

KLASİK SÜNNİ TEFSİR LİTERATÜRÜ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa ÖZTÜRK*

A GENERAL EVALUATION ON THE CLASSICAL SUNNI EXEGETICAL LITERATURE

In this article, major Sunni exegetical works will be analysed from various perspectives. First of all, we will concentrate on the degree (ratio) of the objectivity of the traditional definition and classification of Sunni exegesis. And then we will deal with the question why these exegetical works were being composed, what are the real factors and motives behind their compilation. The notion of their uniqueness and originality will also be discussed under a different sub-heading. Finally, we will give a brief information about main basic sources of Sunni exegetical understanding.

GİRİŞ

Klasik terimi, özelde bir toplumun yahut dinî topluluğun genelde de insanlık ailesinin ortak malı hâline gelmiş, genel kültür içinde sabit bir yer edinmiş, kendi alanında otorite kesbetmiş ilmî eserler ve sanatsal yapıtlar gibi muhtelif kültür ürünlerini ifade eder. Bunun yanında, modern zamanlara ait olanın aksine köklü bir geleneğe dayanan şey anlamını da içerir. Ayrıca, çok sık yinelenmesinden dolayı etkisini yitirip sıradanlaşmış tutum ve davranışlar da kimi zaman klasik kelimesiyle ifade edilir; ancak bu son manadaki kullanım zemme medar olan bir çağrışıma sahiptir. Kelime, yalın olarak kullanıldığında hem müsbet hem menfi bir delalete sahip olduğu için, başlıkta zikri geçen “klasik” sözcüğünü, İslâm ilim ve kültür tarihinde referans mercii olmaya hak kazanmış eserler anlamında kullandığımızı belirtmek isteriz.

Tefsir, İslâmî terminolojide, Hz. Peygamber’e inzal edilen ilâhî hitabı lûgat, sarf, nahiv, beyan, usul-i fıkıh ve kıraat gibi çeşitli ilimlerden istifade etmek suretiyle anlamayı, manalarını açıklamayı, hüküm ve hikmetlerini ortaya koymayı mümkün kılan bir ilim dalı olarak tanımlanır.¹ Bu tanım her ne kadar efrâdını câmî gözükse de tefsirin hadis, kelâm ve fıkıh gibi, sınırları tayin ve tahdit edilmiş bir ilmî disiplin olup olmadığı, dolayısıyla kendine özgü ve yeterli bir usûlünün bulunup bulunmadığı meselesi etraflı biçimde tartışılmaya muhtaçtır.²

* Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ozturk65@yahoo.com

¹ Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., I. 13.

² Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2004, → →

Bu bağlamda özellikle akademik nitelikli Kur'an araştırmalarına referans çerçevesi oluşturan klasik tefsir literatüründeki bilgi malzemesinin aktüel değeri de önemli bir tartışma konusu olarak kaydedilmelidir. Yüzyıllar öncesinden bugüne kadar teraküm eden manevî otorite sebebiyle günümüz Müslümanlarının kültürel değer hariminde özenle muhafaza edilen bu ilmî mirasın aktüel değerini tartışmaya açmak, daha en başından adı konulmuş bir dizi itiraza maruz kalmak gibi bir sonuca müncer olacaktır. Muhtemel itirazları hesaba katarak yazımı tasarlanan bu makalede ana hatlarıyla şu sorular/sorunlar üzerinde durulacaktır:

Dinî-ilmî mirasın en önemli cüzlerinden birini oluşturan tefsir kitaplarına ilişkin geleneksel tarif ve tasniflerin nesnellik oranı nedir? Bu tefsirler, "Kur'an'la ilişkimiz ne tür bir ilişki olmalıdır?" gibi çok önemli bir sorunun cevabını da tazammun eden bir dinî-ahlâkî vazife bilinciyle mi, yoksa özü itibariyle çağdaş akademik çalışmaların da zihinsel alt yapısını oluşturan salt bilimsellik ve entelektüellik gibi muharriklerin etkisiyle mi telif edilmiştir? Kronolojik olarak incelendiğinde bu eserlerin ne kadarı orijinal, ne kadarı taklit ve tekrar niteliğindedir. Çağdaş akademik çevrelerdeki temel ahlâkî sorunlardan biri olarak kabul edilen intihal ve/veya ilmam söz konusu eserlerde de mevcut mudur? Klasik tefsirler, içerdikleri bilgi malzemesi itibariyle Kur'an'ı gerçekten anlaşılır kılıp onun tarih-üstü mesajını hayatın içine katmaya vesile olacak türden eserler midir, yoksa yazıldıkları döneme ait muhtelif bilimler ve kültürleri de ihtiva eden birer ansiklopedi hüviyetinde midir? Kur'an üzerinden birbirlerine cevap yetiştirmeye çalışan birçok müfessirin, artık büyük ölçüde aslî mekânını ve menâtını yitirmiş siyasî-mezhebî-kelâmî polemiklerinde istihdam ettikleri Kur'an pasajlarına ilişkin yorumları çağdaş durum itibariyle ne kadar değerlidir?

TEFSİR LİTERATÜRÜNÜ SINIFLANDIRMA PROBLEMİ

Son asırda Sünnî araştırmacıların tefsir tarihi üzerine yazdıkları eserler incelendiğinde, klasik tefsirlerin muhtelif tasniflere tabi tutulduğu görülür. Bu tasniflerden biri "firka tefsirleri" ve/veya "mezhebî tefsirler" başlığını taşır.³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin "mezmûm re'y tefsiri ya da bidatçı firka tefsirleri"⁴ şeklindeki dışlayıcı tanımlamasından mülhem olduğu anlaşılan bu başlık, "Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler" anlamına gelir. Çünkü mezkûr başlık altında incelenen eserlerin tümü Ehl-i Sünnet⁵ dışı mezheplere mensubiyetleriyle tanınan müfessirlere aittir. Ancak hemen belirtelim ki "mezhebî tefsirler" şeklinde bir kategori oluşturan zihniyet tamamen ideolojiktir. Çünkü bu kategorinin dışında tutulan Ehl-i Sünnet de Ortaçağ İslam dünyasındaki siyasi kamplaşmalar, teolojik tartışmalar muvacehesinde teşekkül etmiş bir mezheptir. Bu müsellemler hakikate rağmen Sünnî müfessirlere ait tefsirlerin mezkûr kategorinin dışında mütalaa edilmesi, Ehl-i Sünnet'in tarihsel süreçte ihraz ettiği faikiyetle eşanlı bir ortodoksinin sonucudur. Fıkıhta Şâfi'î, kelâmında Eş'arî

→ →

s. 9-27.

³ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 303, II. 379; a.m.f., *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1983, s. 295.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut tsz., I. 238.

⁵ Bu makalede "Ehl-i Sünnet" tabirini, müteahhir dönemlerdeki yaygın ve yerleşik anlamıyla, yani fıkıhta Hanefî, Şâfi'î, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine, itikadi alanda da Matürîdî ve Eş'arî mezheplerine tekabül eden geleneksel anlamıyla kullandık.

ekolünün belirleyici olduğu bu ortodoksinin teşekkülünde ulema-ümera ilişkisinin kuşkusuz çok büyük rolü olmuştur.

