi Taberî ve İbn Kesîr arasındaki bir fark da zâhirî siyâkın delâleti konusundadır.

Başlığımıza örnek olacağını düşündüğümüz dikkat çekici bir örnek,

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرْنَا مَنَاسِكَكَ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
“Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar. Bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et. Şüphesiz tövbeleri kabul eden, merhameti bol olan yalnız sensin.” âyetinin izahında görülmektedir. İbn Kesîr, Taberî'nin, burada “ümmet” kavramıyla, Arap ya da Arap olmayan bütün toplumların kastedildiği zira Onun zürriyetinden Arap olmayan toplumların da geldiği, âyetin zâhirinde sadece Arapların kastedildiği ile ilgili bir delil olmadığı tercihin aktarır. Nitekim Taberî bu duruma, A'râf suresi 159. âyeti delil göstermektedir. Daha sonra İbn Kesir, bu tercihin, Süddî'nin tercihi olan, burada “Arapların” kastedilmiş olduğu iddiasına aykırı olmadığını zira âyette, Arapların tahsis edilmesinin diğerlerini dışarda bırakmış olmayacağını, burada âyetin siyâkının, Arapların kastedildiğine işaret ettiğini, belirtir. Nitekim 129. âyette ifade edilen, “Ey rabbimiz onların içinden bir elçi gönder, onlara ayetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları tezkiye etsin, Şüphesiz sen aziz ve hakimsin.” cümlesinde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kastedilmektedir. Peygamber (s.a.s.) ise Arapların içinden gönderilmiş bir elçidir. İbn Kesir bu tercihin, Cum'a Sûresi 62/2. Âyetiyle de delillendirir. Bununla birlikte bu hususun, Onun bütün ırklara gönderildiği gerçeğine aykırı olmadığını, ifade eder. Buna A'râf 6/158. âyetin ve diğer kesin delillerin ortaya koyduğunu vurgular.³⁰⁷

İbn Kesîr'e göre bir sonraki âyetle bu âyetin siyâkı, burada kastedilenin Araplar olduğu hususuna, işaret etmektedir. Bununla birlikte Taberî de âyette kastedilenin, Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu bilmekte olup bunu âyetin tefsirinde, hadislerle de delillendirmektedir. Taberî'nin bu âyette, Süddî'nin âyette geçen “ümmeten müslimeten” kelimesini Araplara tahsisine yaptığı itiraz, âyetin zâhirinde böyle bir tahdîd yapılmamış olmasından ve yine israiloğullarının da, İbrahim'in (a.s.) soyundan gelmiş olmasındandır. Buradan Taberî'nin âyetin zâhirî delâletini, diğer âyetle olan siyâkına öncelediği anlaşılabılır. İbn Kesîr ise âyetin

³⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkami'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 2/91.

³⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/442.

siyâkından burada Arapların da kastedilmiş olabileceğini ifade etmektedir. Oysa Taberî'nin bu hususa aykırı düşen bir izahı bulunmamaktadır. Doğrusu, buradaki itirazın sebebi çok açık anlaşılamamaktadır. Bununla birlikte sonraki âyetlerin siyâkı, âyetten genel bir anlam çıkarılması hususunu desteklemektedir. Aynı husus, “doğuda batıda Allah’ındır, nereye yönelirseniz Allah oradadır” âyetinin izahında da görülmektedir. İbn Kesîr bu âyette, Taberî'nin âyette geçen “Allah oradadır” cümlesini “Allah her yerdedir” şeklindeki izahına karşılık, “eğer kastedilen Allah’ın ilmi ise bu doğrudur, ilmi ile her yerdedir fakat kastedilen zâtı ise, zâtı mekandan münezzehtir” diyerek, düzeltme gereği hissetmiştir. Oysa başka âyetlerin izahında, Taberî'nin de aynı görüşte olduğu açıkça görülmektedir. İbn Kesîr, bu izahlarında önemli gördüğü bir hususu te’yid etmek veya vurgulamak için bu ekstra cümleleri söyleme gereği duymuş olmalıdır. İbn Kesîr burada Taberî'nin âyeti, Arap ırkına tahsis etmesi durumunda Hz. Peygamberin (s.a.s.) sadece bu topluma gönderildiği gibi bir anlam çıkmasından endişelendiği için böyle bir tercih yaptığını düşünmüş olmalıdır. Nitekim Taberî tefsiri muhakkiki, bu hususa dikkat çekerek İbn Kesîr'in itirazının, siyâka bakarak delil olamayacağını ve siyâkın bu görüşü desteklemediğini, âyetin siyâkının, tek bir âyetle değil takip eden diğer âyetlerle ortaya çıkacağını, buna göre herhangi bir tahsîsin mümkün olamayacağını söyler. Ona göre itirazların sebebi, Taberî tefsirini okurken âyet âyet ilerlemek ve parça parça okumaktır. Muhakkik, Taberî'nin, bu tercihi ile delilleri, konuyu uzatmamak için zikretmediğini kaydeder.³⁰⁸

Taberî, tefsinde “kitabın (âyetin metni) zâhirinin”, burada kastedilenlerin, Araplar olduğu görüşüne aykırı olduğunu, âyetin zâhirinde İbrahim’in (a.s.) kendi neslinden olan Allah dostlarına ve Ona itaat edenlere dua edildiğini, İbrahim’in (a.s.) neslinden bu duaya nâil olan Arap ve Arap olmayanlardan insanlar bulunduğunu, İbrahim’in (a.s.) neslinden bir kısmına dua edip diğerlerini ayırdığı görüşünün, zorlama olmaksızın kimse tarafından söylenemeyeceğini, ifade eder.³⁰⁹

İbni Kesîr'in zaman zaman yaptığı bu tashihler bir ilkeye vurgu yapmak amacı ile olmalıdır. Buna göre, âyetlerde Araplar kastedilmiş olsa da bu

³⁰⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 3/75.

³⁰⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 3/74.

durumdan, Kur'an'ın evrenselliğine aykırı bir sonuç çıkarılmamalıdır. İbn Kesîr'in, âyetlerin izahında genellikle tamîm etmeyi tercih ederken burada tahdîdi tercih etmesini ancak bu şekilde açıklayabiliriz.

Aynı sadedde değerlendirebileceğimiz bir başka âyette, iki müfessirin farklı delillerle aynı sonuca ulaştıklarını görmekteyiz.

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ
“İnkârcılara seslenenin durumu, bağırp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler.”³¹⁰ âyetinde İbn Kesîr, âyette verilen meselde kastedilenlerin, dalâlet ve cehâlet kuyusuna düşen müşrik ve kâfirler olduğunu söyler. Bu kişiler, tıpkı çobanların, güttüğü sürü hayvanlarına seslenmesine karşılık, onların hiçbir şey anlamamaları ve sadece sese kulak vermeleri meseli ile anlatılmaktadırlar. İbn Kesîr, âyette kastedilenlerin, müşriklerin dua ettikleri putlar olabileceği tercihinin ise reddeder. Zira putlar, kendilerine yapılan seslenişi ya da çağırışı zaten işitemezler. Yine onlar, âyetin devamında denildiği gibi صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ hakkı işitme konusunda sağır, hakkı söyleme konusunda dilsiz, gittikleri yolu anlama konusunda ise kördürler, anlayışsızdırlar ve akıl yürütememektedirler. Dolayısıyla burada putlar kastedilmiş olamaz. İbn Kesîr'e göre âyet, En'âm Sûresi 6/39. âyetinde وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ olduğu gibi kâfirlerin durumunu açıklamaktadır.³¹¹ Dolayısıyla İbn Kesîr, burada inkarcıların durumunun, bu meselle ifade edildiği görüşündedir.

Taberî de, verilen meselde putların kastedildiği görüşünü doğru bulmamakla birlikte onun delili, âyetlerin siyâkıdır. Ona göre bu âyetler, Yahudiler hakkında nâzil olmuştur. Yahudiler ise putlara tapmıyor ya da dua etmiyorlardı.

Görüldüğü gibi aynı sonuca ulaşmakla birlikte İbn Kesîr, âyetin manasındaki mantıksal bütünlüğü delil olarak kullanırken Taberî, âyetin geliş sebebini kullanmaktadır. Bununla beraber burada putların ya da putlara yapılan duanın kastedilmesi, tercihi de göz ardı edilmemelidir. Zira putlar, yapılan duaları

³¹⁰ Bakara 2/171.

³¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/480.

hiçbir şekilde duyup anlamamaktadırlar. Şu halde onlara yapılan duanın da hiçbir karşılığı olmayacaktır. Nitekim Mü'min Sûresi 50. âyette, onların içinde bulundukları bu çelişkili durum,

قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمُ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعُوا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ
şeklinde ifade edilmektedir.

Taberî, âyetin Yahudilerden bir grup için nâzil olduğunu ve onların kendilerine yapılan tebliğe karşı tutumlarının anlatıldığını ifade eder. Âyetin, Yahudiler için nâzil olduğunun delili olarak ise bu âyetin öncesindeki bütün âyetlerin, onlardan bahsettiği şeklinde açıklar.³¹² Bununla birlikte Taberî tefsiri muhakkikinin belirttiği gibi önceki âyetlerin çoğu, müşriklerden bahsetmektedir. Bu durum önemli bir çelişkiyi ortaya koymaktadır.³¹³

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, hem âyetin kendi içindeki siyâkını hem de diğer âyetlerdeki izahları delil olarak sunarak, kâfirlerin murâd edildiğini tercih ederken Taberî ise âyeti, nüzûl sebebi olarak belirttiği, Yahudilere hamleder.

Bu konuda bir başka örnek, haccın menâsiki ile ilgili olan

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهٍ أَدَّى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşınca kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin. Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir. Allah'ın buyruğuna saygılı olun ve bilin ki Allah'ın

³¹² Taberî, Camiü'l-beyan, 3/313.

³¹³ Taberî, Camiü'l-beyan, 3/314.

cezalandırması çok şiddetlidir.”³¹⁴ âyetinin izahıdır. İbn Kesîr, وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ âyetinin,

وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ cümlesine ma'tûf olduğunu yoksa Taberî'nin zannettiği gibi الْهَدْيُ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ cümlesine ma'tûf olmadığını söyler. Bu tercihi, Hudeybiye zamanında müşrikler tarafından kuşatılan Hz. Peygamberin, kurbanını harem dışında keserek tıraş olmasını ve ihramdan çıkmasını, delil olarak gösterir. Haccı tamamlama ve hareme ulaşma konusunda güvenliğin olduğu durumda ise kurban yerine varıncaya kadar tıraş olmak câiz değildir, diyerek tashîh eder.³¹⁵ Burada İbn Kesîr'in, sahih bir rivâyetle istidlâlde bulunduğunu görmekteyiz. Sahihayn'de yer alan bu rivâyete göre Hz. Hafsa, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) “ey Allah'ın elçisi, sen ihramdan çıkmadan insanların ihramdan çıkması ile ilgili görüşün nedir? Dediğinde, Peygamber (s.a.s.); ben saçımı topladım, kurbanımı seçtim, onu kesmeden önce ihramdan çıkmam” diyerek, cevap vermiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi kurban kesilmeden önce ihramdan çıkılması câiz değildir. Oysa Taberî'nin tam olarak açıklaması şu şekildedir “eğer kuşatılırsanız ve ihramdan çıkmak isterseniz kolayınıza gelen bir kurban göndermeniz gerekir. Kuşatıldığınızda ihramdan çıkmanız kurban (haccın şartlarını ve menasikini tamamlamadan önce kuşatıldığınız yerde ihramdan çıkmak için vâcib olan) yerine ulaşıncaya kadar helal olmaz. Bunun sebebi, muhrim kişinin, saçını tıraş etmesi ve ihramdan çıkmayı kendisine vâcib kılmasıdır. Böylece Allah (c.c.), tıraş olarak ihramdan çıkmayı, Allah'ın (c.c.), kendisine ibâhe ettiği kurban yerine ulaşıncaya kadar yasaklamıştır.

İbn Kesîr ise sünnetten delillere uygun olarak kuşatılma durumunda kurbanın kesilmesini yeterli bulur. Harem'e ulaşma ve güvenlik durumunda ise zaten kurbanlar yerine ulaşmadan ihramdan çıkmak uygun değildir.

Taberî tefsirinin muhakkiki, İbn Kesîr'in, Taberî'yi hatalı bulmasında tereddütler olduğunu söyler. Fakat bu tereddütlerin ne olduğu konusunda detaya girmekten kaçınır.³¹⁶ Bu nedenle, Taberî'nin tefsirindeki açıklamayı, aynen tercüme ettik.

³¹⁴ Bakara 2/196.

³¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/534.

³¹⁶ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 4/36.

Görüldüğü gibi burada İbn Kesîr, âyetteki cümlelerin birbirleri ile ilgisini kurma noktasında sünnetten delillere başvurarak, konuyu izah eder. Bu açıklama ile İbn Kesîr, Taberî'yi tashîh etme gereği duyar. Zira bu durum, haccın fikhî hükümleri ile ilgili farklı görüşlere kapı açmaktadır.

İbn Kesîr'in, âyetin siyâkına ve zâhirine göre tercihte bulunduğu bir örnek,

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

“İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, aşağılık maymunlar olun! Demiştik.”³¹⁷ âyetindeki كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ cümlesinin açıklamasındadır. İbn Kesîr, İbn Ebû Hâtim'in, Mücâhit'ten naklettiği, buradaki mesh olayının, gerçekten yaşanmadığını, burada kastedilenin, Cum'a Sûresi 62/5. كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا âyetindeki gibi bir darb-ı mesel olduğu şeklindeki görüşünü, başka bir tarikle Taberî'den nakleder. Sonra Taberî'nin naklettiği bu senedin, “ceyyit” olmakla birlikte mananın “garip” olduğunu söyler. Gerek bu âyetin gerekse diğer âyetlerin siyâkına göre ve âyetin zâhirindeki makama göre burada kastedilen, gerçek bir “mesh” olayı olduğunu belirtir. Bu tercihini de Mâide 5/60. âyeti ile delillendirir. Yine konuyla ilgili kendi tercihinin delil olacak pek çok müfessirden, örneğin; Katâde, Atâ el-Horasânî ve İbn Abbas'tan, pek çok rivâyeti zikreder.³¹⁸ Nitekim Taberî de buradaki meshin, bizzat gerçekleştiğini âyetin zâhirinin bunu gerektirdiğini söyler.³¹⁹

Burada göze çarpan durum, İbn Kesîr'in, Taberî'nin rivâyetindeki sened güvenilir olmasına rağmen âyetin siyâkını ve zâhirini ve cumhûrun bu konudaki görüşlerini ayrıca yine diğer âyetlerle yaptığı istidlâli öncelemesidir. İbn Kesîr, âyetin zâhirindeki makamın tesbitinde de siyâkı belirlemede olduğu gibi diğer âyetleri kullanır.

2.2.4. Âyetlerle Karşılaştırarak Yaptığı Değerlendirmeler

İbn Kesîr'in en belirgin ve öncelikli metodu, âyetleri yine başka âyetlerle izah etme şeklinde kendini göstermektedir. Burada ayrıca örneklendireceğimiz bu

³¹⁷ Bakara 2/65.

³¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/289.

³¹⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/173.

usûl, aslında onun hemen hemen bütün tercihlerinde ön plana çıkmaktadır. İster siyâkla ilgili olsun ister dil ve kıraatla veya rivâyet ve râvi ile bütün tahlillerinde bu temel metodu, bir sağlama metodu olarak kullandığına, şahitlik etmekteyiz.

Örneğin, *“Allah خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ”* onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.”³²⁰ cümlesinin tefsirinde İbn Kesîr, Taberî’nin, âyetin izahında naklettiği “bazılarına göre bu âyette onların Kur’an’ı dinlememelerine, tekebbür ve yüz çevirmelerine işaret edilmektedir” rivâyetini redderek burada Allah’ın, doğrudan onların işitme ve kalplerini hatmettiği tercihinin ortaya koyar. Zemahşerî’nin Taberî’ye, bu konuda âyeti beş farklı şekilde te’vîl ederek yaptığı reddiyesi ile övündüğünü oysa bunların yersiz ve hepsinin zayıf olduğunu, ifade eder. Ayrıca bu görüşün onun Mu’tezilî olmasının sonucu olduğunu söyleyerek, Taberî’yi haklı bulur. Zira onlar, Allah’ın, onların hakka ulaşmasını engellemesinin çirkin olduğu zannında olduklarını, ifade eder.³²¹ Zemahşerî, âyeti değerlendirirken “hatmetme fiilinin”, hakiki anlamda Allah için kullanılamayacağını, mecâzî anlamda ve istiâre yolu ile kullanıldığını, “hatmetme fiilinin” hakiki anlamda, şeytan ya da kâfir için kullanılabileceğini söyler.³²² İbn Kesîr ise kendi tercihinin *وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ* ve *فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ* ve diğer âyetlerle destekleyerek bu âyetlerin anlaşılması durumunda bu “hatmin”, hüsün ve adalet olduğunun anlaşılabilceğini söyler. İbn Kesîr, daha da ileri giderek, bu âyetleri ilmi ile anlayabilmiş olmaları durumunda bu söylediklerini söylemeyeceklerini ifade ederek, Zemahşerî’yi âyetleri anlamamakla itham eder. Buna göre bu “hatmin” sebebi, onların bâtılda olan ısrarları ve hakkı terk etmeleridir.³²³

Taberî’ye göre bu âyet, münkirlerin, “güç yetmeyen teklif” konusundaki sözlerine de cevap niteliğindedir. Çünkü Allah, kalplerin hatmedilmesi ile birlikte Onun emir ve yasakları ile ilgili sorumluluğun, onların üzerinden sâkıt olmayacağını, tam aksine terk ettikleri emir ve işledikleri haram işler sebebi ile ayrı ayrı azaba uğratılacaklarını, haber vermektedir.³²⁴ Taberî, Ebû Hureyre’den

³²⁰ Bakara 2/7.

³²¹ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1/174.

³²² Zemahşerî, el-Keşşaf an hakaiki gavamidi’t-tenzil (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1986), 1/57.

³²³ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1/174-175.

³²⁴ Taberî, Camiü’l-beyan, 1/262.

naklettiği merfû bir hadisle durumu izah eder. Buna göre kişi günah işler ve tövbe ederse kalbi temizlenir. Tam aksine günaha devam ederse kalbi tozlanır ve hakkı anlamaya ve kabule kapanır. Nitekim ³²⁵ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ âyeti de bu durumu ifade etmektedir.

Bu konuyla ilgili İbn Kesîr, Taberî'nin tercihini destekleyen âyetlerle Zemahşerî'ye cevap verir. O, “hatmin”, onların bâtıldaki ısrarlarının sonucu olup adalet olduğunu, Mu'tezîle'nin zannı gibi çirkin bir fiil olmadığı görüşündedir. Âyetin izahında İbn Kesîr'in, Ehl-i Sünnet akîdesi ışığında, meselelere baktığını ve diğer âyetlerle görüşünü desteklediğini anlamaktayız. Taberî, burada olduğu gibi zaman zaman âyet ve hadislerle âyetleri izah etse de bu usûl, İbn Kesîr'de olduğu kadar öncelikli, sık ve belirgin değildir. Bu âyette olduğu gibi o, çoğu zaman zâhirî mananın delâletine doğrudan işaret eden âyet ve hadislerle yer vermektedir. İbn Kesîr ise hemen bütün izahlarında, tefsir ettiği âyetle alakalı, konuyla doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilgili olan ve sebep-i vürûdu âyetin tefsiri olmamakla beraber âyeti izahta veri olabilecek hadisleri kullanmaktadır. Şu halde Taberî, neden âyetin tefsiri ile ilgili bütün rivâyetleri naklederken diğer âyetleri ve sebep-i vürûdu âyetin tefsiri olmayan hadisleri kullanma konusunda, İbn Kesîr gibi bir usûl tercih etmemiştir. Bu durumun temel sebebi, onun âyetleri izah sadedinde kurulan ilginin, ictehad kapsamına girdiği konusundaki tereddüdü olmalıdır. Taberî, daha çok me'sur manaları, âyetin zâhirî delâletini, sebep-i nüzûlü, zahiri siyâkı, gibi konuları öncelemekte buna mukabil diğer âyetleri ve sebep-i vürûdu, âyetin tefsiri olmayan hadisleri, te'yid için kullanmaktadır. Bu bakış açısı, iki müfessir arasındaki ayırt edici bir husus olarak, karşımıza çıkmaktadır.

Konu ile ilgili diğer bir örnek

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ
“Şimdi (ey müminler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi.”³²⁶ âyetinin izahında görülür. İbn Kesîr, Taberî'nin, İbn İshâk ve İbn Abbas'tan gelen rivâyetlerde

³²⁵ Mütaffîfîn 83/14.

³²⁶ Bakara 2/75.

zikredilen açıklamalara göre ve âyetin zâhiri siyâkına uygun olarak burada kastedilenin, Musa (a.s.) ile birlikte Tûr dağına gidip Allah'ın kelâmını dinleyen ve sonra İsrâiloğulları'na gelip yanlış şekilde ve saptırarak aktaranlar olduğu, tercihini nakleder. Sonra Süddî'den nakledilen ve burada kastedilenin, “Tevrat” olduğu görüşünü, daha kapsamlı olduğu için uygun bulur. Çünkü o, “Allah'ın kelâmını işittiler” cümlesinin, mutlaka bizzat dinlemek anlamına gelmesinin zorunlu olmadığını ifade ederek bu duruma, Tevbe 9/6. âyetini delil olarak gösterir. Ona göre *وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ* âyetinde kastedilen, “onlara tebliğ edilen” âyetlerdir. Yoksa doğrudan dinlemek anlamına, gelmemektedir. Yine Katâde'nin, *ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ* âyetinde kastedilenlerin, Yahudiler olduğu görüşü de bunu desteklemektedir.³²⁷ Taberî ise âyetin mesajının, Müslümanlara bir ikâz olduğunu yani “bizzat âyetleri kulakları ile işiten Yahudiler, hakka iman konusunda inat etmişlerken ve işittikleri o sözleri saptırmışken onların neslinden gelenlerin sizin verdiğiniz haberlere, bizzat görmeksizin ve işitmeksizin inanacaklarını mı sanıyorsunuz?” manasında olduğunu dolayısıyla burada kastedilenin, Musa (a.s.) ile beraber Allah'ın kelâmını bizzat işiten Yahudiler olduğu, görüşünü tercih eder. Ayrıca tahrifi yapanlar olduğu gibi yapmayanlar da vardır. O halde “Allah'ın kelâmını işitenler” sözü zikredilmezdi, diyerek görüşünü destekler.³²⁸

Burada İbn Kesîr'in, Taberî'nin tercihini, çok farklı delillerle reddettiğini görmekteyiz. Âyetin siyâkı ve zâhirî delâleti dışında, diğer âyetlerle kıyas etmek ve yine tabîinden müfessirlerin görüşlerine yer vermek, onun başvurduğu delillerdendir. Taberî ise âyetin siyâkını ve kendi tâbiri ile “tilâvetin zâhirini” göz önünde bulundurarak, tercihini yapmaktadır. Bu durum pek çok âyette kendisini göstermektedir. İbn Kesîr âyetin siyâkını, diğer âyetlerle ve sahih delillerle destekleyerek tercihini yapmakta, Taberî ise âyetin zâhirî siyâkını ve tilâvetini, incelemektedir.