Öte yandan Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (ö.377/987), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) gibi makalât-fırak yazarlarının Ehl-i Sünnet dışı mezhepleri sapıklıkla itham etmeleri Sünnî gelenekte çok derin izler bırakmıştır. O kadar ki, modern dönemdeki bazı Sünnî müfessirler Zemahşerî'den (ö.538/1143) alıntı yaparken "Mutezilî müfessir" yerine "Keşşâf sahibi" şeklindeki geleneksel klişeyi kullanmayı yeğlemişlerdir. Keza, çok yakın bir geçmişte piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı tefsirin yazarları da Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö.322/934) alıntı yaparken "Mu'tezilî" nisbesi yerine "İsfahanlı müfessir" tabirini tercih etmişlerdir.⁵ Bizce bu tür çekinceli tercihler "Mu'tezilî müfessir" şeklindeki bir referansın Sünnî okuyucular nezdinde yadsınacağı endişesinden mütevellittir.

Mezhepler tarihi alanındaki ötekileştirmenin bir benzeri Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857), İbn Kuteybe (ö.276/889), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi Sünnî-Selefi âlimler vasıtasıyla tefsir sahasında da gerçeklik kazanmıştır. Mesela Ehl-i Sünnet ekolünün teşekkülüne önemli katkılarda bulunan Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde, muhtelif ayetlerle ilgili yorumlarını eleştiri konusu yaptığı zümreleri kimi zaman bidatçılar, kimi zaman da Haşeviyye, Ravâfiz ve Mu'tezile gibi farklı isim ve sıfatlarla anmıştır. Benzer şekilde İbn Kuteybe de *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* ve *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı iki eserinde Hâricîler, Mürcie, Kaderiyye (Mu'tezile) ve Şia'nın Kur'an yorumlarını çok sert bir dille tenkit etmiştir.⁶ Tefsirde istidlal yanlışı yapan grupları kendince tasnife tabi tutan İbn Teymiyye ise hem delilde hem medlulde hata yapanları ehl-i bidattan saymış ve bu kategoriye giren fırkaları Hâricîler, Râfızîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye ve Kaderiyye şeklinde sıralamıştır. Mezkûr fırkalara ait bazı tefsirlerin, ihtiva ettikleri sapkın fikirleri çok iyi kamufle edici bir kompozisyona sahip olduklarına da dikkat çeken İbn Teymiyye, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını -tabir caizse- zehri bal suretinde takdim etmeyi başaran bir tefsir olarak nitelendirmiştir.⁷

Hülâsa, Sünnî ulema kendi mezhebinden olmayı ötekileştirmekte hiçbir beis görmemiş, hatta bunu dinî bir vazife olarak telakki etmiştir. Çünkü onlar kendilerine özgü Kur'an ve İslam yorumunun mutlak doğru olduğuna inanmışlardır. Bu noktada Şia ve Mutezile'nin yaklaşımları da Ehl-i Sünnet'ten farklı değildir. Ancak Ehl-i Sünnet'in öteden beri siyasal otoritenin gücünü arkasında hissetmesi ve bu yüzden sesinin daha gür çıkması, diğer mezheplerin sapkın oldukları düşüncesinin çok geniş çaplı bir kabul görmesine yol açmıştır.

Esas itibarıyla, sübutu veya en azından delaleti tartışmalı olan meşhur yetmiş üç fırka hadislerine⁸ dayanan bu düşünceye doğruluk değeri atfetmek mümkün değildir. Dahası, bu yanlış düşünceyi en azından tefsir tarihi yazımında izale etmek

⁵ Bkz. Hayreddin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, Ankara 2003, II. 20.

⁶ Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, s. 67-69.

⁷ Bkz. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mecmû'u Fetâvâ* içinde], Riyad 1398, XIII, 355-359.

⁸ Bu hadisler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 21 vd.

gerekir. Bu yönde atılacak ilk adım olarak Sünnî müfessirlere ait tefsirler de “mezhebî tefsirler” başlığı altında incelenmelidir. Yahut daha nesnel bir yaklaşımla söz konusu başlık “gayri sünnî müfessirlere ait tefsirler” şeklinde değiştirilmelidir. Aksi halde Sünnîliğin mezhepler-üstü bir statüyü temsil ettiği fikri payidar olacaktır. Oysa Sünnîlik, ekseriyetle vasatı (orta yolu) temsil eden bir kelim ekolü olmakla birlikte bütün tezlerinin hakikate tetabuk ettiği söylenemez. Bu itibarla, geçmişte olduğu gibi bugün de son noktanın konulması mümkün gözükmeyen tartışma konularında diğer mezheplerin tezlerini, sözgelisi *ru'yetullah* ve *halku'l-kur'ân* gibi konularda Mu'tezile'nin görüşlerini dalâlete hamletmek doğru olmasa gerektir.

Yeri gelmişken bazı çağdaş Şîî âlimlerin klasik tefsirleri sınıflandırma konusunda bilhassa M. Hüseyin ez-Zehbî'den daha toleranslı bir anlayışa sahip olduklarını da belirtmek gerekir. Mesela Muhammed Hâdî Ma'rife *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde tefsirleri iki ana başlık altında incelemiştir. “Me'sûr (Rivayete dayanan) Tefsir” şeklindeki ilk başlık altında -mezhep ayırımı gözetmeksizin- İslam tefsir tarihindeki meşhur eserleri zikretmiştir. Bu çerçevede Taberî (ö.310/923) ve Suyûtî'nin (ö.909/1505) tefsirleri ile Kummî (ö.307/910 [?]) ve Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679) gibi Şîî ulemanın tefsirlerini bir arada incelemiştir. “İctihâdî Tefsir” şeklindeki ikinci başlık altında ise fikhî, lügavî, edebî-nahvî, ilmî, ictimâî vb. tefsir çeşitlerine yer vermiştir. Müellif bu ana başlık altında da hem Şîî müfessirlerin tefsirlerini hem de Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), Kurtubî (ö.671/1273), İbn Cüzey (ö.741/1340) ve daha birçok Sünnî müfessirin tefsirleri ile Zemahşerî (ö.538/1143) ve Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1024) gibi Mu'tezilî müfessirlerin eserlerini tahlil etmiştir.⁹

Sünnî araştırmacılar, itikâdî farklılığı esas alarak diğer kelim ekollerini “mezhebî tefsir” kategorisinde ötekileştirirken kendi geleneklerine ait tefsir kitaplarını içerdikleri bilgi malzemesine göre daha özellikli (spesifik) bir tasnife tabi tutmuştur. Bu çerçevede rivayet ve dirayet olmak üzere iki tefsir türünden söz edilmiştir. Bunun dışında fikhî tefsirlere de ayrı bir başlık açılmış ve bu başlık altında Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî müfessirlere ait eserler incelenmiştir. Sûfilere ait tefsirler ise “ışârî-tasavvufî tefsir” başlığı altında zikredilmiştir. Ancak burada da Sünnî perspektif dikkate alınarak nazarî sûfî tefsir ve işârî sûfî tefsir şeklinde kategorik bir ayırımı gidilmiştir. İlk kategoride Sünnî akideyle örtüşmesi mümkün olmayan bâtınî karakterli yorumları sebebiyle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.730/1329) gibi sûfilerden söz edilmiştir. İkinci kategoride ise Sünnî muhitte kabul gören Tüsterî (ö.283/896) ve Sülemî (ö.412/1021) gibi bazı sûfilere ait eserleri incelenmiştir.¹⁰

Bu noktada mutasavvıfayı Mutezile, Şîa ve diğer mezhepler gibi ötekileştirmek yerine bazı ihtirâzî kayıtlarla birlikte Sünnî geleneğe dâhil etme gayreti çok dikkat çekicidir. Esasen bu gayretin tarihi oldukça eskidir. Şöyle ki, bilhassa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin delaletiyle sûfilere ait eserlerin bir taraftan Şîî gelenekteki nûr-ı muhammedî, ism-i a'zam, abdal ve evtâd gibi muhtelif telakkileri tasavvufa uyarlamaları,¹¹ diğer taraftan da Sünnî devletin yanında yer almaları, özellikle Eş'ârî ekole mensup Sünnî ulemayı tasavvufun temel kavramlarını yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir. Bu süreçte

⁹ Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Meşhed 1998, II. 312 vd.

¹⁰ Bkz. Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II. 236-291; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 5-32.

¹¹ Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 219-248.

tasavvuf tarihinin Sünnî düşünceye uygun biçimde yeniden yazılması gerekmiştir. Sünnî-beyânî bilgi sistemi ile tasavvufî-irfânî bilgi sistemini uzlaştırma zemini işte tam bu noktada teşekkül etmeye başlamıştır.¹²

Bu yöndeki adımların ilki ve belki de en önemlisi Kelâbâzî'nin (ö.385/995) *et-Ta'arruf* adlı eseridir. Kelâbâzî eserinin mukaddimesinde tasavvufun saf ve özgün tabiatının bozulduğuna, bu yüzden insanların tasavvufa şüpheyle yaklaştıklarına dikkat çektikten sonra kitabı yazmaktaki amacının gerçek tasavvufun mahiyetini ortaya koymaya yönelik olduğunu belirtmiştir.¹³ Yine o, "mutasavvıflar, Kur'an'ın mahlûk [yaratılmış] olmadığı, Allah'ın gözle görülebileceği, kulların fiillerini O'nun yarattığı, başarıma gücünü (istitaat) O'nun verdiği, kulların bu güç vasıtasıyla kesbettikleri ve Allah'ın kulları hakkında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği konusunda görüş birliği içindedir" diyerek tasavvuf erbabının aynı zamanda Eş'arî itikadına bağlı olduğunu söylemeye çalışmıştır.¹⁴

Tasavvuf ile Sünnî düşünceyi uzlaştırma projesi Serrâc'ın (ö.377/987) *el-Lüma'*ıyla devam etmiş, Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâle*'si ile projenin son rötuşları yapılmış ve nihayet Gazâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'i ile tekemmül etmiştir.¹⁵ İşte bu etaptan sonra tasavvuf, Sünnî muhitte çok esaslı bir meşruiyet kazanmıştır. Bunun tefsir sahasındaki irtisamı ise Şîî-bâtınî teviller ile tasavvufî-işârî te'villeri kesin çizgilerle birbirinden ayımlama biçiminde tezahür etmiştir. Ebû Zeyd'in tamamen ideolojik bir tutumun ifadesi olarak değerlendirdiği bu kategorik ayırım,¹⁶ "Bâtınîler nassların zâhirî anlamlarını inkar ederler. Sûfiler ise evvela zahirî anlamı kabul eder, daha sonra 'işaret' adını verdikleri bâtinî anlamların varlığına dikkat çekerler"¹⁷ şeklinde formüle edilmiştir.

Çağdaş dönem tefsir tarihi kitaplarında bazı müfessirler ve tefsirler için de fikrî nesep tayininde bulunulmuştur. Bu bağlamda akla gelen ilk örnek, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1250/1854) ve *Fethü'l-Kadîr* adlı tefsiridir. Zehebî ve daha sonraki bazı araştırmacılar Şevkânî'nin bu eserini Zeydiyye'nin tefsir anlayışı bağlamında incelemişlerdir. Oysa bu Yemenli müctehid âlimin tefsirinde Zeydîliği ön plana çıkaran hemen hiçbir veri yoktur. Buna karşılık kendisini herhangi bir mezhebe bağlı hissetmediğini gösteren birçok görüş mevcuttur.¹⁸ Bu yüzdendir ki İsmail Cerrahoğlu bir yandan -Zehebî'nin etkisinde kalarak- Şevkânî'yi Zeydî müfessir olarak tanıtmış, diğer yandan da *Fethü'l-Kadîr*'i anılan mezhebin görüşlerini ihtiva eden bir tefsir olarak nitelendirmenin pek mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁹

Daha önce de kısaca değindiğimiz üzere Sünnî ulemaya ait klasik tefsirler, içerdikleri bilgi malzemesi esas alınarak rivayet ve dirayet başlıkları altında da sınıflandırılmıştır. Bu çerçevede bir ayeti başka bir ayetle yahut Hz. Peygamber'in hadisiyle veyahut sahabe ve tabiîn neslinin önde gelen âlimlerine ait görüşlerle

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'Aklî'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 278.

¹³ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, nşr. M. Emîn en-Nûrî, Kahire 1980, s. 27-28.

¹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 50-55.

¹⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 195.

¹⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdû'l-Hitâbi'd-Dînî*, Kahire trz., s. 141.

¹⁷ Bâtınîler hakkındaki bu yargının gerçeği yansıtmadığına ilişkin deliller hakkında bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 237-252.

¹⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Mevlüt Güngör, *Kur'an Araştırmaları I*, İstanbul 1995, s. 95-123.

¹⁹ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 508-525.

açıklama faaliyetine rivayet; naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve muhtelif ilmî disiplinlerden istifade ederek anlama ve yorumlama faaliyetine de dirayet denilmiştir.²⁰

Muhtemeldir ki tefsirde rivayet-dirayet ayrımının mehazi, “Her kim bilgisizce Kur’an üzerine görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”, “Her kim sırf kendi ictihadına dayanarak Kur’an’ı açıklamaya kalkışrsa cehennemdeki yerine hazırlansın.” yahut “Her kim ictihadına (re’y) dayanarak Kur’an’ı açıklamaya kalkarsa, doğru görüş beyan etse bile hatalı bir iş yapmış olur” şeklindeki rivayetlerdir.²¹ Muhtemelen Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimlerce hadis kalıbına sokulan bu rivayetlerdeki ikazın etkisiyle hicrî 4. yüzyılda İmam el-Mâtürîdî (ö.333/944) tefsir ile te’vil arasında çok belirgin bir ayrıma gitmiş ve bu çerçevede tefsiri rivayetle, tevili de bir anlamda dirayetle özdeşleştirmiştir.²² Mâtürîdî’den bu yana geçerliliğini sürdüren bu ayrımın bir uzantısı olarak modern dönemde bazı meşhur tefsirlerin isimlerini ihtiva eden iki ayrı liste oluşturulmuştur.

Bu cümleden olarak, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr’in (ö.310/923) *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân’ı*; İbn Ebî Hâtim’in (ö.327/939) *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm’i*, Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö.375/985) *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm’i*,²³ Ebû İshâk es-Sa’lebi’nin (ö.427/1036) *el-Keşf ve’l-Beyân’ı*, Ferrâ el-Beğavî’nin (ö.516/1122) *Me’âlimü’t-Tenzil’i*, İbn Atıyye’nin (ö.542/1147) *el-Muharrerü’l-Vecîz’i*, İbn Kesîr’in (ö.774/1373) *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm’i*, Abdurrahmân es-Saâlibî’nin (ö.876/1471) *el-Cevâhiru’l-Hisân’ı* ve Suyûtî’nin (ö.911/1505) *ed-Dürri’l-Mensûr’u* en meşhur rivayet tefsirleri olarak zikredilmiştir.²⁴