Konuyla alakalı ilgi çekici bir örnek, İbn Kesîr'in diğer âyetlerle kıyas ederek izah ettiği *وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ* “*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun*

³²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/307.

³²⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/247.

eğenlerden başkasına ağır gelir.”³²⁹ âyetidir. İbn Kesîr, âyette geçen, هَا zamiri ile kastedilenin ne olduğu ile ilgili, Taberî’nin de tercihi olan burada kastedilenin “namaz” olduğu şeklindeki görüşü aktarır. Sonra zamirin, Kasas 28/80. âyetinde olduğu gibi ya da Fussilet/34-35. âyetlerinde olduğu gibi, öncesinde “sözün delâlet ettiği, tavsiye edilen tutum da” olabileceğini, zikreder.³³⁰ Buna göre âyetin anlamı, “sabır ve namazla yardım istemenin, sadece Allah’tan gerçekten korkanlara ağır gelmeyeceği” şeklinde anlaşılabilir.

Taberî ise tefsirinde buradaki هَا zamiri ile namaz kastedildiğini yoksa bazılarının zannettiği gibi “Hz. Peygamberin (s.a.s.) dâvetine icâbet” olmadığını zikreder. Taberî, kelâmdan anlaşılan zâhir mananın, kendisine delil olmayan bâtın bir anlama tercih edilemeyeceğini söyler.³³¹

Taberî muhakkiki, burada kastedilen “zâhir”in, Arapların sözden anladığı mana, bilinmemesinde özür bulunmayan helal ve haramlar, “bâtın”ın da zâhirden istinbât ve anlayışla âlimlerin anladığı açıklamalar olduğunu, ifade eder. Sonra Taberî’nin, sûfiler ve benzerlerinin yaptığı gibi Allah’ın kitabı ve resulün sünneti ile oynamadığını ve lafzın delâlet ettiği mananın dışında, boş işlerle uğraşmadığını, onların iddia ettikleri gibi âlimlerin anladığını zâhir mana, ehl-i hakikatin anladığını, bâtın mana olarak göstermediği şeklindeki görüşünü açıklar.³³² Muhakkikin, bazen İbn Kesîr’in açıklamalarını da bu kapsamda değerlendirdiği, eleştirilerinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber İbn Kesîr’in, lafzın delâletinden uzak, kitap ve sünnete aykırı bâtınî tefsirlerine, en azından konumuz olan âyetlerin açıklamalarında rastlamadığımızı, rahatlıkla söyleyebiliriz. Bizce onun izahları, öncelikle diğer âyetler, sahih rivâyetler ışığında değerlendirdiği âyetlerin siyâkı, mananın delâleti, sebebi nüzûl ve bütün bunların kullanılması için gereken, selîm akıl ilkelerine isnad etmektedir.

Burada İbn Kesîr’in, mananın, Taberî’nin tercihinin dışında anlaşılabilceği hususunu, âyetlerle delillendirdiğini ve âyetin anlamını zenginleştirdiğini görmekteyiz. Her ne kadar Taberî, bu tercihin, zâhirî kelâma uygun olmadığı görüşünde olsa da İbn Kesîr’e göre bu ta’mîm, zâhiri manaya zarar veren bir

³²⁹ Bakara 2/45.

³³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Azîm*, 1/253.

³³¹ Taberî, *Camiü ‘l-beyan*, 2/15.

³³² Taberî, *Camiü ‘l-beyan*, 1/72.

durum olmamalıdır. İbn Kesîr'in buradaki izahı ancak âyetin zâhirine zarar vermeyen, manayı ve mesajı genişleten bir tevsî' olarak, anlaşılabilir.

Fâtiha Sûresinde yer alan bir tahlil de konumuz için, önemlidir. Buna göre

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetinin tefsirinde İbn Kesîr, Taberî'nin izahı hakkında, “benim için en doğru te'vîl budur.”, dedikten sonra onun görüşünü nakleder.³³³ Taberî'ye göre âyetin anlamı, “râzı olduğun söz ve işlerde bizi sâbit kıl, kullarından, nimet vererek, gerek söz ve gerekse davranışlarıyla muvaffak ettiklerinden eyle, demektir. İşte “sıratu'l-müstakîm”, bu doğru yoldur. Çünkü kim bunlarda muvaffak olursa nebîler, sıddıklar, şehitler ve salihlere muvâfakat etmiş olur. Bu şekilde, İslam'a muvaffak olur, resulleri tasdike, kitaba sarılmaya, Allah'ın emirlerini yapıp yasaklarından uzak durmaya, Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine uymaya ve hulefâyı râşidîne ve salih kullarına muvâfakat etmiş olur.”³³⁴

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, Taberî'nin tercihini çok yerinde görmektedir. Âyetin anlamını daha geniş tutarak izah eden ve mesaj içeren ve özellikle de Kur'an'dan diğer âyetlere dayandırılarak yapılan te'viller, İbn Kesîr tarafından, çoğunlukla tercih edilmektedir. Burada olduğu gibi Taberî de zaman zaman lafzın delâlet ettiği manayı genişletme (tevsî) yolunu tercih etmektedir. Bu izahın, lafzın delâletinden uzak, bâtinî bir mana olarak nitelemek, doğru olmamalıdır. Yine daha önce belirttiğimiz gibi Taberî, diğer âyetlerle yaptığı izahlarında doğrudan ilgi kurulması mümkün olan âyetlere yer vermektedir. Bunun dışında çoğu zaman diğer âyetleri, görüşlerden veya rivâyetlerden birini te'yîd için kullanmaktadır.

İbn Kesîr'in, Taberî'nin izahlarına karşı çıktığı ve eleştirdiği diğer örnek,

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette de onlar için büyük azap vardır.”³³⁵ âyetinde ifade edilen خَرَابِهَا وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا “Allah'ın

³³³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/139.

³³⁴ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/171.

³³⁵ Bakara 2/114.

mescidlerinin harâbı için çalışanlar ve onun içinde Allah'ın isminin zikredilmesine engel olanlar” cümlesi ile ilgilidir. İbn Kesîr, Taberî'nin naklettiği rivâyetleri zikrettikten sonra bu rivâyetlerden Taberî'nin yaptığı tercihi kabul etmez. Zira Taberî'ye göre burada kastedilenler, Hristiyanlardır. Çünkü onlar, Beyt-i Makdis'i yıkmışlar, Kureyşliler ise Kâbe'yi yıkmamışlardır. İbn Kesîr, Taberî'nin bu tercihi ile ilgili delilin isabetli olmadığı, buradaki anlamın, makam olarak müşriklerin zemmi olduğu, Allah'ın (c.c.), Yahûdî ve Hristiyanları kötiledikten sonra Rasulullah ve ashabını Mekke'den çıkaran, Mescid-i Haram'da ibadet etmelerini engelleyen müşriklerin zemmine başladığı görüşündedir. Yahudi ve Hristiyanların, Dâvûd'un (a.s.) ve İsa'nın (a.s.) diliyle daha önce zemmedildiğini ve burada kastedilenin müşrikler olduğunu, Enfâl 8/34. ve Tevbe 9/17-18. gibi birçok âyetle açıklar. İbn Kesîr'e göre yıkmaktan murâd, sadece süslemelerini ya da binasını yıkmak değildir. Ona göre “yıkmak” ve “engel olmak” kavramlarının gerçek anlamı, orada Allah'ın adının anılmasına engel olmak, Allah'ın dininin uygulanmasını engellemek, şirk ve pisliklerden temizlenmesine mani olmak şeklindedir.³³⁶ Taberî ise âyetin zâhir anlamına göre te'vîlini yapar. Nitekim Arap müşrikler, Kâbe'yi yıkmak bir yana îmar ettmişler ve hatta ona hizmet etmekle, iftihar etmişlerdir. Ayrıca Taberî'ye göre âyetin öncesi ve sonrasında bahsedilenlerin, tamamen Yahudi ve Hristiyanlar olması ve sonraki âyette yine Hristiyanların iftiralarından bahsedilmesi, bunların Hristiyanlar olduğunu göstermektedir.³³⁷

Taberî muhakkiki, burada Taberî'nin görüşünün, âyetin siyâk ve sibâkı noktasından isabetli olduğunu ve İbn Kesîr'in itirazının yersiz olduğunu, anlamlar birbirine yakın olduğunda İbn Kesîr ve diğer müfessirler için anlamının zorlaştığını oysa Taberî'nin, Allah'ın kitabını anlamak konusunda sabırlı davrandığını söyler. Onun bu konuda, kitabın manasına son derece bağlı olduğunu ve bunun başka diğer müfessirlerde görülmediğini, ifade eder. Bu usûlün, onun Kur'an'a sıkı sıkıya bağlılığının bir sonucu olduğunu ve dikkatle inceleyenlerin, hak vereceklerini belirtir. Muhakkik, daha da ileri giderek Taberî'nin, İbn Kesîr'in itiraz ettiği hususlardan habersiz olmadığını fakat İbn Kesîr'in, Taberî'nin bahsettiği siyâktan habersiz (gâfil) olduğunu söyler. Ayrıca İbn Kesîr'i, en nazik

³³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/388.

³³⁷ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/522.

ifadesi ile dikkatsiz olmakla itham eder.³³⁸ Muhakkikin, iki müfessir arasındaki bakış açısı farklılıklarını ve zenginliklerini, aralarındaki zaman farkını ve rivâyetleri değerlendirme konusundaki hassasiyetlerini, önceliklerini ve sahip oldukları ilmî birikimleri göz ardı ederek bu farklılıkları gaflet olarak nitelemeleri, son derece yadırgatıcı bir durum olarak nitelenebilir. Nitekim Taberî'nin izahı için de İbn Kesîr'in izahı için de mutlak olarak yanlış demek, âyetlerin gerek siyâkı gerekse lafzî delâletleri açısından mümkün değildir.

Burada İbn Kesîr, kastedilen kelimenin manasını tesbit için diğer âyetleri kullanır. Taberî'nin tercihini, bu verilere dayanarak, reddeder. Yine İbn Kesîr, kavramların zâhirinden çok ifade ettiği asıl maksada göre tefsir yapmaktadır. Taberî ise doğrudan âyetin siyâk ve sibâkını ve zâhirini öncelemekte ve ona göre te'vîl etmektedir.

Konumuza ışık tutacak diğer bir örnek, ta'mîm ve tahsîs hususlarının ön plana çıktığı, *وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ* “Boşanmış kadınlara faydalanacakları uygun bir şeyler verilmesi, Allah'ın rızasını gözetenlerin borcudur.”³³⁹ âyeti ile ilgilidir. Âyette ifade edilem mananın, tamîm ve tahsîsi meselesi, bu örnekte karşımıza çıkmaktadır. Âyetlerdeki maksadın belirlenmesi açısından umum, husus ile ilgili konular, önemli kriterlerdendir. Âyetin kimi ya da kimleri kastettiği, genel bir hüküm ifade edip etmediği gibi hususlar, âyetlerin manasının sınırlarını tesbit açısından, hayatî öneme sahiptir.³⁴⁰ Örneğimizde, bu hususun öne çıktığını görmekteyiz. İbn Kesîr bu âyetin geliş sebebinin, bir kişinin konuyla ilgili Bakara 2/236. Âyeti delil göstererek boşanmış kadınlara ihsanda bulunma konusunda muhayyer olduğunu iddia etmesi olduğunu belirtir. Bunun üzerine *وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ* âyeti gelmiştir. Bu âyet kapsamında âlimlere ve hatta İmâmı Şâfiî'nin bir kavline göre, boşanmış bütün kadınlara ihsanda bulunmak ister mehri belirlenmemiş olsun ister belirlenmiş olsun ister zifâf gerçekleşmiş olsun ister olmasın, vâciptir. İbn Kesir, Taberî'nin de bu görüşte olduğunu zikreder. Daha sonra diğer bazı âlimlerin,

³³⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/523.

³³⁹ Bakara 2/241.

³⁴⁰ Murat Sadykov, *Kur'an Tefsiri Açısından Umum Husus Taberî Tefsiri Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi), 62.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنِ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

âyetinin anlamının, önceki âyetin umûmiliğini tahsîs ettiğini ve bu nedenle “mut’anın” vâcip olmadığı görüşünü, aktarır. İzahının sonunda “Allahu a’lem” diyerek tavakkuf eder. İbn Kesir, ilk görüşün delilini de zikreder. Buna göre âyetlerde tahsîs söz konusu olmayıp diğer âyette zikredilen, “boşanmış kadınlar”, kavramının birer ferdinden, bahsedilmektedir.³⁴¹ Fakat İbn Kesir, kendi görüşünü belirtmez. İbn Kesîr, kendisi Şafîî olmasına rağmen İmâmı Şâfiî’nin tercihi olan bir konuda görüş belirtmemesi ilgi çekici olması yanında mezhep taassubundan uzak olduğunu ortaya koyan bir durum olarak, değerlendirilebilir.

Taberî ise burada en doğru te’vîlin, Saîd bin Cübeyr’in izahı olduğunu, boşanmış bütün kadınlara mut’anın (nafaka) vâcip olduğunu zikreder. Zira âyette Allah’ın (c.c.), mutlak bir ifade kullandığını ve konuyla ilgili diğer âyetlerde de mut’anın zikredildiğini ve birbirini tahsîs etmediğini, âyetin zâhirindeki umûmî mananın, bâtın manalarla tahsîs edilemeyeceğini, bunun ancak teslim olunması vâcip olan bir delille olabileceğini ifade ederek, buradaki tercihinin sebebini, izah eder.³⁴² Bu konuda Taberî, Mukâtil b. Süleyman’ın görüşüne muhalefet eder. Mâturîdî, İbnü’l-Arabî ve Süyûtî gibi müfessirler ise âyetin zifâfa girilmeden boşanan kadınlara hâs olduğunu ifade ederek, Taberî’ye muhalefet etmişlerdir.³⁴³ Taberî, tefsirinde umum ve hususu tespit etmek için birçok yöntem kullanmaktadır.³⁴⁴ Burada da o yöntemlerden birini görmekteyiz. Buna göre âyetin zâhirindeki mana ancak tahsîsi zorunlu kılan bir delille, mümkün olabilir.

Taberî’nin, lafzî delâlete olan bağlılığını, bu âyetin izahında da görmekteyiz. Buna karşılık İbn Kesîr’e göre bu delâlet kesin olmamalıdır ki; bu tercihte, tavakkuf etmeyi seçer. Bu örnekten anlaşılacağı gibi iki müfessirin değerlendirmeleri arasındaki bir fark da, lafzî delâletin kat’îliği ve bu delâlette ta’mîm veya tahsîs olup olmadığı ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim örneğimizdeki âyetin zahirî delâleti, kat’î ve umûmî iken İbn Kesîr, bu kat’îlikle ilgili tavakkuf etmeyi tercih etmektedir.

³⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/660.

³⁴² Taberî, *Camiü’l-beyan*, 5/265.

³⁴³ Sadykov, *Kur’an Tefsiri Açısından Umum Husus: Taberî Tefsiri Örneği*, 58.

³⁴⁴ Taberî’nin umum husus ile ilgili tercihleri ve konu ile ilgili örnekler için bk. Sadykov, *Kur’an Tefsiri Açısından Umum Husus: Taberî Tefsiri Örneği*, 64-75.

Yine İbn Kesîr ile Taberî'nin, farklı tercihlerini ortaya koyan bir diğer örnek,

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

“Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır. Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler.”³⁴⁵ âyetlerinin tefsirinde görülür. İbn Kesîr, Taberî'nin, burada misal olarak verilen kimselerin, hiçbir zaman iman etmediklerini iddia ettiğini ve Bakara 2/8. âyetiyle de tercihini delillendirdiğini, nakleder. Âyette “insanlardan bir kısmı biz Allah'a ve âhiret gününe iman ettik derler ama onlar hiç inanmamışlardır.”³⁴⁶ denilmektedir. İbn Kesîr daha sonra kendi görüşünü aktarır. Buna göre âyette onların nifâk ve küfürdeki durumlarının haber verilmektedir. Bu ihbar, onların daha önce iman ettiklerini ve sonra da kendilerinden bu imanın alınıp kalplerinin mühürlendiğini nefyetmez. İbn Kesîr'e göre buradaki meselde, onların hidayete karşılık dalâleti satın almaları yani önce görür halde iken körlüğe olan dönüşümleri, ateş yakıp etrafını aydınlattıktan ve etrafını bu ışıkla gördükten sonra o ışığın sönmesi ile zifiri karanlığa düşen kişiye benzetilmiştir. Bu kişiler, hidayetten sonra dalâleti tercih eden, münafıklardır. Bu durum, onların daha önce bir şekilde iman ettiklerini göstermektedir. İbn Kesîr daha sonra Râzî'nin, Süddî'den naklettiği buradaki misalin, onların durumunu anlatan, çok güzel ve doğru bir örnek olduğu görüşüne yer vererek, tercihini delillendirir. Zira o münafıklar, önce imanın iktisabıyla nuru bulmuşlar daha sonra nifakla bu nuru kaybederek, karanlığa düşmüşlerdir. Ona göre Taberî, kendi görüşünü destekleyen, konuyla ilgili ³⁴⁷ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ âyetini gözardı etmiştir. Bu nedenle Taberî'nin bu meseli, “dünyada iman sözünü açığa vurmalarının nuruyla aydınlandılar, kıyâmet günü ise karanlıkta kalmakla cezalandırıldılar”, şeklinde tevcih etmiş olduğunu söyleyerek, bu yanlış te'vîlin sebebini zikreder.³⁴⁸

³⁴⁵ Bakara 2/17-18.

³⁴⁶ Bakara 2/8.

³⁴⁷ Münafikûn 63/3.

³⁴⁸ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/186-187.

Taberî, âyetin izahında burada kastedilenlerin, münafıkların dışında birileri olduğuna dair açıklayıcı bir delil bulunmadığını, âyetin münasebeti gereği münafıklardan bahsettiğini ve onların hiçbir zaman gerçekten iman etmiş olmadıklarını, zikreder. Açık iman ve açık küfür durumunda olanlar için nifâktan bahsedilemeyeceğini ifade ederek, âyetin münafıklardan bahsettiğini ve onların hiç iman etmediklerini, savunur.³⁴⁹

Burada İbn Kesîr, Taberî'nin, konuyla ilgili diğer âyeti gözden kaçırarak, hatalı tefsir yaptığını ifade etmektedir. Yine Kur'an tefsirinde bütüncül yaklaşımın önemine ve diğer âyetlerle istidlâle, işaret etmiş olmaktadır. Bunun yanında Taberî, buradaki misalde "topluluğun ferde" misal olarak verildiğini bununda doğru olduğunu belirtir. Ona göre takdîrî mana, "onların aydınlanmasının misali, ateş yakan bir kişinin aydınlanmasının misali gibidir" şeklindedir. Dolayısıyla burada benzetilen, topluluk değil topluluğun fiili olan ateş yakıp aydınlanmadır. Bu da belagatça câizdir.³⁵⁰ İbn Kesîr ise bu açıklamayı yeterli bulmamış olmalı ki,

فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ * صُمُّ بَعْضٍ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ
âyetinde, ferdin topluluğa misal olarak verildiğini, bununda en belîğ ve fasîh misal şekli olduğunu söyleyerek, yine Taberî'yi tashîh eder.

Görüldüğü gibi Taberî, âyetin münasebetinden yola çıkarak, burada kastedilenlerin münafıklar olduğu sonucuna varmakta ve onların hiçbir zaman iman etmediklerini tercih etmektedir. İbn Kesîr de kastedilenlerin münafıklar olduğunu tercih etmesine rağmen diğer âyetlerle istidlâlde bulunarak, münâfıkların daha önce iman etmiş olabileceklerine işaret etmektedir. Tefsir edilen âyetin diğer âyetlerle birlikte değerlendirilmesi, İbn Kesir için önemli bir usûl olarak, görülmektedir.

Bu konuda bir başka örneğimiz, Fâtiha Sûresinin يَوْمَ الدِّينِ âyetinde kendini gösterir. Âyetin tefsirinde İbn Kesîr, Taberî'nin naklettiği iki farklı görüşü nakleder. Daha sonra bu görüşlerden Taberî'nin zaafına hükmettiği görüşle tercih ettiği görüşü birleştirir. Bu görüşlerden biri, İbn Abbas'tan rivâyet edilmiştir. Buna göre "mâliki yevmiddin" kavramının anlamı, "o gün, Allah'tan başka hiç

³⁴⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/325.

³⁵⁰ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/321.

kimse hüküm sahibi değildir, dünyadaki melikler gibi. O gün, yaratılanlar için hesap günüdür. Herkes yaptıklarının karşılığını görür, Allah'ın affettiğinin dışında, şerse şer, hayırsa hayır görür", şeklindedir. Sahabe, tabiîn ve seleften gelen görüş te budur ki; zaten bu, açık olan anlamdır. İkinci görüş olarak Taberî, bazılarının âyeti "yerine getirmeye gücü yeter" şeklinde tefsir ettiklerini aktardıktan sonra bu görüşün zaafına hükmeder. Halbuki İbn Kesîr'e göre bu iki görüş arasında zıtlık yoktur. Birbirini doğrular, reddetmez. Bununla birlikte kelâmın siyâkı "mülk, o gün Rahmân olan Allah'a haktır"³⁵¹ âyetindeki gibidir. Yine ikinci görüş de, "o gün ol der, oluverir"³⁵² âyetine benzer şekildedir. İbn Kesîr, Taberî'nin bu izahını fazla bulur. İki görüşünde doğru olduğunu, mezkûr âyetlerle izah eder.³⁵³ İbn Kesîr, Kur'an'ı tefsir hususunda en iyi yöntemin, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek olduğunu ifade eder. Bu âyette de benzer bir yolla, iki manayı birleştirmiştir. Lafzın delâletini diğer âyetler ışığında değerlendirmek, ona âyetin mesajına ait daha kapsamlı veriler sunmakta, bu durum da farklı bakış açılarına kapı açmaktadır.

Taberî, tefsirinde âyetin anlamını, dünyada zâlim despotların, mülk için nizâ ettiklerini, tek olabilmek için çarpıştıklarını, âhirette ise mülkün sadece Onun olduğunun bilindiği gün olacağını, âyetin haber verdiğini, onların zâhiri mülklerinin, orada zillet ve hakarete dönüşeceğini, zikreder.³⁵⁴ Yine Taberî, "yerine getirmeye gücü yeter" şeklindeki mananın doğru olamayacağını, zira bu durumda kıyâmetin ikâmesinin, sadece Allah'ın kendileri için hazırlamış olduğu âlemde, helâk olan varlıkların helâk oldukları şekle geri döndürülmesi, anlamına geleceğini oysa önceki âyette onların, "âlemler" ifadesinin içinde, "âlemlerin rabbi" cümlesi ile ifade edilmiş olduğunu, söyler.³⁵⁵

Burada İbn Kesîr'in bir başka usûlüne şahitlik ediyoruz. İbn Kesîr, âyetlerle ilgili farklı izahları reddetmekten ziyade onları benzer âyetlerle destekleyerek, te'lîf etme yoluna gitmektedir. Belki de bu şekilde, özellikle selef ulemâsının görüşlerinde farklılık olmadığını sadece farklı açıdan meseleyi ele aldıkları tezini desteklemektedir. Bu bakış açısı tefsir konusunda önemli bir zenginlik ortaya

³⁵¹ Rahmân 55/26.