Rivayet tefsirine ilişkin tarif dikkate alındığında bu liste büyük ölçüde yanıltıcıdır. Her şeyden önce, listenin başında yer alan Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân’ı* söz konusu tarife göre kesinlikle bir rivayet tefsiri değildir. Çünkü Taberî’nin tefsirdeki yöntemi, salt nakilcilikten öte beyânî bilgi sisteminin mimarı kabul edilen İmam eş-Şâfiî’nin (ö.204/819) metin-yorum anlayışıyla kesişmektedir. Diğer taraftan hacimli tefsirinde 1000 civarında te’vil ihtilafından söz eden Taberî, söz konusu teviller arasında tercihte bulunmakta ve tercihlerinin % 85’inde zâhir, umûm (âmm), Arap dili, ayetin siyaki ve muhatabı, Kur’an bütünlüğü, akıl, tarihsel ve toplumsal olgular gibi nakil dışı kıstasları esas almaktadır. Bu durum *Câmiu’l-Beyân’ı* rivayetten ziyade dirayet tefsiri olarak nitelendirmenin daha doğru olacağını göstermektedir.²⁵ Aynı durum bilhassa İbn Atıyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerin tefsirleri için de söz konusudur. Zira rivayetlerin sıhhatini tayinde oldukça titiz davranan İbn Kesîr’in meşhur tefsirinde Sîbeveyh (ö.180/796 [?]) ve Ferrâ (ö.207/822) gibi dilcilerin görüşlerine yer verilmiş; ayrıca sık sık Arap şiiriyle istiğhatta da bulunulmuştur.

Diğer taraftan fıkhîta Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Kesîr ahkâm ayetleri-

²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 228-230.

²¹ Bu rivayetler için bkz. Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân” 1.

²² Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilatü Ehlî’s-Sünne*, nşr. M. Müstefiz Rahmân Bağdat, 1983, s. 5-6.

²³ Zehebî meşhur rivayet tefsirlerini zikrederken Ali b. Yahyâ es-Semerkandî’ye (ö.860/1456) ait olan *Bahrü’l-Ulûm* adlı tefsiri Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye nispet etmiştir. (Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I. 138). Anılan tefsirin Ebü’l-Leys’e ait olmadığına dair bkz. İshak Yazıcı, “Bahrü’l-Ulûm”, *DİA*, İstanbul 1991, IV. 517-518.

²⁴ Listenin kısmen farklı varyantları için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 135; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 236-250; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 139.

²⁵ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 167-169.

nin tefsirinde diğer üç mezheple birlikte münderis mezhep imamlarının görüşlerini de zikretmiştir. Konunun önemine göre bazen müstakil bir başlık açmış ve ilgili başlık altında mevcut görüşleri etraflı bir şekilde aktarmış, bazen de konuyla ilgili hadisleri alt alta sıralamıştır. Müellif fikhî konularda genellikle Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih etmekle birlikte kimi ayetlerin tefsirinde diğer mezheplere ait görüşlerin de doğru olabileceğini dile getirmiş ve böylece mezhep taassubundan uzak olduğunu göstermiştir. İtikadi alanda Selefiliği benimseyen İbn Kesîr, özellikle Allah'ın haberî sıfatlarıyla ilgili ayetleri selef akidesine uygun şekilde yorumlamıştır. Mesela, Arş'a istiva ile ilgili ayetin (el-A'râf 7/54) tefsirinde selef ulemasının teşbih ve ta'tilî reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini belirtmiştir.²⁶ Buna mukabil, haberî sıfatlarla diğer bazı ayetlerde ise te'vile başvurmuş ve bu çerçevede, Mâide suresi 5/64. ayette Allah'a izafe edilen "iki el" tabirini, "ilâhî lütuf ve ihsanın bolluğu" şeklinde yorumlamıştır.²⁷

Hülâsa, Taberî ve İbn Kesîr'in eserleri, rivayet tefsirinin nakilciliğe eşitlendiği tarife uymamaktadır. Bizce bu tarife en uygun eserlerden biri İbn Ebî Hâtim'in şu an tamamı elimizde bulunmayan tefsiridir. Çünkü bu eksik tefsirin on ciltlik matbu nüshasında İbn Ebî Hâtim'in kendine ait görüşleri iki sayfayı geçmez. Eserin kısa mukaddimesindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Hâtim'e göre tefsir rivayetten, tefsircilik de salt nakilcilikten ibarettir. Nitekim bu anlayış uyarınca kendisini yeni bir fikrî inşa faaliyetinden çok, selef ulemasının muhtelif Kur'an ayetleriyle ilgili görüşlerini derlemekle mükellef hissettiği için, yazdığı tefsir çok bariz şekilde bir hadis kitabını andırır.²⁸

Tefsir rivayetlerinin sahihini sakiminden ayırmanın da son kertede bir dirayet işi olduğunu dikkate alınca İbn Ebî Hâtim'in tefsiri de tam anlamıyla bir rivayet tefsiri olarak nitelendirilemez. Zira İbn Ebî Hâtim aynı zamanda yetkin bir hadis âlimidir ve bu yüzden eserinde her rivayeti zikretmemiştir. Kanaatimizce rivayet tefsirinin yaygın tanımına en uygun eser, Celâleddîn es-Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*'udur. Çünkü bu eser, ayetlerin tefsiriyle ilgili rivayetlerden başka hiçbir izahat içermemektedir. Daha açıkçası, *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da müellife ait olan ifadeler birkaç satırlık mukaddime ile ferağ kaydından ibarettir. Suyûtî'nin bu çalışmasındaki hedefi, tefsirle ilgili rivayetleri derlemekten ibaret olduğu için, önemli bir kısmını muteber olmayan kaynaklardan nakletmiş olduğu rivayet malzemesi hakkında hiçbir değerlendirme yapmamıştır.²⁹

Tefsirin çok kısa mukaddimesinde belirtildiği üzere müellif önce Hz. Peygamber ve sahabeden gelen tefsir rivayetlerini kaynakları ve senetleriyle birlikte *Ter-cümânu'l-Kur'ân* adlı eserinde toplamış; ancak bu eser çok hacimli olduğu için daha sonra buradaki isnat ve çeşitli tarikleri çıkararak *ed-Dürrü'l-Mensûr*'u meydana getirmiş, bu yeni eserde rivayetlerin yer aldığı kaynaklar ile sahabe ve tâbiîn neslinden ilk ravileri zikretmekle yetinmiştir.³⁰

Tefsir tarihi kitaplarındaki dirayet kategorisine gelince, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve çeşitli bilim dallarından

²⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 220, 499.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 75.

²⁸ M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 85-87.

²⁹ Suat Yıldırım, "ed-Dürrü'l-Mensûr", *DİA*, İstanbul 1994, X. 39.

³⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1993, I. 3.

istifade etmeyi gerekli kılan yönetime göre yazılan meşhur eserler arasında Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1209) *Mefââtihu'l-Ğayb*'i, Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envâru't-Tenzil*'i, Neseî'nin (ö.710/1300) *Medârikü't-Tenzil*'i, Hâzin'in (ö.741/1340) *Lübâbü't-Te'vil*'i, Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) *el-Bahru'l-Muhîr*'i, Celâleddîn el-Mahallî (ö.864/1460) ve Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) *Tefsîru'l-Celâleyn*'i, Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö.977/1570) *es-Sirâcü'l-Münîr*'i, Ebüssuûd'un (ö.982/1574) *İrşâdu'l-'Aklî's-Selîm*'i, Âlûsî'nin (ö.1270/1853) *Râhu'l-Me'ânî*'si gibi birkaç tefsir sayılmıştır.