³⁵² En'âm 6/63.

³⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/134.

³⁵⁴ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/149.

³⁵⁵ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/152.

koyan bir yaklaşım olarak, görülebilir. Burada Taberî'nin, belağat açısından da meseleyi değerlendirerek, aynı mananın iki kez ifade edilmesinin doğru olmadığı gerekçesi ile diğer görüşü reddettiği anlaşılmaktadır.

2.2.5. Tefsir Usûlü Açısından Yaptığı Değerlendirmeler

Bu bölümde usûl açısından İbn Kesîr'in, Taberî'nin tercihleri ile ilgili desteklediği ya da uygun bulmadığı izahlarına yer vereceğiz. İlk örneğimiz,

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ
“Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz, dedik.”³⁵⁶ âyetinin izahında görülebilir. İbn Kesîr, Taberî'nin Hz. Âdem ve eşinin yaklaşmaması emredilen ağacın, hangi ağaç olduğu ile ilgili görüşünü şu şekilde nakleder; “Allah (c.c.), Âdem ve eşine cennet ağaçlarından birine işaret ederek, yemelerini yasakladı. Onlar da, o ağaçtan yediler, Allah'ın (c.c.), hangi ağaca işaret ettiğini bilmiyoruz. Çünkü Allah, Kur'an'da bununla ilgili bir delil söylememiştir. Buğday, üzüm, incir ağacı denilmiştir. Bunlardan herhangi biri olabilir. Bu bilgi, ne âlimin bilgisi için yararlıdır, ne de câhilin cehâletine zararı vardır.” İbn Kesîr, Râzî'nin de tercihi olan bu görüşü doğru bulur ve kendi tercihinin bu olduğunu, ifade eder.³⁵⁷

Nitekim Taberî, Âdem'in (a.s.), meyvesinden yiyerek Allah'ın yasakladığı cennet ağaçlarından herhangi birine yaklaştığını, bu ağacın hangi ağaç olduğuna dair, ne Kur'an'da ne de sünnette sahih bir delil bulunduğunu, bu nedenle bu ağacı tayin etme çabasına gerek olmadığını, bu bilginin herhangi bir fayda vermeyeceğini zikreder.³⁵⁸

Görüldüğü gibi burada İbn Kesîr, Taberî'ye olan saygısını ifade ediyor. Aynı zamanda tefsirde kabul ve takip ettiği bir görüşü de açıklamış oluyor. Buna göre bilinmesi ya da bilinmemesi bir fayda ya da zarar vermeyecek olan bilgilerin peşinde koşmak, anlamsızdır. Zaten mukaddimesinde belirttiği üzere bu konularla ilgili detaylar genellikle isrâîlî kaynaklara dayanmakta olup onun bu tür haberlere karşı tutumu, çoğu zaman oldukça temkinlidir. Bununla birlikte Taberî'nin başka

³⁵⁶ Bakara 2/35.

³⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/235.

³⁵⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/525.

âyetlerde yine faydasız sayılabilecek konularda, sahih olmayan rivâyetlere yer verdiğini ve bazen de bu haberlere dayanarak tercih yaptığını gözlemlemek mümkündür. İbn Kesîr ise diğer âyetler ve sahih rivâyetler bulunmadığından usûlüne uygun olarak, detaylara girmekten kaçınır.

Bir başka örnekte İbn Kesîr'in, Taberî'nin tercihinin iştirak ettiğini görmekteyiz. Bu konudaki örneğimiz, *“İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günden gün sakınanlar için bir rehberdir.”*³⁵⁹ âyetidir. Âyette geçen *لِلْمُتَّقِينَ* kelimesinin tefsirinde İbn Kesîr, “müttakîlerin” kimler olduğu ile ilgili rivâyetleri zikreder. Örneğin; Katâde'ye göre *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ* âyetinde anlatılanlardır. A'meşe göre günah işlemekten sakınanlardır. Hasan el-Basrî'ye göre Allah'ın haram kıldıklarından kaçınan, farzları yerine getirenlerdir. İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre şirkten korkanlar ve Allah'a itaat bilenlerdir. İbn Kesîr bu nakillerden sonra Taberî'nin, âyetin umûmi olduğu ve bütün zikredilenleri içine aldığı görüşünde olduğunu nakleder ve “onun dediği gibidir” diyerek, onaylar.³⁶⁰

Taberî'ye göre müttakîler, Allah'ın yasaklamış olduğu fiillerden sakınanlar, Onun emirlerine itaat edenler ve farzları yerine getirenlerdir. Allah, onları, “takvâ” sıfatı ile tavsif etmiştir. Teslim olunması zorunlu olan sağlam bir delil olmaksızın hiç kimse bu vasfı herhangi bir şeyle hasredemez. Zira eğer bu manalardan birine hâs olsaydı Allah (c.c.), ya kitabında ya da elçisinin diliyle bununla ilgili bilgi verirdi. Aklen de genelliğinde bir engel olmaması, mananın genel olmasını gerektirir. Örneğin, müttakîler kavramını, şirk ve nifâktan uzak olanlar anlamında düşünersek, bu takdirde fâsıklar da bu guruba dâhil edilmiş olur.³⁶¹

İbn Kesîr, Taberî'nin buradaki tercihinin aktararak onaylıyor. Zira bu yaklaşımın daha bütüncül olması, yukarıda zikrettiğimiz gibi âyetin anlamının genişletilmesi, onun tercih ettiği bir usûl olarak göze çarpıyor. Taberî'nin, kelime ya da kavramın kapsamına giren tüm anlamların, aksine bir delil olmadıkça takyîd edilmemesi gerektiği hususunu, tefsir usûlü olarak gördüğü anlaşılmaktadır ki, bu

³⁵⁹ Bakara 2/2.

³⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/163.

³⁶¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/234.

husus, İbn Kesîr için de benzer bir bakış açısına tekâbül etmektedir. Bununla birlikte bu ilkeye İbn Kesîr'in, daha sıkı bir şekilde bağlı olduğu gözden kaçmamaktadır.

Yine İbn Kesîr'in, Taberî'nin ta'mîm usûlünü tahsîn ettiği diğer örnek,

وَمِمَّا زَقَّاهُمْ نَفَقُونَ

“(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.”³⁶² âyetindedir. İbn Kesîr, Taberî'nin âyetin manasını ta'mîm ederek âyette ifade edilen “infâk” kavramını, zekat ve diğer bütün yardım ve sadakalar olarak izahını haklı bulur. Bu görüşüne delil olarak, namaz ile infâkın beraber zikredilmesini gösterir. Bu manada “salât”, Allah'ın hakkı olup Ona (c.c.) ibadettir. Allah'a (c.c.) övgü ve tevhid etmeyi, yüceltmeyi ve tevekkül etmeyi içerir. İnfâk da, yaratılanlara ihsânı ve onlara faydalı olmayı içerir. Bu konuda öncelikle olan aile, yakınlar ve sonra diğerleridir. Bu sebeple “infâk” kavramı, hem farz olan zekatı hem de diğer yardımları kapsamaktadır. Yine bu tercihin sıhhatine delil olarak, “İslam beş rükün üzere bina edilmiştir. Allah'ın birliğine şahadet, namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak ve hacca gitmek”³⁶³, hadisini gösterir.³⁶⁴

Taberî, bu âyetin tefsirinde yine âyetin herhangi bir takyîdde bulunmadığını, infâk kavramının, her türlü yardımı içine aldığı, burada müttakîlerin, hayır için yapılan bütün sadakaları vermekle tavsif edildiğini, bu manada âyetin genel anlamını tercih ettiğini, belirtir.³⁶⁵

İbni Kesîr'in, âyetin manasını genişleten, kelime ve kavramların anlam kapsamını daraltmayan Taberî tercihi katıldığı görülmektedir. Burada olduğu gibi âyeti değerlendirirken manayı takyîd etmeyen tercihlerin, onun tefsirdeki usûlü bakımından öncellendiğini söylemek, mümkündür. İbn Kesîr, bu tercihlerinde Kur'an'da bütünlük ilkesini göz önünde bulundurarak tercih beyan eder ve sahih hadislerle istidlâl etmeyi ihmal etmez.

İbn Kesîr'in itirazına muhatap olan bir başka değerlendirme,

³⁶² Bakara 2/3.

³⁶³ Müslim, Sahihî Müslim (Kahire: Matbaatü el -Babi el -Halebi, 1955), 1/45.

³⁶⁴ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/169.

³⁶⁵ Taberî, Camiü'l-beyan, 1/244.

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

“Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah’a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir.”³⁶⁶ âyetinin tefsirindedir. İbn Kesîr, burada Taberî’nin, âyette kastedilenlerin ehl-i kitap din adamları ve rahipler olduğu görüşüne yer verir. Zira âyetin muhatabı, İsrailoğullarıdır. Onlardan, Allah’a (c.c.) itaat etmeye sevk eden namazı kılarak, Ondan yardım istemeleri ve bu şekilde kötülüklerden uzak durarak, Allah’ın rızasını kazanmaları istenmektedir. İbn Kesîr’e göre her ne kadar âyetin siyâkına göre hitap onlara olsa da âyet, onlara bizzat tahsîs edilmemiştir. Hem onlara hem de başkalarına olmak üzere, âyetin anlamını umûmîdir.. Nitekim ona göre bir sonraki âyetle beraber değerlendirildiğinde, bu tercih daha doğru görülmektedir. Zira الذين يظنون أنهم ملائكة ربهم وأنهم إليه راجعون³⁶⁷ âyeti, önceki âyetin manasını tamamlamaktadır. Buna göre, âhirete ve ikinci yaratılışa inananların, Allah’a itaat etmeleri ve günahlardan sakınmaları kolaylaşmaktadır. Bu durumdaki herkes, âyetin murâdı kapsamına girmektedir.³⁶⁸ Taberî ise âyette Yahudi din adamlarına, verdikleri sözlere vefalı olmaları için namaz ve sabra başvurmalarının emredildiğini, ifade eder.³⁶⁹

Burada İbn Kesîr’in, aksine bir delil olmadıkça âyetin manasını ta’min etmeyi tercih ettiği görülmektedir. İbn Kesîr, âyetin zahiri siyâkını mananın takyîdine mâni bir husus olarak görmezken Taberî, sadece âyetin zahiri siyâkını delil göstererek, manayı tahsîs eder. Bu da yine iki müfessirin değerlendirmelerindeki farklılıklardan birini teşkil eder. Taberî’nin, örneklerde görüleceği gibi temel usûl bakımından, benzer şekilde değerlendirilmesi gereken âyetlerde, farklı değerlendirmeler yapabildiğine şahitlik etmekteyiz. Bu konuda, İbn Kesîr’in daha istikrarlı olduğunu belirtmek, herhalde yanlış olmaz.

Bir sonraki örnek, bu görüşümüzü açıklayıcı bir özellik taşımaktadır.

وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

³⁶⁶ Bakara 2/45.

³⁶⁷ Bakara 2/46.

³⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/253-254.

³⁶⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/14.

“ve sizi bulutlarla gölgeledik; size kudret helvası ve bildiricini gönderdik; Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyin (dedik). Gerçekte onlar bize değil, kendilerine kötülük ediyorlardı.”³⁷⁰ İbni Kesîr, âyette ifade edilen المن kelimesinin izahında Taberî’nin, Şa’bî’den naklettiği, “sizin bu balınız, kudret helvasının yetmiş parçasından biridir”, rivâyetini nakleder. Sonra bu kelimenin, yiyecek mi yoksa içecek mi olduğu ile ilgili diğer görüşleri içeren pek çok rivâyet aktarır. Daha sonra İbn Kesîr, âyetin sadece mantar olarak düşünölemeyeceğini, su ile karıştırıldığında bir çeşit içecek, başka bir terkiplerle tatlı vb. Allah’ın, emek sarf edilmeksizin verdiği her türlü nimet olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını söyler. Bu manayı delillendirmek için “mantar, men cinsindendir ve suyu göz için şifadır” hadîsini kullanır. Bu hadisi, İmamı Ahmed nakletmiştir.³⁷¹ Tirmizî, rivâyeti, “hasen sahih” olarak kabul etmiştir.³⁷² İbn Kesîr, hadisin pek çok tarihini zikrederek, konuyu açıklar. ³⁷³ Taberî ise “men” kelimesinin izahında, sadece rivâyetleri aktarır fakat görüş belirtmez.

Yine burada İbn Kesîr, Taberî’nin rivâyetini ve diğer rivâyetleri birleştirerek, âyetin anlamını genişletir. İster yiyecek olsun isterse içecek, “el-menn”, insanların emek sarf etmeden elde ettikleri her türlü gıda olarak, düşünölebilir. Taberî’nin ise bu kelimenin izahında kelimenin kapsamına giren tüm anlamları tercih ettiği şeklinde, net bir seçiminin olmaması, dikkat çekicidir.

Aynı konuya ışık tutan diğer bir örnek de

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ
“Hepsi de kitabı okumakta oldukları halde yahudiler, Hristiyanlar hiçbir gerçeğe dayanmıyor, dediler; hristiyanlar da Yahudiler hiçbir gerçeğe dayanmıyor, dediler. Bilmeyenler de onların dediklerine benzer şeyler söylediler. Allah,

³⁷⁰ Bakara 2/57.

³⁷¹ Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü el-İmam Ahmed bin Hanbel* (Kahire: Müessesetü’r-Risale, 2001), 3/171.

³⁷² Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975), 4/471.

³⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 1/267.

ayrılığa düştükleri konularda kıyamet günü aralarında hükmünü verecektir.”³⁷⁴ âyetidir. Âyette geçen “bilmeyenler” ifadesinin izahında İbn Kesîr, Taberî’nin, âyette kastedilenlerin kimler olduğu ile ilgili çeşitli görüşleri zikrettikten sonra âyetin umûmî olduğu ve rivâyetlerde zikredilen kesimlerden hepsinin murâd olabileceği görüşünü aktarır. Bu kesimlerden herhangi birine ait tayin edici, “âdil bir vâhit nakil” ya da yararlanılacak “müstefiz bir nakil” gibi bir delil olmadığı için bu guruplardan hepsine hamledilmesinin daha doğru olacağını söyleyerek, teyid eder.³⁷⁵

Taberî’ye göre bu ifade Allah’ın, cehaletle vasıflandırıp ilimden yoksun olduklarını bildirdiği kişilerdir. Nitekim onlar da birbirlerini bu şekilde itham etmektedirler. Dolayısıyla âyette, Yahudi ve Hristiyanlar kastedildiği gibi müşrik Araplar da kastedilmiş olabilir. Yine Yahudi ve Hristiyanlardan önceki kavimler de bu kavrama dâhil olabilir. Bunlardan hiç birisi diğerinden daha iyi değildir. Âyette hangisinin hangisi olduğu ile ilgili bilgi olmayıp Allah’ın elçisinden bu konuda bir bilgi nakledilmediğini söyleyerek âyetin manasının, bunların her birini kastettiği şeklinde ta’mim ederek, izah eder.³⁷⁶

İbn Kesîr, Taberî’nin de tercih ettiği bir tefsir usûlüne işaret etmekte ve Taberî’nin görüşünü desteklemektedir. Ta’mim ve tahsis konularında her iki müfessir benzer ilkelere sahip olmakla birlikte uygulamada her zaman aynı sonuca ulaşmadıkları, örneklerden anlaşılabilir. Bu durum, iki müfessir arasında, ölçütlerle ilgili hassasiyet farklılıklarına işaret etmektedir.

Benzer bir değerlendirme,

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

“Vaktiyle rabbi İbrâhim’i bazı sözlerle sınayıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, ben seni insanlara önder yapacağım, buyurmuştu. İbrâhim, soyumdan

³⁷⁴ Bakara 2/113.

³⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Azîm*, 1/387.

³⁷⁶ Taberî, *Camiü ‘l-beyan*, 2/517.

da, deyince rabbi, Vaadim zalimleri kapsamaz buyurdu.”³⁷⁷ âyetinin izahında görülür. İbn Kesîr, Taberî’den, Hz. İbrahim’in ne ile imtihan edildiği ile ilgili pek çok rivâyeti aktarır. Hatta Taberî, aktardığı bazı rivâyetlerin zayıf olduklarını da belirtir. Bu rivâyetlere göre Hz. İbrahim, güneşle, ayla, ateşle yıldızla, çocuğunu kesmekle, kendisine gelen ve Kur’an’da da bildirilen pek çok emir ve âyetle imtihan edilmiş olabilir. İbn Kesîr daha sonra Taberî’nin, bunlardan bazıları veya hepsinin mümkün olabileceğini zira herhangi birini tayin için hadis ya da icmâ gerektiğini, “haberi vâhitle” ya da sadece bir topluluğun haberi ile bu konuda sonuca gidilemeyeceği, görüşünü nakleder. Sonra yine Taberî’nin, yukarıda zikredilenlerin dışında, ne ile imtihan edildiğine işaret eden iki rivâyetini zikreder. Aslında bu iki rivâyeti Taberî, bunların da İbrahim’e vahyedilen kelimelerden olduğunu ve bunlar da dâhil, hepsinin olabileceğini anlatmak için zikretmekte ve “doğru olduğunu varsaysak” kaydı ile nakletmektedir. İbn Kesîr, bizzat Taberî’nin bu rivâyetlerin zayıflığına işaret ettiğini, nitekim bu iki rivâyetin hem metin açısından zayıf olduğunu hem de içinde en az bir zayıf râvinin yer aldığına ifade ederek, bu rivâyetleri sahih bulmaz. O, âyette zikredilen bütün hususların, “imtihan” kapsamında düşünülebileceği görüşünü tercih eder.³⁷⁸ Her rivâyet için ayrıca beyan etmese bile İbn Kesîr, Taberî rivâyetleri için râviler açısından tâkibâtta bulunduğu gibi “metin açısından da” değerlendirme yapmaktadır.

Bu rivâyet özelinde ise isnadda yer alan Zebbân İbni Fâid ve Sehl bin Muâz ibn Enes, zayıf râvilerdendir. Ahmed bin Hanbel, Zebân bin Fâid’in rivâyetlerinin münker olduğunu zikreder. Yine İbn Hibbân, *Kitabu’l-mecrûhîn*’de bu raviyi, “münkerü’l-hadis” olarak niteler ve kendisiyle ihticâc edilemeyeceğini söyler.³⁷⁹

Taberî, tefsirinde hiç kimsenin bunlardan herhangi birini tercih etmesinin câiz olmadığını, bu konuda Allah resulünden gelen teslim olunması vâcip bir haber ya da hüccet olacak bir icmâ olmadan böyle bir tercih yapılamayacağını, haberi vâhitle ya da teslim olunması zorunlu bir cemaat tarafından nakledilmeyen bir bilgi ile hükmedilemeyeceğini ifade eder.³⁸⁰

³⁷⁷ Bakara 2/124.

³⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/409.

³⁷⁹ İbn Hibbân, *el-Mecruhin mine’l-mütehaddisin* (Riyad:Daru’s-samii, 2000), 1/392.

³⁸⁰ Taberi, *Camiü’l-beyan*, 3/15.

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, kesin bir delil olmaması halinde, âyetin manasını ta'mîn etmeyi tercih etmektedir. Aynı usûl Taberî için de geçerli olmakla birlikte diğer bazı âyetlerde bu hassasiyetin, İbn Kesîr kadar istikrarlı olmadığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Taberî muhakkiki, İbn Kesîr'in, buradaki izahını da gereksiz bulur.³⁸¹ Burada olduğu gibi zayıf olduğunu bilmesine rağmen “doğru olduğunu varsaymak” kaydı ile rivâyetlerin ve tevillerin nakledilmesi usûlü, Taberî'nin, genel tefsir metodunun bir yansımasıdır. Zira o, konu ile ilgili tüm rivâyetlere ve te'villere yer vererek, doğru olma ihtimali olabilecek me'sur manaların kaybolmamasını ve bilinmesini amaçlamakta, bu rivâyetlerin me'hazlerini vererek de doğru olmaması halinde ortaya çıkacak olumsuzluğu bertaraf etmiş olmaktadır. Bu amaç gözetilerek yazılan bir tefsirde, bu rivâyet ve tevillerin yer alması ne kadar olağan ise sadece âyetin doğru te'vilini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir müfessirin, bu rivâyetleri eleştirmesi, o kadar normal görülmelidir. Taberî, tenkîd, tahkîk ve tahlîl edilmesi ve böylece âyetlerin anlaşılmasına katkı sunacak hiçbir verinin göz ardı edilmemesi için, bu kadar rivâyete yer vermektedir. İbn Kesîr'in yaptığı da tam olarak budur.

Yine bir başka örnekte İbn Kesîr'in, Taberî'nin tercihinin olan itirazını görmekteyiz.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ

*“Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!”*³⁸² âyetindeki, الفسوق kelimesinin izahında İbn Kesîr, Taberî'nin İbn Ömer'den naklettiği rivâyete göre bu kelime ifade ile kastedilen davranışlar; ihramlı olana yasaklanan tıraş olma, avlanma, turnak kesme gibi fiillerin yapılmasıdır. Bu tercih aynı zamanda Taberî'nin de tercihidir. İbn Kesir, bu anlama itiraz ederek burada kastedilen manayı, “her türlü

³⁸¹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/17.

³⁸² Bakara 2/197.

yasak davranış” olarak, izah eder. İbn Kesîr, âyetle geçen “fûsûk” kelimesinin, bütünüyle “her türlü günah” anlamına geldiğini söyleyenlerin, doğru söylediklerini nitekim Allah’ın (c.c.), haram aylarda zulmü yasakladığını zulmün, her ne kadar bütün sene yasak ise de haram aylarda daha çok yasak olduğunu ifade eder. Bunun için Allah’ın (c.c.), Tevbe Sûresi 36. âyetle; “*Onlardan dördü, haram aydadır, işte dosdoğru din. O aylarda kendinize zulmetmeyin*” yine Hac Sûresi 25. âyetle “*Kim de, orada, zulüm ile itikatsızlığı niyet ederse, ona, acı veren azaptan tattırırız*”, dediğini zikreder.”³⁸³ Bu âyetin izahında Taberî, tıpkı “refes” gibi “fusûk” kavramını da ihram dışında yasak olmayan bir davranışın, haccın farzını yerine getirirken haram kılınması şeklinde açıklar. Buna göre “fusûk” kelimesi ile kastedilen, ihramlı iken yasak olmayan ve sadece ihramlıya yasak olan; tırnak kesmek, traş olmak, avlanmak gibi davranışlardır. Taberî, hac dışında zaten yasaklanan bir davranışın ihramlı iken tekrar yasaklanması şeklinde anlaşılmasının doğru olmayacağını zikreder. Ona göre Allah, günah olan şeyleri ister ihramlı olsun ister olmasın ister hac kendisine farz olsun ister olmasın, tüm kullarına yasaklamıştır.³⁸⁴

İbn Kesîr, aksine kesin bir delil olmadıkça âyetin manasını ta’îm etmeyi tercih etmektedir. Taberî ise bir önceki âyetle ifade ettiği ölçüyü burada tam olarak tatbik etmemiş görülmektedir. Zira o, bir önceki âyetle İbrahim’in (a.s.) imtihan edildiği şeyin ne olduğu ile ilgili tahsîs yapılamayacağını, bu konuda Allah resulünden gelen teslim olunması vâcip bir haber ya da hüccet olacak bir icmâ olmadan bir tercih yapılamayacağını, haberi vâhitte ya da teslim olunması zorunlu bir cemaat tarafından nakledilmeyen bir bilgi ile hükmedilemeyeceği, sözleri ile ifade etmektedir. Oysa bu âyetle de “fûsûk” kelimesini, bu şartlar gerçekleşmediği halde takyîd ederek, “sadece hacda yasak olan davranışlar” olarak tefsir etmiştir. Taberî, buradaki tercihini, İbn Ömer’den gelen iki rivâyete ve âyetin zâhirî siyâkına ve mantıksal çıkarımlara dayandırmaktadır. Görüldüğü gibi herhangi bir “icmâ ya da teslim olunması gereken vâcip bir haber”, söz konusu değildir. Nitekim Taberî’nin ifadesi ile pek çok ihtilâfın olması, icmâ olmadığının delilidir. Ayrıca kelimenin kapsamına giren mananın takyîdi

³⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/545.

³⁸⁴ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 4/140.

Taberî'nin, daha önce uygulamış olduğu metodla tam olarak uyumlu görülmemektedir.

2.3. İbn Kesîr'in, Dil ve Belagat ile İlgili Tahlilleri

Bu bölümde, gerek İbni Kesîr'in gerekse Taberî'nin, nahvî çözümlemeleri ya da kıraat ile ilgili farklılıkları, tercihlerine nasıl yansıtıklarını ve bunlara dayanarak yaptıkları tahlilleri, göreceğiz. İbn Kesîr, tahlillerinde âyetlerin gerek söyleniş şekli gerekse sarf ve nahiv açısından yaptığı açıklamalarla, Taberî tercihlerine muhalefet ya da muvâfakat eder.³⁸⁵

2.3.1. Dil ve Kıraat ile İlgili Değerlendirmeleri

Bu konudaki ilk örneğimize,

“وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” *ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin, dedi.*³⁸⁶ âyetinin tefsirinde rastlıyoruz. Taberî, Âdem'in zürriyetinin ve meleklerin isimlerinin Allah tarafından Âdem'e bildirildiği görüşünü tercih eder. Çünkü Allah (c.c.); “Sonra onları meleklerle göstererek” buyurmaktadır. Bu ibâre, akılla anlaşılabilen şeyleri ifade eden bir tâbirdir. Ayrıca Taberî, عَرَضَهُمْ kelimesindeki zamirin, Araplar tarafından melekler ve insanlar için kullanıldığını, diğer canlılar ve cansızlar için هَا veya هُنْ zamirinin kullanıldığını, zikrettikten sonra

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

âyetinde, hem insan hem de diğer varlıkların karışık olarak bulunması nedeniyle hem zamirinin kullanılmış olduğunu savunur. Aşağıda İbn Kesîr'in de kullandığı İbn Abbas'tan gelen rivâyet konusunda ise Taberî, bu rivâyetin, Übey İbn Kâ'b'ın, عرضها ya da İbni Mes'ûd'un, عرضهن şeklindeki okuyuşuna göre yaptığı bir te'vîl olduğu görüşünü, aktarır.³⁸⁷ İbn Kesîr'e göre Taberî'nin tercih ettiği bu görüş yani âyetin anlamını sadece Adem'in zürriyetine ve meleklerle hasretmek, zorunlu

³⁸⁵ İbn Kesîr'in kıraat ve dil değerlendirmeleri ile ilgili örnekler için bk. Virya Yasin Muhammed, *et-Tevcihü'l-Lügavi li'l-Kıraati'l-Kur'aniye İnde İbn Kesîr* (Bingöl: Bingöl Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Arapça Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2018)

³⁸⁶ Bakara 2/31.

³⁸⁷ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/490.

değildir. Bunun yanında başka anlamların, aynı ibârenin içerisine girdiğini kabul etmemek uygun olmaz. Tağlîb yoluyla başka anlamların da manaya dâhil olması, nahiv açısından mümkün olabilir. Nitekim Allah (c.c.), Nûr 24/45. âyetinde, şöyle buyurmaktadır;

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

İbn Kesîr devamla “sahih olan, Allah’ın, zâtları ve küçük büyük fiilleriyle bütün eşyanın adlarının, Âdem’e öğretilmiş olmasıdır. İbn Abbas’ın dediği gibi “fesve ve füseyveye” kadar. Yani büyük ve küçük fiillere ve zâtlara kadar her şey” diyerek, âyeti izah eder.³⁸⁸

İbn Kesîr, İbn Abbas’ın açıklamalarını, âyetlerle ayrıca Buhâri ve Müslim’de yer alan ve Âdem’e her şeyin öğretildiğini bildiren sahih hadislerle destekler. Cümlelerin anlamını genişleterek, Âdem’e (a.s.) her şeyin öğretildiği şeklinde, izah eder. Taberî ise aksine işaret eden pek çok rivâyeti nakletmesine rağmen yine “tilâvetin zâhirine” bağlı kalarak ve sadece dilsel izahlara dayanarak, âyetin anlamını tahsîs eder. Oysa hem sahih rivâyetlerin aksine işaret etmesi hem de kendi tercihinin destekleyen, icmâ ve vâcib bir haber olmaması, tahsîsi mümkün kılmamaktadır. Taberî burada, tilâvetin zâhirî delâletini ve dilsel izahları, tercihinin delil olarak sunar. İbn Kesîr ise konu ile ilgili diğer âyetleri ve sahih rivâyetleri önceleyerek tercihinin bu ölçülere göre ortaya koyar.

Yine konumuzla ilgili diğer bir örnek, Fâtiha Sûresinin izahında karşımıza çıkar. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetinin izahında İbn Kesîr, “el-hamdu” kelimesinin, “eş-şükru” ile aynı anlamda kullanıldığını söyleyen Taberî’nin görüşüne karşı “ bu onun iddiasıdır. Burada farklı görüşler olabilir, müteahhirûn ulemâsının birçoğundan şöyle gelmiştir; hamd, sözle hamd edilene, lâzım ve müteaddî sıfatları ile yapılan övgüdür. Şükür ise, sadece müteaddî sıfatlarla ilgilidir. Ve kalple, davranışla ve lisanla olur. Şu Arap şiirinde denildiği gibi, cömertliğiniz size benden üç şeyle haber verdi, ellerim, dilim ve utangaç vicdanım. Âlimler, hangisinin daha genel olduğu ile ilgili farklı görüşler ortaya koydular, hamd’in hem lâzım hem de müteaddî sıfatlarla yapılması nedeniyle yapılan yere göre

³⁸⁸ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1/223.

bakarsak o geneldir. Mesela, şöyle dersin ; Onun biniciliğini ya da cömertliğini övdüm. Diğer taraftan ise daha özeldir çünkü sadece dille yapılır. Bu açıdan, şükür daha geneldir. Çünkü hem dille ve niyetle hem de eylemle yapılır.’Onun biniciliğine şükrettim demeysin. Bana yaptığı ikram ve cömertlik için teşekkür ettim, dersin. Sadece müteaddî sıfatlar ile gerçekleşmesi açısından ise şükür daha özeldir” diyerek, görüşünü delillendirir.³⁸⁹ İbn Manzûr, *el-Lisan*’da hamd ve şükürün birbirine yakın manada olduğunu fakat hamdin daha genel olduğunu çünkü insanın hem Allah’ın zâtî sıfatlarına ve ihsanlarına hamd edilebileceğini bununla birlikte sıfatları için şükür olmayacağını ifade eder.³⁹⁰ Yine *Tâcü’l-arûs*’ta Zebîdî, hamd, zemmim zıddıdır, der. Ezherî ise “şükür, sana yardım edene olur. Hamd ise yapılan bir iş için de olabilir, bir insana karşı şükürün başlangıcı da olabilir. Allah’a hamd etmek, her şeyi içeren nimetleri için de olur, Onu sena için de. Hamd, bu manada şükürden geneldir”, der.³⁹¹

Taberî tefsirinde, “ehl-i mârifet arasında hamd ve şükür arasında fark yoktur, biri diğerinin yerine kullanılmaktadır. Şükür yerinde hamd kelimesini kullanmak câizdir” diyerek, tercihini ortaya koyar. Taberî’ye göre kelimenin, Arap dilinde, الحمد لله şeklinde kullanımın doğru kabul edilmesi, bu görüşü desteklemektedir.³⁹² Taberî, tefsirinde kendi görüşüne destek veren bir rivâyete yer vermekle birlikte bu rivâyetin isnadında yer alan, İsa bin İbrahim, Buhârî tarafından, “münkerü’l-hadis” olarak, nitelendirilmiştir.³⁹³ Bu durum, İbn Kesîr’in dikkatinden kaçmamış olmalıdır.

İbni Kesîr burada Taberî’nin görüşünü, müteahhirûn âlimlerin görüşlerini delil göstererek, kabul etmemiştir. Buradan müteahhirûn ulemâsının görüşlerinin, Arap şiirinin İbn Kesîr’e farklı yorumlar sunduğunu görmekteyiz. Taberî’de pek çok yerde Arap şiiri ile istişâd etse de buradaki önceliği, kelimenin Arap dilindeki kullanımı olarak, görülmektedir. Onun, mukaddimesinde Kur’an’ın apaçık Arapça olarak ve insanların o dönemde konuşup anladığı bir üslupla

³⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*,1/128.

³⁹⁰ İbni Manzûr, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Darü’s-Sadr, 1993)

³⁹¹ Muhammed bin Muhammed bin Abdurrezzak el-Hüseynî (Murteza ez-Zebidi) *Tacü’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus* (Kahire: Darü’l-Hidaye,2009), 8/38.

³⁹² Taberî, *Camîü’l-beyan*, 1/138.

³⁹³ Buhari, *et-Tarihu’l-kebir* (Riyad, en-Naşiru’l- mütameyyiz,2019),7 /502.

gönderilmesi ile ilgili vurgusu, burada Taberî'nin önceliğinin bu şekilde olmasının sebebi olmalıdır.

Yine dilsel çözümlemelerle ilgili İbn Kesîr'in itirazına neden olan bir başka Taberî tercihi, Bakara 2/1. âyette görülür. الم âyetinin tefsirinde İbn Kesîr, Taberî'nin, bu âyetlerin pek çok farklı anlamlarını, Ebü'l- Âliyye'den ve diğer müfessirlerden nakleder. Taberî, bu manalar arasında zıtlık görmeyerek bunları birleştirmektedir. Ona göre “ümme” kelimesinin farklı âyetlerde farklı manalarda kullanımında olduğu gibi bu kelâm da farklı anlamlarda kullanılabilir. Bir kelime pek çok manaya gelebilir. Buradaki harflerin her biri aynı zamanda Allah'ın isim ya da sıfatlarından birine delâlet edebilir. İbn Kesîr, Taberî'nin bu görüşünü zikrettikten sonra buradaki mantık hatasına dikkat çekerek meselenin böyle olmadığını, verilen örnekle âyetin açıklanamayacağını, söyler. Zira “ümme” kelimesi, diğer âyetlerde farklı siyâklarla kullanılmakla birlikte hepsi, kelimenin asıl anlamına hamledilebilir. Fakat الم için böyle bir durum mümkün değildir. Bu âyetten murâdın ne olduğu ancak tevkîfi olarak bilinebilir. Halbuki bu konuda icmâ bulunmamaktadır.³⁹⁴

Taberî'nin verdiği örneklerde, Zuhuf 43/22. âyetinde, “ümme” kelimesinin “dîn” anlamında, Nahl16/120. âyetinde “itaatkâr insan” anlamında, Kasas 28/23. âyetinde “topluluk” anlamında, Nahl 16/36. âyetinde “zamandan bir bölüm” anlamında kullanıldığını belirtmesine karşılık İbn Kesîr, الم âyetinde durumun böyle olmadığı tesbitini yapar. أمة kelimesinin ve benzerlerinin ıstılâhî açıdan ortak lafızlardan olduğunu, yukarıdaki âyetlerin siyâk ve durumuna göre “ümme” kelimesine hamledilebileceğini ve kelimenin aslına ircâsının mümkün olduğunu söyler. Oysa aynı durumun, الم için geçerli olmadığı açıktır.

Taberî, tefsirinde Allah'ın elçisinin, müşkil lafızları açıklamakla vazifeli olduğunu, açıklamadığı hususlarda mümkün olan ihtimallerin hepsinin olabileceğini, bir lafızda pek çok mana içermesine aklen bir engel olmadığını zikreder. Bu iddiasına delil olarak, yukarıda İbn Kesîr'in değerlendirdiği, “ümme” ve “dîn” kelimelerini, örnek olarak sunar.³⁹⁵ Oysa İbn Kesîr'in belirttiği

³⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/158-159.

³⁹⁵ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/222.

قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَالْذُّنُوبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ⁴⁰⁰ “sen bizim sözümüze ,yetteZira â zikreder. ,göstererekdelil âyetini de inanmayacaksın” denmektedir. Söz ve amelle tasdik olan imana, Allah korkusu da dâhildir. İman, câmi bir kelime olup Allah’ın kitaplarını, elçilerini sözle tasdik etmek ve amelle de ikrâr anlamını içerir. Buna binaen âyette ifade edilen, “gayba iman”, amel, îtikat ve sözle yapılan tasdiktir. Allah (c.c.), bu manalardan birini terk edip sadece biri ile vasfetmemiştir.⁴⁰¹ Taberî’nin bir usûlü de kelime ya da kavramın içerdiği küllî anlamın fertlerini ya da manayı oluşturan öğeleri, dışarda bırakmamak olarak, görülebilir. Bu âyetteki “iman” kavramını izahında bu anlayışını ortaya koymaktadır. Fakat bu usûlde de çok katı olmadığını söyleyebiliriz. Örneğin “fusuk” kelimesinin izahında, aynı usûlü kullanmaz.

Burada İbn Kesîr, kelimenin gerçekte her zaman aynı anlamaları içerecek şekilde kullanılmadığını, âyetlerden delillerle açıklamıştır. Tefsirde bunu, önemli bir husus olarak görmektedir. Bu yolla ortaya çıkabilecek sorulara daha başlangıçta cevap vermek istemiş olmalıdır (İman-amel ilişkisi vb.). Zira hakikatı bütün yönleri ile yansıtmak ve kelime ve kavramlara bütüncül bir anlayışla bakmak, savunduğunuz düşüncenin sağlam temellere dayanması için önemli bir husustur. İbn Kesîr burada, kelimenin ifade ettiği manayı öncelikli olarak diğer âyetlerle destekleyerek, açıklar. Taberî ise doğrudan kelimenin içerdiği manaya göre tercihini ortaya koymakta ve daha sonra bu görüşünü âyetle desteklemektedir.

Bu bölümde ele alacağımız bir diğer örnek,

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُخِيطٌ بِالْكَافِرِينَ 19 يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır. Şimşek gözlerini kör edencesine çakar, onların çevresini aydınlatınca

⁴⁰⁰ Yûsuf 12/17.

⁴⁰¹ Taberî, Camiü'l-beyan, 1/235.

orada yürürler, karartınca da kalakalırlar. Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir”⁴⁰² âyetleridir. İbn Kesîr, bu âyetler de verilen iki meselin, Taberî ve ona tâbi olan pek çok müfessir tarafından tek bir sınıf münâfık gurubu için verildiği tercihini nakleder. Bu tercihe göre ayetteki أو harfi, ⁴⁰³ وَلَا تُطِيعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا harfi gibi atıftır. Bu izaha göre âyetteki iki meselden hangisini ele alınırsa alınsın mesel verilen kimseler için, uygun olmaktadır. Kurtubî’ye göre ise burada ister bu meseli ver ister bu meseli, şeklinde bir anlam söz konusudur. İbn Kesîr, Zemahşerî’nin de benzer görüşte olduğunu nakleder. Daha sonra İbn Kesîr, kendi tercihini söyleyerek burada “münâfık” kavramının, bir “tür” olduğunu fakat hepsinin söz ve davranışların durumuna göre farklı sınıfları ve özellikleri bulunduğunu ifade eder. Ona göre âyette, bu sınıflardan hangileri daha uygunsa ona uygun mesellerden iki mesel verilmiştir. İbn Kesîr, Berâe Sûresinde, مِنْهُمْ , مِنْهُمْ , مِنْهُمْ denilerek, onların bu durum ve sıfatlarının dayanağı olan söz ve davranışların zikredildiğini hatırlatarak, görüşünü destekler. Yine İbn Kesîr’e göre Nûr Sûresinde verilen iki mesel, iki sınıf münâfığı ifade etmektedir. Buna göre

i mürekkebi içindeki -cehl-i basit- cümlesiyle ifade edilenler, ⁴⁰⁴ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ cümlesi ile anlatılanlar ise cehl-i basit öncülleri ⁴⁰⁵ كَذُتَّمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ cümlesi ile anlatılanlar ise cehl-i basit içinde olan mukallitleridir. Taberî ise tefsirinde أو harfinin و anlamında kullanılışına Arap şiirlerinden örnekler vererek görüşünü açıklar. ⁴⁰⁶

İbn Kesîr burada pek çok müfessirden farklı olarak başka âyetlerle istidlâl ederek, kendi tercihini ortaya koyar. Yine burada İbn Kesîr’in, bütüncül tefsir anlayışına verdiği önemi gözlemleyebiliriz. O, âyetlerin zâhiri lafızlarının değerlendirilmesinde, Kur’an’dan diğer âyetlerle ihticâc ederek tercih yapmayı, önemli bir tefsir metodu olarak hemen hemen her âyette kullanmaktadır. Bu da Taberî tercihleri ile arasındaki önemli bir metodolojik farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte buradaki temsilin, hem farklı münafık grupları için hem de aynı münafık gurubun farklı hallerini tasvir etmek için verilmiş olması, daha uygun görülebilir.

⁴⁰² Bakara 2/19-20.

⁴⁰³ İnsan 76/24

⁴⁰⁴ Nûr 24/39.

⁴⁰⁵ Nûr 24/40.

⁴⁰⁶ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/338.

İbn Kesîr'in, Taberî tercihleri ile alakalı bir başka örnek,

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Hani rabbın meleklere, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti. Onlar, biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah, şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim, buyurdu”⁴⁰⁷ âyetinin izahındadır. İbn Kesîr, bazılarının buradaki ذ edatının ziyâde olduğu görüşünü nakleder. Sonra da Ebû Übeyde'nin savunduğu bu görüşe, Taberî'nin cevap verdiğini zikreder. Kurtubî'nin ve diğer müfessirlerin de buna karşı cevap verdiklerini ve hatta Zeccâc'ın bu görüş “Ebû Übeyde'nin cür'etidir” diyerek, eleştirdiğini rivâyet eder.⁴⁰⁸ Ebu Übeyde eserinde, buradaki ذ in, zâid harflerden biri olduğunu, anlamın ذ قَالَ رَبُّكَ şeklinde anlaşılabileceğini ifade ederek, bu kullanıma Arap şiirinden örnekler verir.⁴⁰⁹ Zeccâc bu tercihin, Ebû Übeyde'nin cür'eti olduğunu çünkü Kur'an'da hakka götüren bir mana murâd edilmeksizin, hiçbir lafzın yer alamayacağını, buradaki ذ edatının, vakit anlamına geldiğini ifade eder.⁴¹⁰

Taberî tefsirinde, bazı Basra'lı Arap dilbilimcileri, buradaki ذ edatının, zâid zannettiklerini⁴¹¹ fakat bu görüşün, kusurlu olduğunu söyledikten sonra âyetteki kullanımı, el-Esved bin Ya'fer'in bir beyiti ile örnekendirir. Ayrıca Taberî, buradaki ذ edatının “bilinmeyen bir vakit” anlamına geldiğini ve manaya delâlet eden kelimenin, dilbilgisi açısından hazfedilmesinin câiz olmadığını, söyler. Ayrıca konuyla ilgili tafsilatlı nahvî açıklamalarda bulunur.⁴¹²

Râcihî, İbn Kesîr tefsirinin şerhinde, Ebû Ubeyde'nin, bilinen ve iyi bir dilbilimci olduğunu ama burada hata ettiğini zikrederek burada “hatırla” anlamına geldiğini ve Arapça'da bunun bilindiğini söyler.⁴¹³

⁴⁰⁷ Bakara 2/30.

⁴⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/216.

⁴⁰⁹ Ebû Übeyde Ma'mer bin el-Müsenna el-Basri, *Mecazü'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1961), 1/36.

⁴¹⁰ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'rabihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988), 1/108.

⁴¹¹ Kastettiği kişi Ebû Übeyde'dir.

⁴¹² Taberî, *Camîü'l-beyan*, 1/444-445.

⁴¹³ Râcihî, *Şerhu Tefsiri İbni Kesir* (Pdf: Şâmile, 2020), 159.

Bu durum, İbn Kesir'in, Taberî'ye olan itimadını göstermektedir. Ayrıca Taberî'nin resm-i mushafa muvâfık olmayan tercihleri reddettiği bilinmektedir. Aynı usûlün, İbn Kesîr tarafından da uygulandığını, bu örnekte görebiliriz.

Konuyla ilgili bir diğer ilginç örnek ise iki müfessirin bakış açılarının farklılığını ortaya koyar.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ “Hani siz, ey Mûsâ! Biz bir tek yiyecekla dayanamayacağız. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden; sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bitirsin, demiştiniz. Mûsâ ise, iyiyi kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var, dedi. Zillete, fakru zarûrete mahkûm oldular; Allah'ın gazabına uğradılar. Bu durum, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin, bütün bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu.”⁴¹⁴ İbn Kesîr, âyetin izahında Taberî'nin, gerek dil özellikleri bakımından gerekse kıraat açısından yaptığı değerlendirme ile burada kastedilen bölgenin, firavun'un yaşadığı yer olan Mısır olabileceği ile ilgili rivâyetleri ve Taberî'nin, bu bölgenin, kıraat icrâsına ve mushaftaki yazılışına uygun olarak “firavun'un Mısır'ı” ya da başka bir yer olabileceği ile ilgili tavakkufuna yer verir. Sonra İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre kendi tercihinin zikrederek burada kastedilenin, firavunun yaşadığı Mısır değil, şehirlerden herhangi bir şehir olduğunu, söyler. Bu tercihinin de âyetin anlamından delillerle, destekler. Zira ona göre âyetin anlamı, bunu ifade etmektedir. Nitekim bu istenilen yiyecekler her yerde bulunabilecek sıradan yiyeceklerdir. Mûsa (a.s.) bu durumu “daha iyi olanı, daha değersiz olanla değiştirmek mi istiyorsunuz” diyerek, ortaya koymuştur. İbn Mes'ûd ve Übey ibn Kâ'b kıraatlerine uygun şekilde bu kelimenin مصر şeklinde okunmasına dayanarak, Ebü'l-Âliye'nin, bu bölgenin firavunun Mısır'ı olduğu şeklindeki Taberî rivâyetine de yer veren İbn Kesîr, resm-i mushafa uygun bir te'ville bu bölgenin şehirlerden bir şehir olduğunu tercih eder.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Bakara 2/61.