Mezkûr tefsirlerin tarihsel süreçteki şöhretleri dikkate alınarak hazırlanan bu liste kısmî eksiklikle maluldür. Çünkü Sünnî gelenekteki en meşhur tefsirlerden biri olan *Tefsîru'l-Celâleyn*'in ilk ve en önemli kaynağı konumundaki Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö.680/1281) *et-Telhîs fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı eserine listede yer verilmemiştir. Ne var ki, *et-Telhîs* özellikle Osmanlılar döneminde en fazla rağbet gören tefsirlerden biri olup³¹ sadece yurt içindeki muhtelif kütüphanelerde elliden fazla yazma nüshası mevcuttur.³² Diğer taraftan Ebû'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö.450/1058) Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî, Hâzin ve Âlûsî gibi birçok ünlü müfessire kaynaklık eden *en-Nüket ve'l-'Uyûn* adlı tefsiri de³³ mezkur listeye dâhil edilmemiştir. Ayrıca, Osmanlı döneminde yetişmiş olan Şihâbuddîn es-Sivâsî (ö.780/1378), Molla Fenârî (ö.834/1431), Molla Gürânî (ö.893/1488), İbn Kemal (ö.940/1533) ve Nimetullah Nahcuvânî (ö.1054/1644) gibi müfessirlerden gerek dirayet gerekse diğer tefsir çeşitleriyle ilgili başlıklar altında hiç söz edilmemiş olması bazı araştırmacılar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.³⁴

Burada yeri gelmişken Sünnî tefsir literatüründe dirayet tefsiri olarak anılan meşhur eserlerin revaç bulmasında özellikle Eş'arîliğin dominant faktör/baskın unsur olduğunu da belirtmek gerekir. Zira anılan eser listesinde sistematik Sünnî kelimelerin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)* adlı tefsiri de mevcut değildir. Oysa Mâtürîdî'nin bu eseri Kur'an'ın baştan sona kadar Sünnî perspektife uygun şekilde yorumlandığı ilk tefsir olarak kabul edilmektedir. Hatta dirayet tefsirinin ilk örneği olmasına ve bilhassa kelam, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlara dair çok zengin bilgiler içermesine rağmen tefsir tarihi kitaplarında maalesef kendisine yer bulamamıştır.³⁵ Bunun en önemli sebebi, Allah'ın zâtîyeti konusunda Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer aldığı bilinen Mâtürîdî kelamının İslâm coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Mâveraünnehir) sıkışıp kalması ve aktüelleşememesi; buna karşın Allah söz konusu olduğunda, O'nu salt kudret ve mutlak irade ile özdeşleştirmeyi tercih eden Eş'arî kelamının, kendilerini Mâtürîdî addeden çevreler de dâhil olmak üzere İslâm dünyasının büyük bölümünde mutlak hâkimiyet kurmuş olmasıdır. Öte yandan Gazâlî'nin (ö.505/1111) hoca olarak istihdam edildiği Nizâmîye Medresesi'nde, hatta Mâtürîdî ulemanın görev yaptığı

³¹ Bkz. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 1991/1, sayı: 6, s. 252.

³² Bkz. Mustafa Öztürk, "Muvaffakuddîn el-Kevâşî ve et-Telhîs Tefsirindeki Metodu", *OMÜİFD*, sayı: 11, Samsun 1999, s. 271-289.

³³ Bu konuda bkz. Orhan Karmış, *Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu*, (yayımlanmamış doçentlik tezi), Ankara 1981, s. 113 vd.

³⁴ Bkz. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'-Bir Histogramik Eleştiri Denemesi", *İslâmiyât* II/4 (1999), s. 68.

³⁵ Bu tefsir hakkında derli toplu bilgi için bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 129-137.

Osmanlı medreselerinde dahi yüzyıllarca Eş'arî kelamının okutulması ve bilhassa İslam ilim ve kültür tarihinde çok derin izler bırakmış olan Bâkillânî (ö.403/1013), Cüveynî (ö.478/1085), Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209) ve daha birçok ünlü âlimin Eş'arî itikadını benimsemiş olması da İmam el-Mâtüridî'nin anılan tefsirinin bugüne kadar ilgi görmemesinde önemli rol oynamıştır.

TEFSİRLERİN TELİFİNDEKİ AMAÇLAR

Tefsir, -en kestirme tarifiyle- Allah'ın muradını anlama ve açıklama çabasıdır. Bu tariften yola çıkıldığında binlerce ciltlik tefsir kitâbiyatının Müslüman âlim olmanın gerekli kıldığı bir dinî vazife bilinciyle Kur'an'da ne demek istendiğini tavzih etmek ve böylece ilâhî mesajı pratik hayata katmaya vesile olmak gibi çok ulvî bir maksatla yazılmış olduğu düşünülür. Her ne kadar İbn Kesîr gibi bazı müfessirler, "Kur'an'ı tefsir etmek Müslüman ulema için zorunlu bir dinî vazifedir"³⁶ demiş olsa da bu düşünce vakıya pek tetabuk etmemektedir. Çünkü elimizdeki veriler ilâhî kelamın maksudunu insanlara aktarma amacından kısmen farklı etmenlerle tefsir kitabı yazıldığını belgelemektedir.

Bazı müfessirlerin beyanlarından anlaşıldığına göre Ortaçağ İslam dünyasında bir grup dost, yakın arkadaş veya hatırı sayılır bir zatın isteği üzerine tefsir yazma geleneği oldukça yaygındır. Nitekim Ferrâ el-Begâvî (ö.516/1122), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) ve hicrî 10. asırda yaşayan Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1570) gibi bazı müfessirler meşhur tefsirlerini böyle bir istek üzerine kaleme almışlardır. İbn Teymiyye'nin tefsir tarihine damgasını vuran *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesi de yine bir grup dost ve arkadaşın talebi üzerine telif edilmiştir.³⁷

Beğâvî *Me'âlimü't-Tenzîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde şöyle demiştir: "Sami mi ve ilim öğrenme gayretinde olan bir grup arkadaşım benden Kur'an'ın yol gösterici mesajlarına ve tefsire dair bir kitap yazmamı istedi. Ben de onların bu talebine olumlu cevap verdim. Bu cevabı verirken, Allah Teâlâ'nın cömertliğine, müyesser kılmasına güvendim ve aynı zamanda Ebû Saîd el-Hudrî'nin sahabe-i kiramla ilgili olarak naklettiği, 'Yeryüzünün muhtelif bölgelerinden dinlerini öğrenmek için gelen insanlar size başvurduklarında onlara hayrı öğütleyin' şeklindeki nebevî tavsiyeye uydum. Ayrıca, ilmi insanların faydalanması için tedvin eden selef nesline tabi oldum. Gerçekte selefin bu alandaki çabasına ilave sayılabilecek bir şey yapmadım. Belki sadece ilerleyen zaman içerisinde [boş durmak yerine] bir şeylerle uğraşmak gerektiği düşüncesinden yola çıkarak hem başarıya teşvikte bulunmak, hem de tembelliğe karşı uyanık olmak için orta hacimde bir tefsir yazmaya giriştim."³⁸

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Beğâvî bir grup arkadaşının isteği üzerine kaleme aldığı tefsiri insanların faydalanması için telif etmiş ve fakat selefin görüşlerini derlemekle yetinmiştir. Tefsirin orta hacimli olarak nitelendirilmesi, galip ihtimalle çok sayıda okuyucunun ilgisine mazhar olup daha fazla yarar sağlama iradesine matuftur. Lakin bazı müfessirler her orta hacimli tefsirin çok faydalı olmadığını söyleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Mesela İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) *Zâdü'l-Mesîr* adlı eserinin telif amacına dair şöyle demiştir: "Tefsir kitaplarını inceledim. Gördüm ki bir

³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 3.

³⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, XIII. 329.

³⁸ Ebû Muhammed Ferrâ el-Begâvî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 27-28.

kısmı çok uzun, bir kısmı çok kısa. Orta hacimli tefsirler de çok faydalı değil. İşte bu yüzden, muhtasar olmakla birlikte bilgilendirme oranı yüksek düzeyde bir tefsir yazmaya karar verdim.”³⁹

Endülüslü müfessir İbn Cüzey’in (ö.741/1340) *et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl* adlı tefsiri de benzer bir düşünceyle kaleme alınmıştır. Eserinin iki mukaddimesinin ilkinde kendisinden önce yaşamış müfessirlerin Kur’an tefsirlerini incelediğini söyleyen İbn Cüzey, bazı müfessirlerin sadece rivayetleri esas aldığını, bazılarının ise aklın delaletiyle daha ziyade tahkik ve tetkike rağbet ettiğini belirtmiştir. Geçmiş dönemlerde yaşayan kimi müfessirlerin muhtasar, kimilerinin çok hacimli eserler yazdıklarına işaretlerle kendisinin makbul ve muteber bir yöntemi esas aldığını belirten İbn Cüzey, “az söz ile çok şey ifade etmek” şeklinde özetlediği bu yöntemin faydalı yönlerini dört madde halinde şöyle sıralamıştır:

(1) Küçük hacimli bir eserde olabildiğince fazla bilgi vermek. Bunun faydası, Kur’an ve tefsir hakkında bilgi edinmek isteyen insanlara kolaylık sağlamaktır. Bu yüzden, eserde pek çok konuda bilgi verilmiş ve fakat bilgiler okuyucuya özlü biçimde takdim edilmiştir. (2) Diğer tefsirlerde nadir rastlanan ilginç nükteleri, anlam inceliklerini zikretmek. (3) Müşkil ve mücmel ifadeleri açıklamak ve bu suretle okuyucunun zihninde belirmesi muhtemel soruları bertaraf etmek. (4) Tahlil ve tenkit yoluyla müfessirlerin görüşlerini doğru-yanlış ayırımına tâbi tutmak ve tercihe şayan görüşü ortaya koymak.⁴⁰

Bilindiği üzere bazı tefsirler de Ehl-i Sünnet mezhebini Kur’an ayetleriyle temellendirme gayesiyle kaleme alınmıştır. Mesela, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, ismini zikretmediği bir zatın isteği üzerine i’rab ve kıraat vecihleri ile bedî ilmüne ait incelikleri içeren orta hacimli bir eser olarak planladığı *Medârik* tefsirini, esas itibarıyla Ehl-i sünnet’in temel görüş ve düşüncelerini Kur’an ayetleriyle desteklemek maksadıyla telif etmiştir. Yaşadığı dönemde Mu’tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi Ehl-i Sünnet dışı fırkalara ait görüşlerin Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlık kazanmış olması, müellifin böyle bir çalışma yapmasında belirleyici rol oynamıştır.⁴¹

Fahreddîn er-Râzî’nin (ö.606/1209) *Mefâtihu’l-Ğayb* adlı ansiklopedik tefsirinin de benzer bir amaçla yazıldığını söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle, Râzî’nin *Mefâtihu’l-Ğayb’ı* telif amacı aklın prensipleri ve istidlal yolları ışığında Kur’an’a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek, İslam inancıyla ilgili istidlalleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşıt fikirleri çürütmektir.⁴² Ancak burada söz konusu olan karşıt fikirlerin kahir ekseriyeti, Eşârilîğe ters düşen görüşlerdir. Zira Râzî, merhum Ömer Nasuhi Bilmen’in çok yerinde tespitiyle, bütün gayretini Sünnî itikadı savunmaya harcamış ve Eş’arîliğe mahsus cebr-i mutavassıt fikrini desteklemiştir.⁴³ Nitekim yüzlerce ayetin tefsirinde Mu’tezile’nin kaza-kader, adl-i ilâhî, kulların fiilleri, halku’l-kur’an, ru’yetullah gibi muhtelif konularla ilgili görüşlerini kıyasıya eleştirmiş, yeri geldikçe Şia’yı da etraflı biçimde tenkit etmiştir. Fıkıhta Şâfiî olduğu için genelde bu mezhebi desteklemiş ve birçok yerde ünlü Hanefî fıkıhçısı Cassâs’ı (ö.370/980) eleştirmiştir. Bununla birlikte kimi zaman kendi mezhebinin görüşlerine

³⁹ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, Beyrut 1987, I. 3.

⁴⁰ Ebü’l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl*, Beyrut trz., I, 3.

⁴¹ Mustafa Öztürk, “Medârikü’t-Tenzîl”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 292-293.

⁴² Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Kahire 1938, XIII. 46-47.

⁴³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II. 490.

muhalefet ederek diğer kalamcılardan, filozoflardan, hatta muhalif fırkaların görüşlerinden de faydalanmıştır. Mu'tezile'yi çok sık eleştirmesine rağmen Ebû Bekr el-Esamm (ö.200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Rummânî (ö.386/996), Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), Zemahşerî (ö.538/1144) ve bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö.322/934) çokça istifade etmiştir.⁴⁴

Mezhebî görüşleri savunma gayretinin yanı sıra bazı tefsirlerin yazılışında ya ilmî-entelektüel birikimi sergilemek veya hükümdarın gözüne girmek gibi etmenlerin de belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Mesela, Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286) eserinin girişinde tefsir sahasında büyük sahabilere, tabiîn âlimlerine, diğer selef-i sâlihîne ait görüşlerin özünü ihtiva eden, muteber kurrâdan nakledilen şaz kıraatlar de dâhil olmak üzere bütün kıraat vecihlerine, belagat inceliklerine yer veren bir eser yazmak istemiş; ancak böylesine zor bir işin kendi bilgi seviyesini aştığını düşünerek bu kararından vazgeçmiştir. Ancak ilmî birikiminin yeterli seviyeye ulaştığını düşündüğü bir dönemde istihare yaptıktan sonra -muhtemelen şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'nin de tavsiyesine uyarak- *Envâru't-Tenzîl*'i yazmaya başlamıştır.⁴⁵

Ünlü Osmanlı Şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin (ö.982/1574) *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm*'i ise *-Allâhu a'lem-* padişahın daha fazla ilgi ve alakasına mazhar olmak amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif eserine yazdığı kısa mukaddimede birçok tefsiri okuduğunu, bunlar arasında bilhassa Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inin çok büyük bir önemi haiz olduğunu belirtmiştir. Müellif bu iki tefsir başta olmak üzere diğer birçok tefsirde kayda değer gördüğü bilgiler ile kendi zihninde oluşan manaları bir araya getirmek suretiyle bir eser yazmayı ve bu eseri, "bende-i hüdâ Süleyman Hân-ı bî-riyâ" diye andığı Kanuni Sultan Süleyman'ın hazinesi âmiresine hediye etmeyi planlamıştır.