⁴¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/281.

Taberî, tefsirinde iki görüşü zikrettikten sonra ne Allah'ın kitabında ne de Resulullahtan gelen bir haberde, bununla ilgili bir bilginin bulunduğunu, Mûsa'nın (a.s.) kavminin istediği yiyeceklerin olduğu bir yer isteklerini yerine getirmek için Allah'a dua ettiğini, şaşkın bir şekilde dolaşan kavmi için Allah'ın bu duaya cevap vererek, kavmi ile beraber onlara istedikleri yiyeceklerin büyüyeceği bir yere gitmelerini emrettiğini, buranın her iki te'vile de açık olduğunu, kitabın zâhir bir delâletinin olmadığını, Allah'ın elçisinden de bu konuda açık bir haber gelmediğini Mısır, Şam vb. herhangi bir yer olabileceğini söyleyerek, tavakkuf eder. Daha sonra buradaki **مَصْرًا** kelimesinin tensinsiz olarak okunmasının câiz olmadığı konusunda kurrânın ittifak ettiğini ve Müslümanların mushafında bu şekilde yazıldığını, başka şekilde okumanın câiz olmadığını, söyler.⁴¹⁶

İbn Kesîr'in, tercihini yaparken âyetin siyâk ve sibâkını ve âyetin genel anlamını öncelediği görülmektedir. Buna kelimenin gerçek anlamını ortaya koyma bakımından yeterli bir delil olarak baktığı ve Taberî'nin tereddüdünü garipsediği, anlaşılmaktadır. Taberî, zâhirî delâletin kat'î olmaması nedeniyle tavakkuf ederken İbn Kesîr, âyetin siyâk ve sibâkını ve mananın delâletini yeterli görerek, tercih belirtmektedir. Bu husus da iki müfessir arasındaki farklardan biri olarak, görünmektedir.

Bu konuda bir başka örneğimiz,

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

*“Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fişkirir; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.”*⁴¹⁷ âyetinin tefsirinde görülür. İbn Kesîr, Taberî'nin, “kalpleri taş kesildi ve ya daha da katı” cümlesinin, ayrı ayrı meseller olduğunu ve ayrı ayrı gurupları temsil ettiğini buna göre âyetin

⁴¹⁶ Taberî, *Camîü'l-beyan*, 2/136.

⁴¹⁷ Bakara 2/74.

anlamının, “bazısı taş gibi bazısı da taştan daha katı” şeklindeki tercihini nakleder. Bu tercihi, Bakara 2/17-19, Nûr 24/39-40 âyetlerine kıyas ederek, te’yîd eder.⁴¹⁸

Taberî tefsirinde, أَوْ harfinin, bazen birbirinin yerine kullanıldığını, birbirine benzediği için وَ harfi ile karıştırıldığını, asıl anlamının ise ikisinden biri şeklinde olduğunu, asıl manasının dışında bir manaya ircâ edenlere, şaşırdığını söyler.⁴¹⁹

Burada İbn Kesîr’in, başka âyetlerle Taberî’nin tercihini delillendirdiğini ve bu istidlâlle, Taberî’nin tercihini kabul ettiğini görüyoruz. Taberî burada sadece dilsel delillere yer verirken İbn Kesîr ise çoğu zaman yaptığı gibi başka âyetlerle ihticâcî, tercih etmektedir.

Dilsel çözümlemelere göre yapılan diğer bir tercihe örnek olarak,

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ “Onlar, Süleyman’ın hükümrانlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma! demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayan değil zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilseleldi!”⁴²⁰ âyetinin izahında Taberî’nin, İbn Cüreyc ve İbn İshâk’tan da naklettiği, buradaki عَلَى harfinin, فِي manasında olduğu buna göre mananın, تَتْلُوا şeklinde olduğu görüşüne karşı, buradaki عَلَى harfinin, âyette geçen تَتْلُوا kelimesi, yalanlama manasına geldiğinden daha uygun ve daha güzel olduğunu söyler.⁴²¹ Zira ona göre عَلَى içirme, kapsama “تضمن” anlamına

⁴¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/306.

⁴¹⁹ Taberî, *Camîü’l-beyan*, 2/237.

⁴²⁰ Bakara 2/102.

⁴²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/350.

gelmektedir bu nedenle daha uygundur. İbn Âşur'da aynı görüşü paylaşarak buradaki mananın, yalanlama anlamında olduğunu على nın, daha doğru olduğunu, tercih eder.⁴²²

Taberî, tefsirinde على nın في manasında, harfinin de على manasında kullanıldığını, nitekim 423 ⁴²³ وَلَاصْلِبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَأَبْقَى âyetinde, على manasında olduğu görüşünü dile getirir. Yine başka bir kullanım örneği vererek “على عهد كذا” , “فعلتكم في عهد كذا” anlamında kullanılmıştır diyerek, görüşünü savunur.⁴²⁴ Ferrâ da, bu tarz durumlarda, على nın في anlamında kullanılışının, uygun olduğunu söyler.⁴²⁵

Görüldüğü gibi kullanılan bir harfin, hangi manada kullanıldığı da tefsirde farklı yorumlara sebep olabilmektedir. Taberî, Arap dilinden örneklerle ihticâc ederken, İbn Kesîr, âyetin siyâkını ve mananın delâletini, tercihinde delil olarak incelemektedir. Bu tarz farklılıklar da yine iki müfessir arasında farklı tercihlere sebep olabilmektedir.

Konuyla ilgili başka bir örnek,

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الإسلام

“Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O’ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir”⁴²⁶ âyetindedir. İbn Kesîr, Taberî’nin, İbn Abbas’tan rivâyet ettiği görüşü nakleder. Buna göre İbn Abbas, ayetteki أنه kelimesini إنه şeklinde, إن kelimesini ise أن şeklinde okumuştur. İbn Kesîr, iki mananın da doğru olduğunu söyledikten sonra burada cumhûrun görüşünün daha uygun olduğunu ifade eder.⁴²⁷

Taberî de İbn Mes’ûd ve İbn Abbas’tan gelen bu farklı kıraatlerin, ne sahih ne de sahih olmayan bir delili bulunduğunu, ehl-i İslam’ın kıraatinin dışında

⁴²² Muhammed et-Tâhir İbni Âşur, *Et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Darü’t-Tunusiyye) 1/629.

⁴²³ Tâhâ 20/71.

⁴²⁴ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 2/410.

⁴²⁵ Ferrâ, *Ulumu’l-Kur’an ve usûlü’t-tefsir* (Mısır: Darü’l-Mısriyye), 1/23.

⁴²⁶ Âl-i İmrân 3/18.

⁴²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/25.

kalmasının, başlı başına bu okuyuşun hatasını göstermek için yeterli olduğu görüşündedir.⁴²⁸ Bu örnekte cumhûrun görüşünün, mushafta yer alan yazının ve kurrânın icmâının, her iki müfessirin temel kriterlerinden olduğu görülmektedir.

Bu bölümle ilgili bir örneğimiz de, iki müfessirin ortak tercihinin işaret eder.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!”⁴²⁹ âyetinin izahında İbn Kesîr, Katâde ve Mücâhid’in görüşü olan ve Taberî’nin de tercihi ettiği, bu cümlede, « zamirinin, فَأْتُوا بِعَشْرِ مِثْلِهِ⁴³¹ ve سُوْرٍ مِثْلِهِ⁴³⁰ âyetlerini delil göstererek, Kur’an’a râci’ olduğunu nakleder. İbn Kesir, kastedilenin, Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu savunanların da bulunduğunu yani “Onun gibi ümmî bir zâttan” anlamına geldiğini iddia ettiklerini fakat doğrusunun, Taberî’nin tercihi olan ilk görüş olduğunu belirtir. Zira âyette bahsedilen meydan okuma, herkes için geçerlidir. Hem Mekke’de hem de Medine’de defalarca tekrar edilmesine ve onca kin ve düşmanlıklarına karşılık bunu başaramadıklarını zikrederek, لَنْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا cümlesindeki nefyinin, ebedî olarak geçerliliğini de görüşüne delil olarak sunar.⁴³² Taberî, eserinde Mücâhid ve Katâde’nin görüşünün daha doğru bulur. Ona göre anlam

yetindekiâ⁴³³ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ⁴³⁴ gibidir. Muhammed’in (s.a.s.) nazîri olmayacağı açık olduğuna göre kastedilen, sûrenin nazîridir.⁴³⁴

İbn Kesîr burada olduğu gibi Taberî’nin tercihlerini zikrettikten sonra onun serdettiği, mananın münasebeti ve âyetin siyâkı gibi delillerle yetinmeyerek başka âyetlere müracaatla, aynı görüşü destekler. İbn Kesîr’in bu usûlü hemen bütün âyetlerde görülmektedir. O, genellikle bütün verileri, diğer âyetler ışığında değerlendirmeyi tercih etmektedir.

⁴²⁸ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 6/268.

⁴²⁹ Bakara 2/23.

⁴³⁰ Hûd 11/13.

⁴³¹ İsrâ 17/77.

⁴³² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/399.

⁴³³ Yûnus 10/38.

⁴³⁴ Taberî, *Camiü’l-beyan*, 1/379.

Yine Taberî'nin tercihi ile ilgili istidlâline itirazını ifade ettiği diğer bir örnek, *Doğrusu (ey peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin.*"⁴³⁵ âyetinin izahındadır. İbn Kesîr, âyetle ilgili farklı kıraatleri zikreder. Bunlardan biri, Abdürrezzak kıraatinde olduğu gibi nehy ifade eden لَا تُسْأَلُ dir. Diğerî ise çoğunluğun tercihi olan, لَا تُسْأَلُ şeklindedir. İbn Mes'ûd kıraatinde ise لَنْ تُسْأَلَ şeklindedir. İbn Kesîr, Taberî'nin bu kıraatlerden لَا تُسْأَلُ okunuşunu tercih ettiğini, فَأَيُّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ⁴³⁷ âyetinde ve olduğu gibiyetinde âyetin anlamının, "onların inkarları sebebiyle seni sorumlu tutmayız" şeklinde olduğunu ve bunu diğer âyetlerle de desteklediğini nakleder. Sonra Taberî'nin bu kıraatlerden, لَا تُسْأَلُ şeklindeki kıraati tercih ederek, diğerlerini Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu ile ilgili bir şüphesinin olmaması nedeniyle reddettiğini, âyetin geliş sebebi ile ilgili, ilk kıraati destekleyen rivâyetlerin ise zayıf olmasından kabul etmediğini, söyler. Gerçekten de Ahmed Şâkir, لَا تُسْأَلُ kıraatini destekleyen rivâyetlerin mürsel olduğunu, üzerine görüş binâ edilemeyeceğini ve içindeki iki râvinin de zayıf olduğunu söyleyerek, kıraatin zaafına işaret eder.⁴³⁸

İbn Kesîr ise Taberî'nin bu izahını anlamsız bulur. Hz. Peygamberin, önceleri istiğfâr için anne babasını anabileceğini daha sonra durum bildirilince bundan vazgeçmiş olabileceğini, buna benzer olayların bulunduğunu, ifade eder.⁴³⁹

İbn Kesîr'in buradaki itirazı, âyetin farklı kıraati ile ilgili Taberî'nin yaptığı izahla ilgili delili, yerinde bulmamasından kaynaklanmaktadır. Taberî'nin burada doğrudan âyetlerle yaptığı istidlâl, delil olarak sunduğu âyetlerin, tam olarak bu âyetleri izah niteliğinde olmasından kaynaklanır. Pek çok yerde ise İbn Kesîr'in aksine doğrudan âyetlerle tefsir etme usûlünü görememekteyiz. İbn Kesîr'e göre ise diğer âyetler, sadedinde olduğumuz âyeti zaten net bir şekilde ortaya

⁴³⁵ Bakara 2/119.

⁴³⁶ Ra'd 13/40.

⁴³⁷ Gâşîye 88/21-22.

⁴³⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 2/558.

⁴³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/401.

koyduğundan delilin anlamsızlığı yanında Taberî'nin başka delillere müracaatı da anlamsız olmalıdır.

2.3.2. İbn Kesîr'in, Belagat ile İlgili Değerlendirmeleri

Bu konuda yer vereceğimiz ilk örnek,

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

“Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.”⁴⁴⁰ âyetinin izahında karşımıza çıkar. Taberî, buradaki topluluk için verilen temsilde münâfıklar topluluğunun, ateş yakan bir kişi ile temsil edilmesinin câiz olduğunu savunur. Çünkü âyette topluluğun yaptığı tek bir davranış kastedilmektedir. Yani topluluk için verilen temsil, gerçekte onların yaptığı işi anlatmak için verilmiştir. Her ne kadar şahıslar muhtelif olsa da “aydınlatma” manası, tekil bir anlamdır. Bu anlamda takdîr kelam, münâfıkların, gerçekte yalanlamalarına rağmen sözde Allah’a ve Resulüne inanmış gibi ortaya koydukları “aydınlatmanın” meseli, ateş yakan birinin çevresini aydınlatmasının meseli gibidir”, şeklinde olup “الاستضاءة” kelimesi hazfedilmiş ve yerine المثل kelimesi eklenmiştir.

İbn Kesîr, bu konuda Taberî’den diğer bazı te’villeri de özetledikten sonra kendi görüşünü söyler. Buna göre “mesel verildiği esnada tek bir şahıstan topluluğa yapılan yönelme” en fasih ve en belîğ bir üslûp örneğidir.

فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ * صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ
âyetini de bu belîğ üslûba misal olarak sunar.⁴⁴¹ Ancak âyetin başında yapılan çoğuldan tekile misal verilmesi şeklinde bir manayı, göremedik. Oysa Taberî’nin asıl açıklamasının, bununla ilgili olduğu görülmektedir.

Râcihi’nin de belirttiği gibi Taberî, tefsir ilminin öncülerinden ve bu konuda söz sahibi olan bir müfessir olmasına rağmen İbn Kesîr, onun tercihlerini

⁴⁴⁰ Bakara 2/17.

⁴⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîru l-Kur’âni l-Azîm*, 1/187.

özetledikten sonra tahkik eder, eleştirir ve bazen de ondan farklı görüşler ortaya koyar.⁴⁴²

Bu konuya dair diğer bir örneğimiz,

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ
“Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah’tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise Allah misal olarak bununla neyi kast ediyor? derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”⁴⁴³ âyetin izahı sadedindedir. İbn Kesîr, âyette geçen فَوْقَهَا kelimesinin anlamı konusunda Taberî’nin tercihinin, “ondan daha büyük” şeklinde olduğunu aktarır. Sonra da Müslim’in rivâyet ettiği, Hz. Âişe’den gelen,

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كُتِبَتْ لَهُ بِهَا دَرَجَةٌ وَمُحِيتَ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةٌ

“Hiçbir Müslüman yoktur ki, ayağına bir diken ya da ondan daha büyüğü batsın da bu nedenle Ona bir derece verilip bir hatası silinmesin.” hadisinin, bu tercihi desteklediğini, ifade eder. Buna göre hadiste geçen فَوْقَهَا kelimesi aynı anlamda kullanılmaktadır. Ona göre buradaki ihtilaf sebeb-i nüzûl ile ilgilidir. Bununla birlikte Taberî’nin tercihi olan Süddî’nin açıklaması, âyetin izahı konusunda daha uygundur.⁴⁴⁴

Taberî, tefsirinde kelimeyi açıklarken, Katâde ve İbn Cüreyc’in izahlarındaki gibi فَوْقَهَا kelimesinin anlamını, “ondan daha büyük” şeklinde izah eder. Çünkü sivrisinek, en zayıf yaratık olup Allah’ın yarattığı varlıkların azlık ve zayıflık bakımından son noktasıdır. Geri kalan her şey, ondan daha güçlüdür. Ona göre anlam, “Allah, sivrisineği ya da ondan daha büyüğünü misal vermekten çekinmez” şeklindedir. Nitekim buradaki مَا sıla edatı değil, isimdir.⁴⁴⁵

Görüldüğü gibi Taberî’nin izahı doğru olsa bile delillendirdiği husus çok isabetli görülmemektedir. Zira sivrisinekten daha küçük ve zayıf, Allah’ın

⁴⁴² Râcihi, Şerhu Tefsiri İbni Kesir (Pdf: Şâmile, 2020), 114.

⁴⁴³ Bakara 2/26.

⁴⁴⁴ İbn Kesîr, Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Azîm, 1/207-208.

⁴⁴⁵ Taberî, Camiü ‘l-beyan, 1/410.

yarattığı sayısız varlık bulunmaktadır. Burada insanların bakış açılarının dikkate alınarak bu örneğin verilmiş olması, daha mâkul görülmektedir. Zira insanlar, sineği hakîr ve zayıf görmekte ve bu zayıf olma ve hakâretin en belirgin örneği olması nedeniyle, hidâyet kaynağı olan Kur'an da irşad hususunda, insanların bu algısını gözetmiş olmalıdır.

Bu âyette İbn Kesîr, Taberî'nin tercihini, kelimenin hadiste yer alan kullanımı ile desteklemektedir. Görüldüğü gibi İbni Kesîr, âyetleri açıklarken mananın anlaşılması konusunda diğer âyetlere ve hadislerle müracaat etmektedir. Aynı durum onun izah ettiği âyetteki dil ve belağat özelliklerini değerlendirirken de karşımıza çıkmaktadır. İbn Kesîr belağat özellikleri benzer olan âyetleri ve hatta hadisleri kullanarak, açıklamalarda bulunur.

Konuyla ilgili son örneğimiz,

إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزِلِينَ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ قُورِهِمْ هَذَا يُمدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بَشْرًا لَّكُمْ وَلِتُطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ أَلَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“O zaman inananlara şöyle diyordun: Rabbinizin, indirilen üç bin melek size yardım etmesi sizin için yeterli değil mi? Evet, eğer siz sabır gösterip itaatsizlikten sakınırsanız, onlar şu anda süratle üzerinize gelseler bile rabbiniz size nişanlı beş bin melek size yardım edecektir.”⁴⁴⁶ âyetindeki vaadin, Uhud ve Bedir Gazvelerinden hangisi ile ilgili olduğu konusundaki görüşlerle ilgilidir. İbn Kesîr, bu konudaki farklı görüşleri zikrettikten sonra Taberî'nin tercihini daha isabetli bulur. Bu görüşe göre İZْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ cümlesi, وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ cümlesine ma'tûf olduğu için burada kastedilen, Bedir Gazvesidir. Buna delil olarak, Şa'bî, Rabî bin Enes ve Hasan el-Basrî'nin görüşlerini zikreder ve meleklerin savaştığı tek gazvenin Bedir olduğunu söyleyerek, görüşünü delillendirir.⁴⁴⁷

Bu konuda ikinci görüş, Mücâhid, İkrime, Dahhâk'ın da tercihidir ki; buna göre burada bahsedilen vaad, Bakara 2/122. âyetiyle ilgili olup bu savaş,

⁴⁴⁶ Âl-i İmrân 3/124-129.

⁴⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 2/112.

Uhud'dur. Bu âyetin izahında İbn Kesîr, Taberî'nin tercihini, hem tarihî açıdan hem de dil özellikleri açısından değerlendirek, desteklemektedir.

Buraya kadar ele aldığımız örnekler, İbn Kesîr'in Taberî tercihleri ile ilgili muvâfakat ve muhalefet ya da tashîh ve te'lîf ile ilgili tahlillerini ve bu tahlillerin delillerini ortaya koymaktadır. Bundan sonraki bölümümüzde, örneklerimiz ışığında iki müfessirin metodolojilerinin genel bir karşılaştırmasını yapacağız.



3. TABERÎ VE İBN KESİR'İN METODLARININ, MUKADDİMLERİ VE ELE ALDIĞIMIZ ÖRNEKLER IŞIĞINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Buraya kadar ele aldığımız örneklerden Taberî ve İbn Kesîr'in tefsir metodoljisi ile önemli veriler elde ettik. Bununla birlikte iki müfessirin mukaddimelerinde ifade ettikleri usûllerin yanında uygulamada ortaya çıkan farklı bakış açılarından doğan ikincil hususlar olduğunu da müşahade ettik. Bu bölümümüzde hem mukaddimelerinde ifade edilen usûl ilkelerini hem de uygulamada görülen ikincil hususları ya da farklı uygulamaları görmek için her iki müfessirin hem mukaddimelerinde belirttikleri hususları hem de örnekler ışığında ortaya çıkan farklı ve ortak noktaları ve mukaddimlerindeki ilkelerle uyumluluğunu anlamak için genel bir karşılaştırma yapacağız. Bu şekilde konunun daha iyi analiz edilebileceğini düşünüyoruz.

3.1. Taberî ve İbn Kesîr'in Tefsir Metodlarının, Mukaddimleri Işığında Karşılaştırılması

İbn Kesîr'in mukaddimesinde ortaya koyduğu tefsir metodolojisi ve bilgiler, bazılarına göre büyük ölçüde şeyhi İbn Teymiyye'den alınmıştır.⁴⁴⁸Bu iddia tartışmaya açık olsa da biz doğrudan onun mukaddimesinde açıkça belirttiği metodolojiyi sunmaya çalışacağız.

İbn Kesîr'e göre âlimlerin Kur'an'ı tefsir etmesi, öğrenmesi ve öğretmesi, vâcib bir görevdir. Nitekim

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُنُ مَوْنَهُ فَنَبَّذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاسْتَرْوُوا بِهِ ثَمَّاءَ قَلِيلًا فَبَيَّنَّ مَا يَشْتَرُونَ⁴⁴⁹

gibi pek çok âyet, Allah'ın kelâmını öğrenmenin ve öğretmenin önemine vurgu yapmakta ve hatta Allah'ın kelâmını bir kenara bırakıp başka işlerle meşgul olan ehl-i kitap, bu nedenle zemmedilmektedir. Bu zemmin muhatabı olmaktan kurtulmanın yolu, onu anlamak ve anlatmaktır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfesssirun*, 1/175.

⁴⁴⁹ Âli İmrân 3/178.

⁴⁵⁰ İbn Kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, 1/6.

İbn Kesîr, Kur'an'ı anlamak ve tefsir etmek ile ilgili metodolojisini, bizzat kendisi izah etmektedir. Bunun ilk yolu, Kur'an'ı yine Kur'an'la tefsir etmektir.⁴⁵¹ Zaten Kur'an, bir yerde özetlediği bir hususu, başka yerde açıklamıştır. İbn Kesir, mümkün oldukça âyeti başka âyetle açıklayarak karşılaştırma yapmayı ihmal etmez. Bir âyetin anlamını, pek çok âyetle münasebetini göstererek izaha, en çok yer veren müfessirdir.⁴⁵² İkinci yolu ise vahye isnad eden Resulullah'ın sünnetidir. Zira sünnetin Kur'an'dan farkı onun, Kur'an gibi okunmamasıdır. Bu nedenle o, âyetleri izah sadedinde özellikle merfû hadislerle müracaat eder. Ona göre Muâz (r.a.) ile ilgili hadis, bu görüşü desteklemektedir. İbn Kesîr'in, Muâz (r.a.) ile ilgili hadisi, tefsir konusunda referans göstermesi, son derece ilgi çekicidir. Zira hadise göre sünnette izahı bulunmayan konularda ictihâd (re'y) ile hareket edilmesi, Peygamber (s.a.s.) tarafından kabul ve tahsîn edilmiştir.⁴⁵³ Üçüncü kaynak ise Kur'an âyetlerinin gelişine şahitlik eden, özellikle de anlayışı, ilmi ve ameli ile ön plana çıkan sahabenin önde gelenlerinin görüşleridir. İbn Kesîr, sahabeden hangilerinin bu guruba girdiği ile ilgili de örnekler vererek, durumu netleştirir. Bu isimlerden, özellikle âyetlerin gelişine şahitlik eden, Abdullah İbn Mes'ûd ve tercümanü'l-Kur'an lakabıyla meşhur olan Abdullah ibn Abbas, özellikle vurguladığı sahabelerdendir. Mukaddimesinde sahabenin tefsirdeki yeri ve önemi ile ilgili pek çok rivâyeti, bu kaynağın değeri konusunda delil olarak sunar.⁴⁵⁴ İbn Kesîr, rivâyetlere yer verirken tercihlerde bulunur. Bazılarının zayıflıklarını ortaya koyarken, bazılarının sıhhati ile ilgili değerlendirmeler yapar. Yine râvilerle ilgili cerh ve ta'dîl tercihlerini zikreder.⁴⁵⁵

Bu çerçevede İbn Kesîr, bu sahabelerin, ehl-i kitaptan yaptıkları "izni şer'î" kapsamında yer alan ve isrâiliyât olarak nitelenen rivâyetlerle ilgili görüşünü aktarır. Ona göre bu rivâyetler, istişhâd için kullanılabilir fakat herhangi bir görüşü kendisine dayandırmak için kullanılmaz. Bu rivâyetler, üç bölümde incelenebilir; birincisi, doğruluğunu bildiğimiz rivâyetler, ikincisi, yanlış olduğunu bildiğimiz rivâyetler, üçüncüsü ise doğru ya da yanlış olduğuna hükmedemediğimiz, bu nedenle ne tasdik ne de tezkîb ettiğimiz rivâyetlerdir. Ona göre bu rivâyetleri nakletmenin sakıncası olmasa da din adına bir yararı da yoktur.

⁴⁵¹ İbn Kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, 1/7.

⁴⁵² Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/175

⁴⁵³ İbn Kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, 1/7.

⁴⁵⁴ İbn Kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, 1/8.

⁴⁵⁵ Konuyla ilgili bk. çalışmamızın 2.2. no'lu başlığı altındaki örnekler.

Aslında bu görüş, İbn Kesîr'in isrâilî rivâyetlerle ilgili tutumunu açıkça belirlemektedir. O, bu rivâyetleri gereksiz bulmakta ve onlara müracaatı faydalı görmemektedir. İbn Kesîr, isrâiliyât konusunda ki metodunu Kur'an'dan çıkarmaktadır. Ona göre Kehf Suresinde yer alan Ashabı Kehf kıssasında, Allah'ın (c.c.), yer verdiği hususlar, bu konuda tam bir örnek teşkil eder. Allah (c.c.), yanlış bilgileri aktardıktan sonra insanları doğrusuna irşad etmekte ve bu gibi konuların sadece Allah ve Onun bildirdiği kişilerce bilinebileceğini açıklamaktadır.⁴⁵⁶ İbn Kesîr'in, bu temkin ve tereddüdü, Taberî rivâyetleri ile ilgili tercihlerine de örneklerinde göreceğimiz gibi çokça yansımıştır. Ona göre bu rivâyetler, Kur'an tefsiri için bir kaynak teşkil etmediği gibi çoğu zaman faydasız ve hatta zararlı olabilir. Âyetleri ilk olarak âyetlerle açıklamayı uygun bulan İbn Kesîr, tefsir usûlüne ilişkin bazı yöntemleri de Kur'an'dan istinbat etmeyi, ihmal etmemiştir. Aslında İbn Kesîr'in, tefsirinin mukaddimesinde yer verdiği tefsir metodolojisinin diğer hususlarda olduğu gibi bu hususta da konumuz olan Taberî tercih ve rivâyetleri ile ilgili görüşleriyle tam bir uyum içinde olduğunu, rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Kesîr, Kur'an tefsirinde bir başka önemli kaynak olarak, tabiînin meşhur imamlarını gösterir. İbn Kesîr, bu imamları tek tek saymayı, ihmal etmez. Mücâhid'e ayırdığı ayrı bir paragrafın dışında, Saîd bin Cübeyr, İkrime, Atâ bin Ebû Rebâh, Katâde, Dahhâk bin Mûzâhim, Ebû'l-Âliye, Saîd bin Müseyyeb, Mesrûk bin el-Ecdâ, Rabî bin Enes, Hasan el- Basrî referans olarak gösterdiği isimlerdendir.⁴⁵⁷

İbn Kesîr, tabiînin görüşlerinin, icmâ olması durumunda hüccet kabul edilmesi gerektiğini, ihtilaf edilen görüşlerde ise Kur'an ve sünnette ortaya konan dil özelliklerine ve daha sonra genel olarak Arapça dili özelliklerine göre tefsir yapılmasının doğru olacağını, ifade eder.⁴⁵⁸

İbn Kesîr, Kur'an'ın re'y ile tefsir etmenin haram olduğunu, delilleri ile ortaya koyar. Buna göre Timîzî'nin ve Nesâî'nin de tahrîc ettiği hadiste, Peygamber (s.a.s.), "kim re'y ile ya da bilmediği bir şey ile Kur'an'ı açıklarsa, cehennemdeki yerini hazırlasın, buyurmaktadır. İbn Kesîr, selefin bilgi sahibi

⁴⁵⁶ İbn kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, 1/9.

⁴⁵⁷ İbn kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, 1/10.

⁴⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l -Kur'ani'l-Azim*, 1/10.

olmadığı konularda âyetlerle ilgili açıklama yapmaktan kaçındıkları hatta âyetlerle ilgili açıklamalarda bulunanların eleştirildiği ile ilgili çeşitli örneklerle yer verir. Bütün bu örneklerden selefin bu konuda çok ihtiyatlı davrandığı, söylenebilir.⁴⁵⁹

İbn Kesîr, Peygamber'in (s.a.s.), Kur'an'ı tefsir edip etmediği ile ilgili görüşünde Peygamber'in (s.a.s.), Kur'an'dan çok az şeyi tercüme ettiği ile ilgili Hz. Aişe'den (r.a.) gelen rivâyeti aktardıktan sonra bu rivâyetin, münker ve garip olduğunu, doğru olsa bile bunun anlamı sadece Allah'ın bilgisinde olan âyetler ile ilgili olabileceğini, söyler. Ona göre Kur'an'da sadece manasını Allah'ın bildiği, sadece âlimlerin bilebildiği, Arapça diline hâkim olanların bilebildiği ve herkesin bilebildiği ve bilinmemesinin mâzereti olmayan, farklı vecih bulunmaktadır.⁴⁶⁰

Bu konuda çeşitli rivâyetlere yer veren İbn Kesîr'in, Kur'an'ın tefsiri ile ilgili görüşünün; Kur'an'ın, yukarıda bahsettiğimiz ölçülere uygun olarak, ilim ehli tarafından tefsir edilmesinde herhangi bir sakınca görmediği, şeklinde özetleyebiliriz. Örneklerden de anlaşılacağı gibi İbn Kesîr, âyet ve hadislerle ya da sağlam rivâyetlerle açıklanamayan konularda âyetin siyâk ve sibâkını değerlendirerek, Arapça dil kuralları çerçevesinde, pek çok aklî tahlillere yer vermiştir. Onun için bu konuda Muâz (r.a.) hadisinin, önemli bir referans olduğu düşünülebilir.

Taberî ise ilk olarak Kuran'ı, onun te'vilini bilmeden okuyanların, nasıl ondan lezzet aldıklarına hayret ediyorum diyerek, Kur'anın anlaşılması hususuna dikkat çeker.⁴⁶¹ Yine o, resullerin elçilik ettiği mesajları en iyi anlayan kişiler olması gerektiğini zira tebliğe muhatap olanın tebliğ ettiği mesaj konusunda bilgi sahibi olmamasının mümkün olmadığını, söyler. Bu nedenle resuller, kavimlerinin lisanları ile gönderilmişlerdir. Kur'an da Arapça olarak, Arapça konuşan bir elçiye gelmiştir.

Arapça dilinde kendine özgü, îcaz, ihtisâr, ihfâ, izhâr, bazen açıkça isimler kullanılırken bazen de kinâye ile ifade, hâs ve âm, takdîm ve te'hîr gibi pek çok hususlar söz konusudur. Taberî, bu hususları açıklarken başvuracağı kaynağın, kendisine Arapça âyetlerin gönderildiği, Peygamber (s.a.s.) olduğunu çünkü Allah'ın, Onu (s.a.s.) "Kur'an'ın beyânı" kıldığını, zikreder. Görüldüğü gibi

⁴⁵⁹ İbn Kesir, *Tefsiru'l K-ur'ani'l-Azim*, 1/10.

⁴⁶⁰ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l-Azim*, 1/12.

⁴⁶¹ Taberî, *Camiü'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, Mukaddimetü Ahmed Şâkir, 1/10.

Taberî de İbn Kesîr gibi Kur'an'ı beyan konusunda öncelikli olarak Peygamber'i, (s.a.s.) temel kaynak olarak görür. Kur'an'ın âyetlerinden bazıları ile ilgili Ona (s.a.s.) ulaşmayan hiçbir te'vîl hakkında kimsenin söz söylemeye hakkı olmadığını ifade eder. Yine o, bazı âyetlerin ise Allah'ın ilmine mahsus olup Ondan başka kimsenin bilemeyeceğini, gelecekte meydana gelecek olaylar, kıyametin vakti, sûra üflenmesi, İsa'nın nüzûlü gibi hâdiselerin, şartları çıkmadan bilinmeyeceğini, ifade eder. Peygamber'in (s.a.s.) bu konularla ilgili verdiği bilgiler, tam belirlenmeden sadece şartlarının bildirilmesi şeklindedir. Üçüncü kısım ise Kur'an'ın indirildiği lisanı iyi bilenlerin anlayabileceği, kısımlardır.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ⁴⁶²

âyetinde geçen, “ifsâd” ve “ıslâh” kelimelerini, Arap dilini bilen herkes anlayabilir. İfsâd ve ıslâh kelimelerinin teferruatını bilmemekle beraber kelimenin, “zarar veren” ve “fayda veren” anlamları herkesçe malumdur. Detayları ile ilgili konuları ise Peygamber'in (s.a.s.) tarifi ile bilinebilir.

Görüldüğü gibi Taberî de İbn Kesîr'e benzer şekilde Kur'an'ın te'vîli ile ilgili hususu, sadece Allahın bildiği, Allah'ın, nebisi aracılığı ile beyan ettiği ve Arapça bilen herkesin bilebileceği âyetler olmak üzere, çeşitli bölümlere ayırmaktadır.

Yine Taberî, re'y ile tefsir yapmanın câiz olmadığını, çeşitli rivâyetlerle değerlendirmektedir. Zira re'y ile yapılan tefsirde, te'vîlin hak olduğuna dair bir yakînin mümkün olamayacağını, bunun bir zan olacağını, kesin bir bilgiye dayanmayan te'vîlin, Allah tarafından haram kılındığını, ifade eder. Taberî, Kur'an'ın teşvik ettiği tedebbür ve tezekkürün, mev'ize ve açık olan ve yine hiç kimse için kapalılık özelliği taşımayan âyetler için geçerli olduğunu nitekim hakkında bilgi sahibi olunmayan ve anlaşılamayan konularda, tedebbürün mümkün olamayacağı görüşündedir.

Kur'an'ın helal ve haramlarla, mirasla, emir ve nehiy ile ilgili mücmel olan âyetlerinin, Allah'ın elçisi tarafından tafsîl edildiğini zira insanların bu tafsîlâta muhtaç olduklarını ifade eder. Bu tafsîlâtın da yine Peygamber'e (s.a.s.), Cibrîl tarafından talim edildiğini yani vahy yolu ile gerçekleştiğini savunur. Zira âyetleri beyan ve tebliğ, Allah'ın elçisinin görevidir. Nitekim O, bu görevi, âyetleri tefsir

⁴⁶² Bakara 2/11.

ederek yerine getirmiştir. Bu nedenle ona göre Peygamber'in (s.a.s.), çok az âyeti izah ettiği haberi, güvenilir değildir. Taberî'ye göre seleften bazılarının, âyetler hakkında konuşmaktan çekinmesinin sebebi, içtihatlarını yetersiz görmelerinden veya doğruyu bulabilme konusunda yetersiz olduklarını düşünmelerindendi.⁴⁶³

Taberî, herhangi bir âyeti tefsir edeceği zaman, önce âyetin te'viline yer verir. Sonra senetleri ile beraber sahabe, tabiîn ve me'sûr tefsirlerden rivâyetlerle, bu söylediklerine istişhâda bulunur. Fakat Taberî, bununla yetinmeyerek bu görüşleri değerlendirmeye tâbi tutar. Gerekli zaman nahvî değerlendirmeler yapar ve varsa delilleri ile birlikte istinbât ederek, tercihler de bulunur. Taberî, mücerred dil çözümlemelerine dayalı re'y tefsirini tamamen reddeder. Taberî, çoğunlukla rivâyetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde bulunmamakla birlikte bazen senet tenkidi de yapmayı ihmal etmez. Yine Taberî, icmâyî önemli bir delil olarak tercihlerinde kullanır.

Taberî, isrâîlî rivâyetlere de çoklukla yer verir. Bu bağlamda o, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb bin Münebbih, İbn Cüreyc, Süddî ve diğerlerinden rivâyet etmiştir. Yine Taberî, İbn İshâk'ın, Müslüman olan Hristiyanlara ait rivâyetlerinden, çokça nakleder. Taberî'nin, bu rivâyetleri ile ilgili Zehebî, Tarih araştırmaları ile alakası sebebiyle bu rivâyetlere sıkça müracaat etmiş olabileceğini, söyler.⁴⁶⁴ Örneklerimizde de görüleceği gibi Taberî, faydası olmayan meselelerle ve malumatla meşgul olmamayı, tefsirinde bir usûl olarak uygulamaktadır.

Taberî tefsirinde me'sûr nakillerin yanında lügavî konuları da tercihlerinde kullanır. Ayrıca eski Arap şiirlerine geniş ölçüde yer verir. Zehebî, bu konuda Taberî'nin, İbn Abbas'ın teşviklerinden etkilenmiş olabileceğini, ifade eder.⁴⁶⁵

Taberî, sıklıkla nahvî çözümlemelere yer vererek bu konuda bazen Basralı nahivcilerin, bazen Kûfeli nahivcilerin görüşlerini tercih eder. Eski Arap şiirini, görüşlerini istişhâd için kullanır. Zehebî, bu özelliğin, onun tefsirinin kıymetini daha çok ortaya koyduğunu ifade eder. Ona göre bu özellik, büyük bir hazinedir. O, eski Arap şiiri ve lügavî ilimlerle ilgili en az din ve tarih kadar bilgi sunmaktadır. Taberî'nin, bu lügavî konulara yer vermesi, asıl maksadı olmayıp

⁴⁶³ Taberî'nin Kur'an tefsiri ile ilgili görüşleri için bk. Taberî, *Camiü'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/85-90.

⁴⁶⁴ Zehebî, *et-Tefsir ve'l- müfessirun*, 1/155.

⁴⁶⁵ Zehebî, *et-Tefsir ve'l- müfessirun*, 1/156.

tercihlerini ortaya koyarken kullandığı bir araçtır. Bazen de seleften gelen rivâyetlerin doğruluğunu ortaya koymak için eski Arap şiiri ve lügavî açıklamalara yer verir.⁴⁶⁶

Zehebî'ye göre o, yaşadığı dönemin itikadî tartışmalarından uzak durmamış, Ehl-i Sünnet akîdesi çerçevesinde tartışmalara dâhil olmuştur. O, Mu'tezile'nin, akîde ile ilgili görüşlerini eleştirmiştir. Bu bağlamda onun özellikle Kaderiye'ye yönelik itirazları ilgi çekicidir.⁴⁶⁷

Taberî tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, Taberî'nin tefsir metodunun ancak bütünsel bir bakış açısı ile anlaşılabilirliğini, parça parça yapılan değerlendirmelerin onun metodolojisini anlamak için yeterli olamayacağını zira bir âyetin izahında yaptığı tafsilatı başka bir âyetin izahında ihtisâr ettiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁸ Yine muhakkik Ahmed Şâkir, onun naklettiği rivâyetlerin zaafî ile ilgili eleştirilerin de yersiz olduğunu zira Taberî'nin bu rivâyetleri, tıpkı eski Arap şiiri ile yaptığı istidlâllerde olduğu gibi kelimenin kullanım şeklini veya siyâkını izah sadedinde kullandığını ve manayı anlamaya yönelik bir araç olduğunu yoksa üzerine hüküm bina etmek için kullanmadığını ifade eder.⁴⁶⁹

Bu çalışmamızda Taberî ve İbn Kesîr'in, yukarıda izah edilen tefsir metodolojisi ile ilgili pek çok örneğe yer verdik. Örneklerde de görüldüğü üzere İbn Kesîr'in, gerek mukaddimesinde gerek tefsirinin içinde ortaya koyduğu tefsir metodolojisine, Taberî'ye göre daha bağlı ve tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Taberî'nin ise yukarıda genel özelliklerini zikrettiğimiz usûlle ilgili farklı tercihlere ve uygulamalara yer verdiğini söyleyebiliriz. Bize göre bu durumun nedenlerinden biri, tefsirin çok çaplı olmasından dolayı ortaya çıkan durum olmalıdır. Bu nedenle onun tefsir metodunun, bütün âyetlerin tefsiri bir bütün olarak değerlendirilerek ortaya konulması gerekir. Bununla birlikte metotla ilgili sadece bu izahla açıklanamayan bazı çelişkilerin olduğu da gözden kaçmamaktadır.

⁴⁶⁶ Zehebî, *et-Tefsir ve'l- müfessirun*, 1/157.

⁴⁶⁷ Zehebî, *et-Tefsir ve'l- müfessirun*, 1/159.

⁴⁶⁸ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/16.

⁴⁶⁹ Taberî, *Camiü'l-beyan*, 1/454.

3.2. Taberî ve İbn Kesîr'in Metodlarının, Ele Aldığımız Örnekler Işığında Karşılaştırılması

Çalışmamızın konusunu oluşturan âyetlerle ilgili gerek Taberî'nin görüşlerini ve rivâyetlerini gerekse bu tercih ve rivâyetlerle ilgili İbn Kesîr'in tahlillerini incelediğimizde ortaya çıkan ortak noktaları ve ihtilaflı bakış açılarını şu şekilde özetleyebiliriz;

- 1- Taberî ve İbn Kesîr temelde benzer kaynaklara müracaat etmekle beraber bize göre özellikle rivâyetler açısından bakıldığında aralarındaki ilk ve en önemli fark, tefsirlerin yazılış amacının öncelikleri ile ilgili görülmektedir. Taberî'nin tefsir amacı ile ilgili önceliği, kendine kadar ulaşan bütün veriyi sonraki nesillere aktarmak ve hiçbir tercih ve rivâyetin gözardı edilmemesi olarak özetlenebilir. Zira o, rivâyet ve tercihlerin me'hazlerini ve isnadlarını vererek bu rivâyet ve tercihlerin hatalı veya sahih olmaması durumunda ortaya çıkabilecek olumsuzlukları bertaraf etmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında onun amacı, sahih rivâyetlere ulaşmak ve nakletmek değil bütün rivâyetleri naklederek bu konudaki tahlîl, tahkîk ve tercihleri ümmetin âlimlerine arz etmek olarak, görülebilir. Kendi tevcihâtını da ifade etmekle beraber konu ile alakalı sahih veya zayıf tâkibâta tâbi tutmadan yaptığı nakiller, onun bu anlayışının sonucu olmalıdır. Nitekim bu amaç, dönemin özellikleri düşünüldüğünde hiç de yadırgatıcı değildir. Onun amacı, sahih rivâyetler peşinde koşmaktan ziyade konu ile ilgili bütün izahlara yer veren bir eser yazmaktır. Bu amacın öncelendiği bir tefsirde bu durum, bir zaaf olarak değil bir usûl olarak görülmelidir. İbn Kesîr ise tamda bu amaca uygun bir tefsir yazarak, onun rivâyet ve tercihlerini kendi ilim ve anlayışına göre tahkîk edip sahih olanı zayıf olandan ayırma amacı ve gayretinde olmuştur ki; bu Taberî'nin usûlünün isabetini göstermektedir. İbn Kesîr'in amacı ise rivâyet ve tercihlerde sahih olana ulaşmak, sahih olmayanı ayıklamak olarak özetlenebilir. Bütün bunlarla birlikte Taberî'nin kendi ifadesine göre otuz bin varaka olarak hazırlamayı planladığı tefsirini üç bin varaka olarak ihtisar ettiğini düşünürsek belki de tâkibat yapmadan naklettiği

bütün rivâyetlerin sıhhatleri ile ilgili de detaylı tahliller yapmayı tasarlamış olabileceği gibi bir öngöründe bulunabiliriz.