Kanunî ve II. Selim'in saltanat dönemlerinde muhtemelen hiçbir siyasi harekete iştirak etmediği için, tam otuz yıl boyunca şeyhülislamlık yapan Ebüssuûd tefsir yazmanın maddî mükâfatına da nail olmuştur. Zira Kanuni, "halde haldaşım, sinde sırdaşım, âhret karındaşım, tarîk-i hakda yoldaşım Molla Ebüssuûd efendi hazretleri"⁴⁶ diye hitap ettiği Ebüssuûd'un tefsirine büyük ilgi göstermiş ve Sâd suresine kadar yazılan tefsirin temize çekilmiş nüshasını görünce Ebüssuûd'un meşihât yevmiyesini 200 akçeden 500 akçeye çıkarmış, eser tamamlandıktan sonra bu yevmiye 100 akçe daha artırılmıştır.⁴⁷

Öte yandan bazı tefsirlerin telifine müfessirin sahip olduğu makam ve mevkiî kaybetmeme veya en azından hâlihazırdaki konumunu devlet ricali nezdinde tahkim etme gibi kaygılar vesile olmuştur. Mesela Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö.1270/1854) 16 yılda tamamladığı *Râhu'l-Me'ânî* adlı tefsirin bir kısmı evvela Sultan Mahmud'un kütüphanesine hediye edilmiştir. Âlûsî daha sonra yazdığı ciltleri ise Sultan Abdülmecid'e ithaf etmiş ve bu vesileyle içinde bulunduğu sıkıntılı durumun bertaraf

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 243-294; Lütfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-Ğayb", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 348-350.

⁴⁵ Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul trz. I. 4. Bu konuda ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-Şerafettin Yalçınkaya, İstanbul 1971, I. 187.

⁴⁶ Bkz. Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X. 366.

⁴⁷ Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1981, s. 14-15.

edileceğini düşünmüştür. Daha açıkçası, Âlûsî 15 yıl süren Bağdat müftülüğü sırasında iftiraya uğraması ve bu yüzden müftülüğten azledilmesi sebebiyle 1851 yılında hakkını aramak üzere İstanbul'a gelmiş ve bu münasebetle tefsirini Abdülmecid'e ithaf etmenin hakkını geri almada fayda sağlayacağını düşünmüştür. Fakat Âlûsî İstanbul'da kaldığı bir-iki yıl boyunca devlet ricalinden hüsnü kabul görmüşse de istediği sonucu elde edememiştir.⁴⁸ Buna karşılık Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.745/1344) gibi bazı müfessirler devlet ricalinin ikramıyla makam ve mevki sahibi olmuşlardır. *el-Bahru'l-Muhîr*'in mukaddimesindeki oldukça uzun dua cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla muhtemelen dönemin Memlûklü Mısır sultanı el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un (ö.709/1310) talimatıyla el-Kubbetü'l-Mansûriyye'de tefsir hocalığına atanan Ebû Hayyân nahvî-edebî nitelikli bu tefsirini bir anlamda sultana şükran borcu olarak telif etmiştir.⁴⁹

Hicrî 7. asırdan itibaren Sünnî müfessirlerin daha ziyade belagat ağırlıklı tefsirler yazdıklarına tanık oluruz. Beyzâvî, Hafacî, Ebû Hayyân, Nesefî ve daha birçok müfessirin tefsiri bu tarihsel gerçeğe işaret eder. Bu durum, bir yönüyle anılan yüzyıldan sonraki dönemlere hâkim olan tefsir telakkisini, diğer yönüyle de Arap dili ve edebiyatına vukufiyeti sergileme iradesini yansıtmaktadır. Ancak bu tür bir tefsir anlayışının Müslüman toplumun dinî duyarlılığını artırmasına ya da Müslümanların Kur'an'la varoluşsal bir ilişki kurmasına katkı sağlayacak bir özellik taşıdığını söylemek zordur. Nitekim bu menfi olgu bazı çağdaş Müslüman düşünürler tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Mesela Fazlur Rahman bu konuda şöyle demiştir:

"Hitabet ve belagat ilmi, İslam'ın ilk asırlarında Mu'tezile'nin Kur'an'ın dil açısından i'cazını gösterme çabaları neticesinde ortaya çıkmış ve sonraları, eski Yunan hitabesi ile hiç ilgisi olmayıp tamamen Arapça grameri üzerine kurulan bağımsız bir bilgi dalı haline gelmiştir. Böylece bir hitabede yani nutukta, hadisteki veya Kur'an ayetlerindeki gramer ve belagat inceliklerini ortaya koyup onlardan alınan zevkle avunulmuştur. Mesela Mısırlı âlim Şihabuddîn el-Hafacî'nin tefsiri, her surenin başında gelen ve Müslümanların bir işe başlamadan önce okudukları ayetin, yani 'Bismillahirrahmanirrahîm' cümlesinin gramer açısından tahlili için birinci cildin büyük bir bölümünü ayırmıştır. Aslında Ortaçağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlillerinden ibarettir. Beyzavi'nin medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsiri bile bu türden bir tefsirdir."⁵⁰

Fazlur Rahman bu eleştirisinin hemen ardından insanı sarsan ve inkılâpçı bir özellik taşıyan Kur'an'ın lüzumsuz gramer tahlilleri altına gömüldüğüne dikkat çektikten sonra şunları söylemiştir: "Çok gariptir ki, Kur'an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin sadece öğrenimle ve kelamla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahi değiştirmesinden korkulmuştur. O halde Kur'an'ı anlamak için Kur'an dışında birtakım vasıtalara ihtiyaç vardı. Kur'an dışında da hitabet ve belagat ilminden daha zevk verici ve etkileyici hangi vasıta olabilirdi?"⁵¹

Osmanlıların son yüzyıllarındaki huzur dersleri geleneği Fazlur Rahman'ın bu eleştirisinin çok da haksız olmadığını göstermektedir. Zira Osmanlılarda 1759'dan

⁴⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 748.

⁴⁹ Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut ts., I. 3.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-H. Kırbasoğlu, Ankara 1990, s. 116-117.

⁵¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 117.

1924 yılında hilafetin ilgasına değin tam 165 yıl boyunca her Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan huzur derslerinde genellikle Beyzâvî'nin tefsiri esas alınmıştır. Ancak ayetlerin tefsir ve tahlillerinde aşırı derecede gramer meseleleri üzerinde durulmasından dolayı dersler akamete uğramıştır. Bu yüzden Feth suresinin tefsiri beş senede (1779-1784) tamamlanabilmiş, yine beş yıl boyunca Bakara suresinden sadece 30 ayetin tefsiri müzakere edilebilmiştir. Hatta kimi zaman bir ayetteki “vav” âtife mi hâliyye mi gibi sorular üzerine uzun tartışmalara girilip padişah çileden çıkartılmış, kimi zaman da Arap dili ve belagat alanındaki ilminin derecesini göstermek isteyen bazı insanlar münazaralarda terbiye ve edep dışına çıkmışlardır.⁵²

Osmanlılar dönemindeki tefsir yazımının da bu minvalde seyretmesine yönelik tenkitleri haksız gören bazı araştırmacılar şöyle bir savunmacı tez öne sürmüşlerdir: “Osmanlı tefsir yazımının rivayetten ziyade ‘dil’e yaslanmış olmasının (çağdaşlarımızın hoşlanacağı bir biçimde ifade edersek, akılı/muhakemeyi kuru nakilciliğin üzerine çıkarmasının ayıplanacak bir tarafı olmamak iktiza eder. Çünkü Osmanlı nazariyatının müteahhir kelâm ve bahusus Hanefî-Şâfiî usûlü tarafından belirlenmediği malumdur. ‘Akıl evvel, nakil müevvel’ ilkesiyle hareket eden ve nakli akla tâbi kılan bir geleneğin mümesillerinin, dil’i (Arap dilini) merkeze almalarından ve İbn Kesîr’i veya İbn Atıyye’yi değil de Kadî Beyzâvî’yi izlemelerinden daha tabii bir durum düşünülebilir mi?”⁵³

Bu ifadelerin sahibi kısmen haklı olmakla birlikte, tefsir yazımının geçmiş asırlarda entelektüel bir uğraş olduğu, dolayısıyla ortaya çıkan eserlerin de sadece ilmî ve entelektüel düzeyi yüksek kesimlere hitap ettiği müsellemlerdir. Daha açıkçası, elimizdeki klasik tefsirlerin hemen tamamı -tabiri caizse- birer akademik çalışma vasfını haizdir. Bu yüzden geniş halk kitleleri Kur’an ve İslam bilgisini tefsirlerden ziyade, -dolaylı olarak- Gazâlî’nin *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*’i, Ebû’l-Leys es-Semerkandî’nin *Bustânu’l-Ârifîn*’i gibi popüler dinî edebiyattan ve pratik fayda mülâhazasının ürünü olan ilmihal kitaplarından temin etmiştir. Bu gelenek günümüzde de devam etmektedir.