- 2- İkinci önemli fark, İbn Kesîr'in hemen hemen bütün tercihlerinde ve rivâyet değerlendirmelerinde ilk olarak diğer âyet ya da âyetleri ve sonra sahih hadisleri, referans göstermesi ve naklî malumatı, bu âyet ve hadislere arz etmesidir. Bu usûl ile ilgili öncelik, gerek âyetin siyâkının belirlenmesinde gerek kelime ve kavramların anlamlarının izahında gerek ta'mîm ve tahsîs konularında gerekse lafız ve mananın delâleti gibi konularda hatta dil ve belağat ile ilgili hususlarda, kendini göstermektedir. O, İzah ettiği âyetler arasında tefsir açısından çok sıkı bir alaka gözetmez. Taberî ise her ne kadar bazı âyetleri izah sadedinde diğer âyetlere müracaat etse de bu birincil bir usûl olmayıp rivâyet ve tercihleri teyid ve istişhad etmek içindir. O, bu konuda daha muhâfazakâr davranmayı ve aralarında açık şekilde münasebet kurduğu âyetlere te'villerinde yer vermeyi, tercih etmektedir.
- 3- İki müfessir de lafzın ve zâhirin delâletini önem verirken İbn Kesîr, bu konuda daha esnek olabilmekte ve mananın delâletine daha çok odaklanmaktadır. İbn Kesîr, tercihlerini yaparken asıl mesaja odaklanmayı daha çok tercih etmektedir. Taberî ise usûlünde belirttiği üzere apaçık Arapça olarak gelen Kur'an'ın, o dönem konuşulan Arapça anlamların dışında anlaşılmasını, ictihad ve re'y kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır. Lafzın ve zâhirin delâletinin dışında olduğunu düşündüğü te'villere, tereddütle yaklaşmaktadır. Taberî'nin bu anlayışında Zâhiri hocasından etkilendiği söylenebilirse de bizce onun asıl tereddüdü, bu tarz bir yaklaşımın ictihadî bir usûl olabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Zira zâhiri delâlette, te'vil için bir tehlike bulunmamakla birlikte lafzın ve zâhirî delâletin dışında yapılan tevillerde, bu tehlike söz konusudur. Zira Kur'an bizzat kendisi apaçık Arapça olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu dilin özelliklerine bağlı kalınarak yapılan izah, daha isabetli ve tehlikesiz olmalıdır. Aynı tereddüdü, diğer âyetlerle ya da sebeb-i vürûdu doğrudan âyetin tefsiri olmayan hadislerle yapılan izahlarda da görmek mümkündür. Zira burada da aradaki illiyeti tesbit, ictihâdî

olduğundan Taberî ve önceki dönem müfessirleri için bu, çokta tercih edilen bir yöntem değildir. İbn Kesîr'in bu iki konuda çok daha liberal olduğunu, rahatlıkla söyleyebiliriz.

- 4- Âyetin siyâk ve sibâkı ile ilgili tercihlerinde de farklı bakış açıları bulunmaktadır. Zahirî siyâkın delâleti, Taberî için önemli bir delil olmasına karşılık, İbn Kesîr'in önceliği yine siyâk ve sibâktan daha çok öncelediği diğer âyetler ve sahih rivâyetlerdir. Bu hususlarda da diğer âyetleri referans alır.
- 5- İsrâiliyât ile ilgili ilkesel bakış açıları benzer olmakla birlikte İbn Kesîr'in, isrâilî rivâyetlere olan tutumu, çok daha temkinlidir. Bu nedenle, bu tarz rivâyetlerin mutlaka sağlamasını yapar.
- 6- Rivâyet ve râvilerle ilgili İbn Kesîr, son derece seçici ve eleştirel yaklaşırken Taberî, tefsir metodu gereği, rivâyetleri isnadı ile vererek, daha esnek ve daha az sorgulayıcı bir usûl benimsemektedir.
- 7- Yine ilkesel olarak ta'mîm ve tahsîs hususunda benzer olsalar da İbn Kesîr'in âyetlerin mesajlarını mümkün oldukça ta'mîm ve tevsî etmeyi tercih ettiği, görülmektedir. Taberî ise lafzın delâletini öncelediği için ta'mîm ve tahsis konusunda da, muhâfazakâr davranmaktadır.
- 8- Arap şiiri ile istişhâd ile ilgili Taberî, son derece hevesli görünürken, İbn Kesîr bu metodla istişhâda çok daha az başvurmaktadır. Bu konuda Taberî'nin, İbn Abbas'tan etkilenmiş olabileceği değerlendirmesini daha önce yapmıştık. İbn Kesîr, bu konuda da diğer âyetleri referans almayı tercih eder.
- 9- Tefsirde, re'y ve icthad karşısındaki tutum konusundaki ilkeler, benzer olmakla beraber âyetleri izah sadedinde, iki müfessirin de bu usûle başvurdukları görülür. Genel olarak re'y ve içtihadı karşı olan iki müfessirin, icthad ve re'yin kapsamı ve sınırları konusunda aynı noktada olmadıkları, tercihlerinden anlaşılmaktadır. İbn Kesîr bu konuda yine daha liberal bir bakış açısına sahipken Taberî ise daha muhafazakar görülmektedir.

- 10- Hiyerarşik olarak İbn Kesîr, tercihlerinde müracaat kaynakları kesin olarak belli olmasına karşılık aynı hiyerarşinin Taberî tefsirinde çok belirgin olmadığı söylenebilir. Örneğin; İbn Kesîr, âyeti önce diğer âyetlerle sonra sahih hadislerle sonra sahih sahabe kavilleri ile delillendirirken nahiv, siyâk ve sibâk ve esbab-ı nüzûl gibi unsurları genellikle istişhâd veya te'yid için kullanır. Yine bütün bunları aklî çelişkiden uzak olma ölçütünü gözeterek yaparken Taberî'nin, âyetlerin tefsirinde bazen dilsel izahları, bazen şiir bazen rivâyetlerle yapılan değerlendirmeleri bazen lafzın delâleti bazen de mananın delâleti gibi hususları, ön plana çıkardığı görülmektedir.
- 11- İbn Kesîr, delilleri kullanırken mantık örgüsüne çok fazla önem verir. Rivâyetleri mutlaka mantık çerçevesinde tahlîl ederken Taberî'nin ise metodu gereği, rivâyetlere bağlılığı daha belirgindir.
- 12- İbn Kesîr, rivâyetleri değerlendiren mutlaka Kur'an'a ve sünnete olan ilkesel uyumluluğunu gözetirken Taberî, bu konularda İbn Kesîr kadar değerlendirmede bulunmaz. Belki de bunun sebebi, bahsi geçen uyumlulukla ilgili değerlendirmenin, ictihâd kapsamına girebileceği endişesidir.
- 13- Taberî rivâyetleri, âyetlerin siyâk ve sibâkını belirlemede, kullanılan kelime ve kavramların anlaşılması için sıhhatine çok fazla dikkat etmeksizin sadece bir veri olarak kullanmakta, İbn Kesîr ise rivâyetlerin sıhhatine ve âyetin izahındaki değerine göre yer vermektedir.
- 14- İbn Kesîr, rivâyetleri ya da tercihleri, çoğu zaman selîm akla arz edip sağlamasını yaparken Taberî ise nahvi açıklamalara, rivâyetlere ve şiire daha çok müracaat eder.
- 15- İbn Kesîr, gerek tefsir yaparken gerekse ilkesel olarak, Kur'an'ın bütünlüğünü, değerlendirmelerinde çok daha fazla vurgulamasına karşılık Taberî, bu tarz izahlara çok fazla ihtiyaç duymamaktadır.

Özetleyecek olursak, iki müfessir arasındaki en önemli farklılık, önceliklerin ve hassasiyetlerin farklı olmasıdır. Genel usûl açısından benzer ilkelere sahip müfessirlerin, bu ilkelerle ilgili öncelik ve hassasiyetlerinin aynı olmaması, değerlendirmelerine de yansımaktadır. Bununla birlikte bu ayrılıkları sadece bununla izah edemeyiz. Yaşadıkları dönemin koşulları, hocalarının etkisi, ilmî birikimlerinin farklılığı, kaynaklarının çeşitliliği de önemli etkenlerden sayılabilir. Örneğin âyetlerin zâhirî delâletleri ile ilgili katı tutumundan Taberî'nin, zâhirî olan hocasından etkilendiği ya da konuya ictihâd kapsamında değerlendirdiği yine şiirle yaptığı izahlardan ve istidlâllerden İbn Abbas'tan etkilendiği söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte iki müfessirin bu farklı bakış açılarına sebep olan bir husus da tefsir yazmaktaki temel amaçları olmalıdır. Taberî, doğrudan bir tefsir yazmak yerine zamanına kadar yazılan tefsirleri bir araya getirerek âdetâ gelecek nesillere, Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili bütün seçenekleri sunma ve verileri bir bütün halinde ortaya koyma ve bir şekilde tercihlerde gelecek nesillere bir alan bırakma amacı taşıdığını, bu arada kendi anlayışına göre “evla” görüşü belirterek tefsir kapısını kapatmadığını, düşünebiliriz. Oysa İbn Kesîr'in amacı, Tefsir ilminde var olduğunu düşündüğü problemlere kalıcı çözümler sunmak, âyetlerin kendi anlayışına göre en sahih te'vilini bularak ve sahih olmayan unsurları ortaya çıkararak insanlara Kur'an'ın mesajını ulaştırıp onları irşad etmektir. İki müfessir arasındaki zaman farkını ve bu dönemde yaşanan tartışmaları düşündüğümüzde bu iki amacında haklı gerekçeleri olduğunu söylemek, mümkündür.

Bütün bu farklılıklar, İbn Kesîr'i, yeni bir Tefsir anlayışının köşe taşlarından biri yapmıştır. Taberî'ye kadar geleneksel rivâyet tefsiri metodu, genel karakteristiğini bir şekilde muhafaza etmesine ve kendinden sonraki müfessirler içinde “izinden gidilen” bir örnek olmasına karşılık İbn Kesîr, belki de yaşadığı dönemin icbarıyla aynı metodu, daha pratik, nesnel ve bütüncül bir anlayış katarak yeniden yorumlamıştır, diyebiliriz. İbn Kesîr, bu noktada önemli bir köşe taşı olarak öne çıkmaktadır. Dr. Türcan'a göre “İbn Kesîr tefsiri, rivâyet tefsiri geleneğinin dönüşümünde iki önemli konuma sahiptir. Birincisi, Taberî'de ilk örnekleri görülen, Sa'lebî ve sonrasındaki müfessirlerin tefsirlerinde belirginleşen değişimlerin, en yoğun görüldüğü tefsir olmasıdır. İkincisi de rivâyet tefsiri geleneğinde kendisiyle başlayan değişimlerin gözlemlendiği bir rivâyet tefsiri

olmasıdır. Bütün bu tespitler muvacehesinde rivâyet tefsiri geleneği açısından İbn Kesîr tefsirinin, hem geleneğin temel karakteristiğini taşıma hem de gelenekteki dönüşümü ortaya koyma noktasında geleneğin en önemli temsilcisi olarak nitelendirilmesi, isabetli olacaktır.”⁴⁷⁰

Taberî’ye göre tefsir ile ilgili tüm veriyi nakletmek, müfessirin görevi addedilirken İbn Kesîr, rivâyetleri ayıklamanın, ziyâde ve noksanlıkları, tebdîl ve tahrîfleri ortaya koymanın, âyetlerin anlamını, herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek şekilde sağlam verilere dayanarak izah etmenin zorunluluğunu, ilke olarak benimser. Bu bakış açısı, önemli bir metodoljik farklılığı doğurmaktadır.



⁴⁷⁰ Saliha Türçan, “*Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr’in Yeri*”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* (Eylül 2019), 337-360.

SONUÇ

Bu iki büyük âlim ve müfessirin, tefsirleri ile ilgili yaptığımız çalışma, pek çok açıdan klasik tefsir metodu ile ilgili karşılaştırmalı değerlendirme yapma fırsatı sunmaktadır. İbn Kesîr, tefsirinde hemen hemen her sayfada en az bir kez ve çoğu zaman daha fazla olmak üzere Taberî rivâyetlerine ya da tercihlerine yer vermiş olup bizim çalışmamıza konu olan sûrelerde bu sayı yaklaşık, bin kadardır. Bizim bu çalışmada ele aldığımız örnek sayısının, yetmiş altı olduğunu düşünürsek İbn Kesîr'in, bir şekilde değerlendirmeye tâbi tuttuğu rivâyet ve tercih değerlendirmelerinin sayısının, seksen civarında olduğunu bunlardan en az onunda Taberî'ye, bir şekilde iştirak ettiğini, görürüz. Bu da aslında Taberî'ye olan itimadının, açık göstergesidir.

Yine çalışmamız, temel tefsir usûllerini ve detaylardaki farklılıkları, âyetleri anlama noktasındaki ortak noktaları, tahsîs ve ta'mîm hususlarındaki incelikleri, müfessirlerin, âyetlerin siyâk ve sibâkına ilişkin ortak ve farklı bakış açılarını, yine dil ve kıraat özellikleri ile ilgili karşılaştırmalı tahlilleri, âyetlerin anlaşılmasında kullandıkları metotları ve metotlardaki incelikleri, diğer âyetlerle tefsir yaparken âyet ya da âyetler arasındaki münasebetleri kullanma konusundaki değerlendirmeleri, âyetlerde yer alan kelime ve kavramlarla ilgili gerek lügat gerekse nahiv ve belağat açısından yaptıkları farklı ve ortak izahları ortaya koymuştur.

Yine nakledilen rivâyetleri değerlendirme konusundaki incelikleri, kullanmış oldukları farklı ve ortak delilleri ve bu delilleri nasıl kullandıkları, ayrıca isrâîlî rivâyetlerle ilgili farklı ve ortak yorumları, bu tür rivâyetler konusundaki hassasiyetleri, rivâyetleri anlama konusundaki öncelikleri ve detaylardaki anlayış farklılıklarını, rivâyetlere gerek içerik gerekse mana açısından yaptıkları eleştiri ve yorumları, rivâyetlerin, âyetleri anlama konusundaki yeri ve hiyerarşisi ile alakalı açıklamaları, tefsirde rivâyetlerin yerini belirleme ile ilgili görüşleri açıklanmıştır.

Çalışmamıza konu olan sûrelerde İbn Kesîr'in, Taberî'nin gerek âyetlerin mana ve muhtevası gerekse rivâyetlerin mana ve muhtevası ile ilgili yaptığı tüm değerlendirmeleri ele aldık. Amacımız birkaç örnekle değerlendirme yaparak

sonuca ulaşılması mümkün olamayacak olan genel sonuçlara ulaşmaktı. Bu nedenle hiçbir örneği atlamamaya dikkat ettik. Bu yöntemin, değerlendirmelerimizi daha kolay ve açık bir şekilde ortaya koyduğunu, düşünüyoruz. Zira temel usûlleri benzer olan iki müfessirin, farklılıklarının belirlenmesi ancak pek çok örneğin detaylı olarak irdelenmesi ile anlaşılabilen bir husus olduğu açıktır.

İki müfessirin klasik tefsir usûlleri açısından öncelikle âyetleri izah ederken rivâyetleri esas unsur olarak kullanmaları yani Allah'ın elçisinden gelen sahih hadislerle destekleme ve açıklama, sahabe görüşleri ile rivâyetlerle delillendirme ve son olarak da tabîin müfessirlerinin açıklamalarını kullanma konusunda, ortak olduklarını görmekteyiz. Yine her iki müfessirin, Ehl-i Sünnet akîdesine olan bağlılıkları, mücerred re'y tefsirine karşı tutumları, ortak noktalar olarak göze çarpmaktadır.

Her ne kadar klasik tefsirin en önemli temsilcileri olsalar da pek çok noktada her iki müfessirin de akl-ı selîm ve mantık kuralları ile bütün bu verileri işlediklerine şahit olmaktayız. Zira gerek rivâyetin sıhhatinin ve âyetle olan münasebetinin değerlendirilmesi gerek siyâk ve sibâkın, âyeti izah ederken kullanılması, dil ve şiirle istişhâd hususları, aklî tahlilleri zorunlu kılan bir durum olarak, karşımıza çıkmaktadır. Yine iki tefsir de rivâyet tefsiri olarak tanımlansa da aynı âyetleri tefsir ederken ortaya çıkan farklılıklar ve aynı rivâyetlerle ilgili farklı değerlendirmeler, iki müfessirin birçok açıdan kişisel re'yelerini, tefsirlerinde yansıttıklarını ispat etmektedir.

Taberî, tefsirinin amacını, kendinden önce ittifak edilen ve ihtilaf edilen bütün görüşlerin ve bu görüşlerin delillerini ayrıca farklı görüşlerin illetlerini ve evlâ olanın hangisi olduğunun beyanı olduğunu ifade eder. Oysa İbn Kesîr'in tefsir yazma amacının bu olmadığı eserinden anlaşılmaktadır. Onun amacı, âyetlerin manası ile ilgili sadece doğru olan mâlûmâtı vermek ve yanlış malumatı ortaya çıkarmaktır. Bu amaç başlı başına iki tefsir arasındaki temel farklardan birini açıklamak için yeterlidir.

Taberî'nin, mukaddimesinde Kur'an'ı, Kur'an'la tefsir etme metodunu vurgulamaması, re'y ile tefsir konusundaki katı tutumu, rivâyetleri naklederken

çoğu zaman eleştirel yaklaşımındaki esneklik, mantıksal açıklamalara çok fazla yer vermemesi, buna karşılık İbn Kesîr'in, ele aldığı âyetlerde ilk olarak diğer âyetlere müracaatta gösterdiği gayret, Kur'an'a bütünsel yaklaşımı, isrâîli bilgilere olan temkinli duruşu, rivâyetlerde gösterdiği muhaddis hassasiyetine bağlı dikkati ve tenkitçiliği, aklî değerlendirmelere daha çok başvurması ve çelişkiden uzak olmaya gösterdiği özen, mantıksal tutarlılığı öncelemesi, nahvî konulara ve şiirle istişhâda fazla yer vermemesi, âyetlerin tilâvet delâletlerinin yanında mana delâletleri ile ilgili değerlendirmeleri, zâhirî mananın yanında âyetin mesajına ilişkin yaptığı bütüncül değerlendirmeler, iki müfessirin tercihleri ile ilgili farklılıkları açıklamaktadır. Bunun yanında her iki müfessirin, hassasiyet seviyeleri aynı olmamakla beraber temel olarak rivâyet tefsiri metodunu benimsemeleri, mücerred re'y tefsirine karşı duruşları, âyetlerin tefsirinde hadislere, sahabe ve tabiîn tercihlerine olan müracaatları, ortak noktalar olarak göze çarpmaktadır.

İnsanî, sosyal ve psikolojik farklılıkları bir kenara bırakacak olursak Tefsir ilmi açısından ortaya çıkan farklılıklar; ilk olarak rivâyetlerin değerlendirilmesi ile ilgilidir. İbn Kesîr'in birinci önceliğinin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme metodu, ilk ve en önemli farklılıklardan biri olarak görülebilir. Taberî de bu hususa tefsirinde yer verse de belki de o, âyeti diğer bir âyetle tefsir ederken kurulan münasebetin ve izahın, ictihâd (re'y) sayılacağı endişesi ile âyetleri izah ederken doğrudan rivâyetleri esas alıp siyâk ve sibâka, diğer âyetlerle olan münasebete, istişhâd için yer vermektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi o, selevin tefsirdeki tereddüdünü, ictihâdda isabet edememe kaygısı olduğu şeklinde, açıklar. Yine iki tefsirinde güvenilir rivâyetler kullanma konusundaki dikkatine şahit olsak da çalışmamızın başlangıcında hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi verdiğimiz İbn Kesîr'in hadisçi kimliğinin, daha çok ön plana çıktığını ve değerlendirmelerinde, gerek rivâyetin anlamı gerekse rivâyetin senedi ile ilgili olarak daha hassas ve seçici davrandığını görebiliriz.

İbn Kesîr, pek çok rivâyeti gerek sened gerekse mana bakımından eleştiriye tâbi tutar. Aynı şekilde isrâîlî rivâyetlerle ilgili de İbn Kesîr'in daha hassas, şüpheli ve eleştirel davrandığını ve bunu tercihlerine yansıttığını, görmekteyiz. İkinci husus ise âyetleri izah ederken İbn Kesîr'in yine Taberî'ye göre aklî

istidlâllere daha çok yer vermesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten âyetin âyetle tefsirine verilen öncelik, bu durumu zorunlu kılmaktadır. Zira âyetler arasında ilgi kurma ve bu şekilde izah ancak aklî ve mantıkî çözümlemelerle mümkün olabilir. İbn Kesîr'in yorumlarında âyetlerin anlamını mümkün oldukça tevsî etme tercihi, âyetin siyâk ve sibâkı ile ilgili değerlendirme konusundaki anlayış farklılıkları, kelime ve kavramların anlam ve kullanılışı ve değerlendirmelerde ortaya çıkan ayrılıklar ve mantıksal anlayış ile ilgili farklılıklar, diğer âyetlerle açıklama ile ilgili farklı istidlâller, âyetin maksadı ile alakalı farklı tercihler, iki müfessirin, yorumlarındaki ayrılıkların sebebi olarak, ön plana çıkmaktadır.

Bütün bu farklılıkların yanında, ortak tefsir metodolojisinin hassasiyet derecelerindeki ayrılıklar, değerlendirmelerde kendini göstermektedir. Örneğin; her iki müfessir de isrâiliyâtla ilgili temel hususlara işaret etmiş olsa da İbn Kesîr'in bu konuda daha temkinli olduğunu söyleyebiliriz. Her iki müfessir de hadis, sahabe ve tabiin görüşlerine yer verse de İbn Kesîr'in daha seçici olduğunu görebiliriz. Yine âyetleri değerlendirirken önceliklerin zaman zaman farklı oluşu da öne çıkmaktadır. Örneğin merfû ve sahih olmayan rivâyetlerle ilgili İbn Kesîr'in diğer âyetler ışığında aklî tahlillere başvurması, Taberî'nin, bunun yerine daha çok rivâyetlerle ya da eski Arap şiiri ve dilsel izahlarla istişhâd etmesi yine İbn Kesîr'in, âyetin siyâk ve sibâkını, rivâyetleri değerlendirirken daha çok öncelemesi ayrıca değerlendirmelerde lafzî delâlete olan bağlılığın Taberî'de daha çok ön plana çıkması, İbn Kesîr'in ise âyetlerin durumuna göre mana delâletini öncelemesi ve mesaja odaklanması gibi hususlar, tahlillerdeki ayrılıkları izah etmektedir. Taberî'nin zâhiri tilâvete bağlılığı konusundaki sıkı tutumu da iki müfessir arasındaki hassasiyet alanlarından biri olarak görünmektedir. İbn Kesîr, zâhiri tilâvete zarar vermeyen, örneğin manayı ta'mîm etme gibi konularda daha esnek olabilirken Taberî aynı esnekliğe yanaşmamaktadır.

Taberî, Kur'an'ın tefsir edilmesinin zorunluluğuna vurgu yaparken bu tefsirin, hangi ilkelere göre yapılacağını da açıklar. Buna göre Kur'an re'y ile değil Peygamber'in (s.a.s.) vahiy ile öğrenip insanlara talim ettiği bilgilere göre te'vil edilebilir. Bu konu ile ilgili Taberî'nin, İbn Kesîr'in tefsirde referans olarak gösterdiği, Muâz (r.a.) hadisinden hiç bahsetmemesi, belki de Taberî ile İbn Kesîr'in, tefsirlerine yansıyan tutumlarındaki bazı farklılıkları da açıklamaktadır.

Yine Taberî'nin, Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etme motodu ile ilgili referanslara İbn Kesîr kadar yer vermediği gözden kaçmamaktadır ki; bize göre bu durum da, iki müfessir arasındaki farklılıkları açıklayan, bir husustur. Taberî'nin, âyetleri âyetle tefsir etme usûlüne çokça yer vermemesi, belki de onun, âyetler arasında kurulan münasebetle ilgili ictihâd etmenin ve bir şekilde, re'ye müracaat etmenin gerekliliğini, zorunlu kılmasındandı. Oysa âyetleri, rivâyetlerle izahta böyle bir tehlike yoktu. Nitekim daha önce vurguladığımız gibi ona göre selefin tefsirle ilgili tereddüdü, ictihâdlarını yeterli görmemeleriydi. Her ne kadar özellikle Arap şiiri ve dil çözümlemeleri ile ilgili ya da âyetin siyâk ve sibâkı ile ilgili çeşitli görüşlerini, ictihâd kapsamında değerlendiresek de bu husus, Taberî'nin istişhâd için kullandığı bir yöntemdi. İbn Kesîr ise ilk olarak ve doğrudan, âyetleri diğer âyetlerle izah yöntemini, tefsirinde ilk kaynak olarak kullanmaktadır.

Bununla birlikte Taberî, âyetleri izah ederken önceliği, rivâyet, dil, siyâk ve sibâk gibi konulara vermekte diğer âyetleri bu tercihlerine istişhâd için kullanmaktadır. Oysa İbn Kesîr'de bu husus, ister mana yönüyle olsun isterse rivâyet, dil, siyâk vb. konularla, her durumda âyetin izahını yaparken diğer âyetlere arz, ihticâc ve istişhâd etme şeklinde gerçekleşir. İbn Kesîr, âyetin tefsiri ile ilgili rivâyetleri de âdeta ilk olarak diğer âyetlerle karşılaştırır. Muvafık olması ya da mananın bir veçhini ortaya koyması halinde, değerlendirir. O, merfû bile olsa, diğer âyetlere muvâfakat veçhi bulunmayan rivâyetlere ya da manalara şüphe ile bakmaktadır.

Yine özellikle vurgulamak istediğimiz diğer bir husus, müfessirlerin izahlarında ortaya koydukları, ihlastır. Bütününüle gerçeği bulma arzusu, taassuptan hâlî olma ve sahih delillere dayanma hususu, Allah'ın kelimandan, Onun (c.c.) marziyatını anlama gayreti ve gayesi, hakikati bulma amacını, başka hiçbir maksada alet etmeden doğrudan bu gayeye odaklanma konusundaki samimiyetleri, bize göre bu iki müfessiri ve tefsirlerini değerli kılan hususlardandır. İbni Kesîr'in, bazen görüşlerini tercih etmese bile Taberî'ye duyduğu saygı ve hürmet de gözden kaçmamaktadır. İki müfessir de tefsir metodolojilerini seçerken Allah'ın kelimandan Onun murâdını ortaya koyma hususunda en selâmetli yolu tercih etme gayretinde olmuşlardır. Taberî, Hz. Peygamberin tefsir hususundaki ikaz ve irşadını dikkate alarak, me'sur manalara ve

âyetlerin zâhirine uygun te'villere müraccat etme yolunu, daha selametli görmüştür. Bu usülle hem âyetlerin manasını izah etme şansını yakalamış hem de âyetleri, murâd-ı ilâhîye muhalif bir şekilde te'vil etme vebalinden kurtulmayı amaçlamıştır. Çünkü Hz. Peygamberden, sahabeden gelen izahlar, vahyin ilk muhatabı olan Muhammedü'l-Emin'e ve Onun "sâdık" ve "âdil" arkadaşlarına dayanmaktadır. Yine Zâhiri manaya muvâfakat ve zâhirî lafızlara bağlılık, Kur'an'ın bizzat kendisinin ortaya koyduğu, onun Arapça olarak geldiği gerçeğine dayanmaktadır. İbn Kesîr ise aynı amaca ulaşmak için, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yolunu tercih etmiştir. Zira bu usûlde, manalar yine vahiy kaynaklı olduğundan bu metod, en selâmetli yol olmalıdır.

Bu çalışma, bize aslında rivâyet tefsiri metodu ile eserler yazan âlimlerin, aynı âyette farklı noktalara temas etmeleri, farklı hatta birbirini cerh eden çıkarımlar yapmaları açısından, rivâyet tefsiri tanımlamasının, gerçekte çok genel bir tanımlama olduğunu, özelde en belirgin örneği olan bu iki tefsirde olduğu gibi pek çok açıdan alt ve ikincil yöntemler ve bakış açıları bulunduğu gerçeğini göstermektedir.

Rivâyet ve dirâyet tefsiri temel alınarak yapılacak sınıflandırma da Taberî tefsirinin, klasik rivâyet tefsiri olduğunu, İbn Kesîr tefsirinin ise te'vilde, "Kur'an'ı temel referans alan, tenkitçi rivâyet tefsiri" olduğunu söylemek, mümkün olacaktır. O, bu yaklaşımı ile rivâyet tefsirinden, dirâyet tefsirine olan dönüşümde bu açıdan tam bir köşe taşıdır. Bu açıdan bakıldığında belki de aralarında ki önemli farklardan biri, Taberî'nin gerek teknik gerekse anlam bakımından eleştirel yaklaşmadığı bütün haber ve rivâyetlere, İbn Kesîr'in, rivâyet ve açıklamaları, hem teknik hem de anlam açısından tenkide tâbi tutması ve mutlaka sağlam ve sağlıklı delillere dayandırma endişesi gelmektedir. Hiç şüphesiz böyle bir değerlendirmede teknik şartlar yanında mantıksal açıklamalara ve tarihî dayanaklara yer vermek, kaçınılmaz bir durumdur. İbn Kesîr açısından baktığımızda bu, anlaşılabilir bir durum olarak görülebilir. Zira o, Taberî'den daha fazla olarak pek çok sosyal, siyasî ve dinî çalkantılar yaşanan bir dönemde yaşamış aralarındaki dört asırda pek çok dinî, sosyal ve siyasi hadiseler ve pek çok farklı anlayış ve yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İbn Kesîr, açıklamalarını daha reel verilere dayandırma gereğini hissetmiş olmalıdır. Yine

onun, Taberî'den daha fazla olarak âyetlerin lafzî delaletlerinin yanında ve daha çok bütünsel ve mesaja yönelik izahlar yapmasının sebebi de yaşadığı toplumsal ve dinî koşullar ve karışıklıklar olmalıdır. Örneğin; Taberî'nin, kible âyeti ile ilgili değerlendirmelerini tashîhi, imanın bütünlüğüne olan vurguları, ehl-i kitap ile ilgili açıklamaları, hep bu durumun bir sonucu olarak, görülebilir. Zihinlerin daha bulanık olduğu dönemlerde ki bu hassasiyet, yadırganmamalıdır. Bu farklılıkları, tashîh ve tavzîhleri, bilgi eksikliği ya da anlayış yetersizliği şeklinde açıklamak, doğru bir yaklaşım olmamalıdır. Tam aksine aralarında dört asır bulunan, farklı sosyal ortamlarda yaşayan iki müfessirin teknik, zihinsel ve metodolojik farklılıkları olarak görmek gerekir. Nitekim İbn Kesîr'in, bu "itidalli tenkitçi yaklaşımının" ve "bütüncül ve mesaj içerikli" açıklamalarının, ne kadar yerinde olduğu, günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır. Bize göre Taberî'nin klasik rivâyet tefsiri uygulaması ne kadar faydalı ve yerinde ise İbn Kesîr'in, "Kur'an referanslı, itidalli tenkitçi yaklaşımı" o kadar önemli ve faydalıdır.

Çalışmamız özelinde, İbn Kesîr'in tefsir metodolojisi açısından gerek mukaddimede belirtilen hususlar gerekse âyetleri tefsir ederken ortaya konan ilkeler açısından daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Taberî, bir izahında sağlam bir delil olmadıkça âyetin tahsîs edilemeyeceğini vurgularken başka bir âyette sağlam bir delil olmaksızın tahsîsi tercih etmiş bazen tilâvetin delâletine vurgulamış fakat bazı âyetlerde bu delâleti çok dikkate almamıştır. Bazı konularda, faydasız olduğunu ileri sürerek açıklama yapmanın gereksizliği üzerinde durmuş başka âyetlerde ise bu "faydasız açıklamalara" çokça yer ayırmıştır.

Yine dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, İbn Kesîr'in âyetleri izah ederken diğer âyetleri hem ihticâc hem de istişhâd için kullanmasıdır. O, diğer âyetleri, gerek kendi delillerine gerek karşı delillere karşılık, sağlama yapmak için kullanır. Serdedilen deliller, ister rivâyet kaynaklı ister dil çözümlemelerine dayalı ve isterse siyâk ve sibâkla ilgili olsun İbn Kesîr, âdetâ bu delillerin hepsini diğer âyetlere arz ederek, tahlillerde bulunur. Hemen her izahında bir âyeti tercihin delil olarak sunar ya da delil olarak sunulan bir ifadeyi cerh etmek için kullanır. İki tefsir arasındaki önemli farklardan birini ve belki de birincisini, bu durum ortaya koymaktadır. O, tefsirinde birincil delil olarak diğer âyetleri, ikincil delil

olarak, sağlam ve sahih rivâyetleri ve icmâyı, üçüncül delil olarak siyâk ve sibâkı, dördüncü delil olarak, dil özelliklerini ve şiiri kullanır. Taberî tefsirinde ise bu hiyerarşi, İbn Kesîr kadar belirgin görülmemektedir. Taberî, bazı âyetlerde, rivâyetlerle istidlâl ederken başka âyetlerde siyâk ve sibâkı diğer âyette dil ve şiiri önceleyebilmektedir. Bazı âyetlerde sahih bir delil yok iken ta'mîm ve tahsîs yaparken başka bir âyette aynı nedenle bunu uygun bulmaz. Bazen cumhûrun görüşü ile ihticâc ederken bazen bu görüşleri görmezden gelir. Yine bazen âyetleri tercihleri için delil olarak zikrederken çoğu zaman bu usûlü kullanmaz.

Her ne kadar iki tefsirde âyetlerin izahı sadedinde, hayâtî farklılıklar olmasa da farklı yaklaşımların mümkün olduğunu göstermesi, bu yaklaşımların hangi delillere ya da mantık örgüsüne dayandığının bilinmesi, âyetleri anlamada doğru anlayış için bizlere önemli kriterler sunmaktadır.

İbn Kesîr, rivâyet tefsirinin bütün özelliklerini usûlünde ortaya koymakla birlikte gerek doğrudan yaptığı tercihlerde gerekse görüşler arasından yaptığı tercihlerinde ve gerekse rivâyetle ilgili görüşlerinde, re'y ve ictihâdına daha çok müracaat ettiği söylenebilir. Bu konuda Taberî'den daha fazla, modern dirâyet tefsirlerinden daha az olmak üzere, tıpkı bütün konularda olduğu gibi usûlde de ortaya yakın bir yerde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte önemli bir husus da gerek siyâkı belirleme konusu gerek diğer âyetlerle yapılan izahlardaki tercihler gerekse umum hususu belirleme ile alakalı ihtilaflar, ictihâd ve re'yin her iki tefsirde önemli bir unsur olarak kullanıldığını göstermesidir.

Genel olarak İbn Kesîr'in, tefsirinde yer verdiği ve değerlendirme yaptığı rivâyet ve görüşlerle ilgili ortaya koyduğu usûl gerek Taberî rivâyetleri ve tercihlerinde gerekse diğer müfessirlerin rivâyet ve tercihlerinde, çok fazla farklılık arz etmemektedir. Bu nedenle yaptığımız çalışma, İbn Kesîr'in, Taberî dışında tahlil ettiği diğer rivâyet ve tercihlere olan tutumunu da ı ışık tutmaktadır.

İbn Kesîr, yaptığı değerlendirmelerde bazen Taberî'nin tercihlerine katılırken bazen de kendi tercihinin aynı yönde olmadığını, delillerle izaha çalışır. Bazı rivâyetlerde, Taberî'nin tercihlerini kendi tercihleri ile birleştirirken bazen de başka görüşlerle onun görüşlerini te'lîf etme yoluna gider. Bazen Taberî'nin rivâyetleri arasında tercih yapar bazen de bu rivâyetlerin hepsini reddeder. Yine

İbn Kesîr, bir rivâyette sert sayılabilecek eleştiriler yaparken başka bir rivâyette, onu tahsîn ve tebrik eder ya da hürmet ve dua ile yâd eder.

Özetle, her iki müfessirin, her ne kadar bazı konularda gösterdikleri hassasiyet farklılıklarından doğan tercih farklılıkları olsa da ortaya koydukları bu farklı tercihler çok faydalı ufuklar açması, görüş açımızı genişletmesi, Tefsir ilmi ile ilgili temel unsurlarla birlikte kullanılan detayların önemini belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Yine Kur'an'ı tefsir etme gayretinde olanların Taberî'nin, âyetlerin zâhirine olan bağlılığından, keyfilikten uzak durma tutumundan, Peygamber (s.a.s.) ve Onun ashabının anlayışına olan güveninden, istişhâdla ilgili metodlarından bunun yanında İbn Kesîr'in insaflı ve îtidalli temkininden, aklî tahlillerindeki tutarlılığından, mana ve mesaja yönelik bütüncül yaklaşımından, Kur'an'ı, Kur'an'la tefsir ederken gösterdiği hassasiyetlerden, hatta ilmî nezâketinden alacağı çok dersler olduğunu, düşünüyoruz.

Bu iki eserle ilgili gerek şerh ve izah gerek tahkik çalışması yapmak isteyenlerin iki müfessirin farklılıklarını bir eksiklik veya hata olarak görmemeleri, bu izahları metod, amaç ve hassasiyet farklılıklarının getirdiği, önemli bir zenginlik olarak değerlendirmeleri, çalışmamızın temel kazanımı olacaktır. Çalışmamızın içerisinde pek çok tahliline yer verdiğimiz Taberî tefsiri muhakkikinin, İbn Kesir ile ilgili sert sayılabilecek eleştirileri de, iki müfessir arasında tezimizin ortaya koyduğu farklılıkları dikkate almaksızın yapılan değerlendirmelerin, gerek müfessirleri gerekse tefsir ile ilgili tercihlerini doğru anlaşılmasını zorlaştırdığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybân. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âmâl, Muhammed Abdurrahman Rabî. *el-İsrailiyat fî Tefsiri't-Taberî Dirasetün Fi'l-Lügati ve'l-Masadiri'l-İbriyye*. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf Mebahisü'l-Şuuni'l-İslamiyye, 2001.
- Bayar, Fatih. *"Taberi'nin Tefsir Metodolojisi", Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, Bursa. 2008.*
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir." *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18/ Haziran 2021: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'f. *et-Târîhü'l-Kebîr*. Haydarabad: Daru'l-Maârifî'l-Osmaniyye, tarih yok.
- Buhârî. *Kitâbu'd-Duefâ*. Mektebetü İbn Abbas, 2005.
- Buhârî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, H.1311.
- Büyük, Enes. "Re'y Tefsirini Yasaklayan Rivayet Bağlamında Re'y-Tefsir İlişkisi." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Degisi*, 2019: 643-671.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Cevzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyy. *ed-Duefâ ve'l-Metrûkûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâv. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr." *TDV İslam Ansiklopedisi*, 10 Haziran 2021: <https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-muhammed-b-cerir>
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî e. *Meâni'l-Kur'ân*. Mısır: Daru'l-Mısriyye, 2010.
- Harbî, Hüseyin Ali el-Harbî. *Menhecü el-İmam İbn Cerir et-Taberî fî't-Tercih*. Cizan: Daru'l-Cenadiriyye, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhü Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-İslâmî'l-Ğarbî, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.

- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-R. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa Bâz, 1999.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *el-Metâlibü'l-Âliye*. Mekke: Daru'l-Âsime, 2000.
- İbn Hacer. *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru't-Türâs ve't-Terbiye, 1960.
- İbn Hacer. *Tahrîru Takrîbü't-Tehzîb*. Mısır: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Daru'l-Maârif en-Nizamiyye, 1908.
- İbn Hacer. ed-Dürrü'l-Kâmine fî a'yâni'l-mieti's-samine, thk. Muhammed Abdu'l-Muîd, Hindistan: Meclisü Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1972.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*. Riyad: Daru's-Sâmiî, 2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Kahire: Daru Hicr, 1997.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Riyad: Daru't-Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî . *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mec. *Mukaddimetü fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hayât, 1980.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Kitabü'd-Duefâ*. Daru's-Sekâfe, 1984.
- Kahraman, Ferruh. "Hz. Peygamberin (sas) Tefsiri'nin Kur'an İlmindeki Yeri." *Diyanet ilim Dergisi*, 2013: 10-19.
- Kur'an Yolu. Erişim 14 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak b. Muhammed. *Hutatü's-Şâm*. Dimaşk: Mektebetü en-Nûrî, 1983.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmî li-Ahkami'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.
- Lâhim, Süleyman b. İbrahim. *Menhecü Tefsîru İbn Kesîr*. Riyad: Daru'l-Müslim, 1999.
- M. Mehdî el- Müslimî, vd. *Mevsûatü Akvali Ebi'l-Hasan ed-Dârukutnî fî Ricali'l-Hadîs ve İlelihî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2001.

- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kurân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1962.
- Mellâh, Ebû Abdurrahmân Mahmûd b. Muhammed. *el-Ehâdîsü'd-Daîfe ve'l-Mevdûa Elletî Hekeme Aleyhâ Hâfız İbn Kesîr Fî Tefsîrihî*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2010.
- Muhammed Hüseyin, ez-Zehebî. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2003.
- Muhammed Şerif, Ebu İshak el-Hüveynî. *en-Nafile fi'l-Ehadisi'd-Daife ve'l-Batıla*. Daru's-Sahabeti li't-Tûras, 1988.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşe. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Daru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, tarih yok.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Ed-düefa ve'l-Metrûkûn*. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî . *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Özaydın, Abdulkerim. "İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ." *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13 Haziran 2021: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kesir-ebul-fida>
- Paksoy, Kadir. *"İbn Kesir'in Hayatı, Eserleri ve Hadismindeki Yeri" Harran Üniv.Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı,Yayınlanmış Doktora Tezi, Şanlı Urfa. 1999.*
- Râcihi, Abdulazîz b. Abdullah b. Abdurrahmân. *Şerhu Tefsiri İbn Kesîr*. Pdf:Şâmile, 2020. <https://shamela.org/pdf/9f89126c7e789c55a5c14f4eddc8ed2f>
- Sadykov, Murad. *"Kur'an Tefsiri Açısından Umum Husus Taberî Tefsiri Örneği", Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enst.Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,Yayınlanmış Doktora Tezi,Sakarya. 2019.*
- Şâir, Temmâm Kemal Musa. *"Menhecü el-İmam İbnu Cerir et-Taberi fi't-Tercih Beyne Akvali'l-Müfessirin", Câmiatü Necâh el-Vataniyye, Dirâsetü'l-Ulyâ, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Nablus. 2004.*
- Şakir, Ahmed. *Umdetü't-Tefsir ani'l-Hafız İbn Kesîr*. İskenderiyye: Daru'l-Vefa, 2005.
- Savut, Harun. *Rivâyet Sorunlarına Çözüm Arayışı İbn Kesîr Tefsiri Bağlamında*. Ankara: Otto, 2016.
- Savut, Harun. *Memlük Müfessirleri*.Ankara:İlahiyat yayınları,2016
- Savut, Harun. "İbn Kesîr'in İsrailiyata Yaklaşımı."*Tarih Kültür v e Sanat Araştırmaları Dergisi*, (2012),1/1.127-147
- Savut, Harun. "İbn Kesîr ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlere Yaklaşımı" *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*.(2014),1/1.17-40.

- Savut, Harun. "*İbn Kesîr. "Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya.5/1387-1415. İstanbul: İnsan yayınları,2015.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî . *Tabakâtü'l-Şâfiyyi'l-Kübrâ*. Mısır: Daru Hicr, 1993.
- Süleyman el-Lâhim, Süleymân b. İbrahîm el-Lâhim. *Menhecü İbn Kesir fi't-Tefsir*. Riyad: Daru'l-Müslim, 1999.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. M. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi Tefsiri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Süyûtî. *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Süyûtî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmiu'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- Taberî. *Câmiu'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, tarih yok.
- Taberî. *Câmiu'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Mekke: Daru't-Terbiyeti ve't-Türâs, 1999.
- Taberî. *Sarihü's-Sünne*. Kuveyt: Daru'l-Hulefâ, 1985.
- Taberî. *Târihü't-Taberî*. Beyrut: Daru't-Türas, 1387.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmiz. *Sünenü'Tirmizî*. Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefssiri geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir'in Yeri." *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2019: 337-360.
- Yasin Muhammed, Virya. "*Et-Tevcihü'l-Lügavî li'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye inde İbn Kesîr*," *Bingöl Üniv. Sosyal Bilimle Enst. Arapça Bölümü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl*. 2018.
- Yolcu Dilek, *İbn Kesîr Tefsiri'nin Esbabı Nüzul Açısından Değerlendirilmesi*, Erzurum: Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi,2010
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muha. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kahire: Dâru'l-Hidaye, 2011.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-. *Meâni'l-Kurân ve İ'râbihî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân . *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Mısır: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrailiyat fi't-Tefsiri ve'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, tarih yok.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-tefsir ve'l-Müfessirun*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî . *el-Keşşâf an Hakaiki Gavamadi't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.



ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı : Osman ÇATAL

Bildiği Yabancı Diller : Arapça

Aldığı Sertifikalar : Microsuft bilgisayar kursu, ölçme ve değerlendirme kursu, web tabanlı içerik geliştirme kursu, pratik ingilizce kursu, bilgisayar meslek dalı kursu, bilgisayar kullanım kursu.

Uzmanlık Alanı : Tefsir

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	İlahiyat FAK.	Ankara ÜNİV.	1993
Y. Lisans	İlahiyat FAK.	Zonguldak BEÜ	2022

Görevler :

Görev Unvanı	Görev Yeri	Yıl
Öğretmen	Arhavi Lisesi	1994-1997
Öğretmen	Kdz. Ereğli End. Mes. Lis.	1997-2000
Öğretmen	Kdz. Ereğli Kız Mes. Lis.	2000-2010
Uzm. Öğr.	Kdz. Ereğli İMKB Atatürk Anad. Lis.	2010-2014
Uzm. Öğr.	Cidde Ateşeliği, Mekke Türk Okulu	2014-2019
Uzm Öğr.	Kdz Ereğli 15 Temmuz Şehitleri İHL.	2019-

A. Uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

Eserler:

A1. Osman Çatal, “İlk Üç Sure Özelinde İbn Kesir’in Taberi Rivayetleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili”, Türk Akademik Araştırmalar Dergisi 6/3, (2022),1152-1173.