KLASİK TEFSİRLERİN ÖZGÜNLÜK-ORİJİNALLIK DEĞERİ

Kanaatimizce, İslam tefsir tarihinde özgün eserin çokluğundan söz etmek pek mümkün değildir. Kuşkusuz, her tefsirde müellifine ait bakir mazmunlar mevcuttur. Ancak bu hususiyet bir tefsirin özgün ya da orijinal olarak nitelendirilmesi için yeterli değildir. Zira bizim sözünü ettiğimiz özgünlük, bir müfessirin kendisinden sonraki hemen bütün müfessirlerce kaynak ittihaz edilen bir eser ortaya koymuş olmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında mevcut tefsirlerin pek çoğunun daha eski tarihli bir veya birkaç eserin taklidi, tekrarı veya hûlasası mahiyetinde olduğu görülür. Mesela, Beğavî’nin *Me’âlimü’l-Tenzîl*’i, Ebû İshâk es-Sa’lebî’nin (ö.427/1036) çok sayıda asılsız rivayet içeren *el-Keşf ve’l-Beyân* adlı tefsirinden özetlenmiştir. Ancak Beğavî aynı zamanda hazık bir hadisçi olmasından dolayı Sa’lebî’nin tefsirindeki merviyyâtı

⁵² Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 441-444. Daha geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 215-222; Ebû’ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951.

⁵³ Düccane Cündioğlu, *Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası*, s. 4, s. 55.

mümkün merteye ayıklamaya gayret etmiştir.⁵⁴ Beğavî'nin tefsiri ise Hâzin'in (ö.741/1340) *Lübâbü't-Te'vîl'*ine ana kaynak teşkil etmiştir.⁵⁵ Keza Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö.680/1281) *et-Telhîs'*i büyük ölçüde Beğavî ve Zemaherî'nin tefsirlerinden istifadeyle vücuda gelmiştir. O kadar ki *et-Telhîs'*te dirâyet kategorisine giren filolojik tahliller, fikhî görüşler, ayetlerden hüküm istinbâtı ve şâz kıraatlara ilişkin malumatın hemen tamamı, aynıyla veya kısmî bazı tasarruflarla birlikte *el-Keşşâf'*tan; rivayete müteallik malumat ise büyük ölçüde *Me'âlimü't-Tenzil'*den iktibas edilmiştir. Öte yandan Kevâşî'nin *et-Telhîs'*i de bizzat Suyûtî'nin beyanına göre Celâleyn tefsirine temel kaynak olmuştur.⁵⁶

Buradaki kaynak silsilesinden de anlaşılacağı üzere Sünnî tefsir literatüründe özgün ve orijinal eser sayısı çok fazla değildir. Bu noktada özgünlüğün daha ziyade dirayet tefsirlerine müteallik bir hususiyet olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü rivayet alanında özgünlük, eski görüşlerin sıhhatli biçimde nakliyle eşdeğer bir anlam taşır. Bunun yanında, rivayetlerin değerlendirilmesine ilişkin bir özgünlükten de söz edilebilir ve tam bu noktada İbn Kesîr özellikle zikredilmelidir. Çünkü o, meşhur tefsirinde büyük bir kısmını Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinden aktardığı rivayetlerin sübut ve delaletlerine gerçekten vâkıf olduğunu göstermiştir. Bu cümleden olarak hemen her ayetin tefsirinde gerek sebebi nüzul gerekse yorum kabilinden çok sayıda rivayete yer vermiş; ancak bu rivayetleri hem sübut hem de delalet açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu çerçevede bazı görüşleri kuvvetli, bazılarını zayıf addetmiş ve kendine ait tercih ölçütlerini belirtmiştir. Ayrıca, belli başlı ayet ve surelerin faziletlerine dair naklettiği rivayetlerde de titiz ve seçici davranmıştır.

İbn Kesîr aynı titizliği İsrâiliyât konusunda da göstermiştir. İsrâiliyâtı; Kur'an ve Sünnet'e uygun olan, uydurma olduğu açıkça bilinen ve doğru olup olmadığı hakkında hüküm verilmemesi gereken rivayetler olmak üzere üç grupta değerlendiren müellif, birçok ayetin tefsirinde İsrâilî haberler aktarmış; fakat Kur'an ve Sünnet'e aykırı bilgiler içeren haberlerin asla kabul edilemeyeceğini özellikle belirtmiştir. İsrâiliyât konusunda İbn Teymiyye'nin izini takip eden İbn Kesîr'deki bu hassasiyet İbn Atıyye, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Ebû Hayyân gibi Endülüslü müfessirlerde de görülebilir.⁵⁷

Diğer taraftan İbn Kesîr kimi zaman mezhebî sâiklerle bu ilmî titizliğine gölge düşürecek tasarruflarda da bulunmuştur. Mesela, Ahzâb suresi 33/33. ayetin tefsirinde İkrime'nin "Ehl-i Beyt sadece peygamber hanımlarıdır" şeklindeki kişisel görüşünü Ehl-i Beyt'in Âl-i Abâ'dan ibaret olduğunu bildiren bir dizi rivayete takdim etmiştir. Gerçi İbn Kesîr, İkrime'ye ait görüşün, "ayette geçen ehl-i beyt tabirinden maksat sadece Peygamber hanımlarıdır; başkaları değil!" şeklinde bir maksatla dile getirilmiş olması durumunda tartışma götürüleceğini söylemiştir. Ancak son kertede mezkûr görüşü diğer bütün rivayetlere öncelikle tercih etmiştir.⁵⁸ Oysa İbn Kesîr'e kaynaklık eden Taberî, aynı ayetin tefsirinde öncelikle söz konusu rivayetleri

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, XIII. 354.

⁵⁵ Bkz. Alâuddîn b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl' fî Me'ani't-Tenzil'*, Beyrut trz., I. 3.

⁵⁶ Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Mısır 1965, I. 401.

⁵⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât VII/3* (2004), s. 52-53.

⁵⁸ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 483-486.

zikretmiş, son olarak da İkrime'den gelen görüşe yer vermiştir.⁵⁹ Mezhebî Saiklerin tefsirde çok belirleyici bir unsur olduğunu gösteren örneklere diğer müfessirlerde de rastlanabilir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, cehennemın ebedî olup olmadığı tartışmasına mesnet teşkil eden Hûd suresi 11/107. ayetin tefsirinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Hudrî, Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi birçok selef âliminin "cehennem ebedî değildir" şeklindeki ortak görüşlerini içeren rivayetlerden hiçbirini zikretmediği gibi, bu çok dikkat çekici görüşün sahibi olan selef ulemasının isimlerini tasrih etmek yerine "bir grup" tabirini kullanmayı yeğlemiştir. Oysa bu görüşle ilgili rivayetler Taberî ve diğer birçok Sünnî müfessir tarafından nakledilmiştir.⁶⁰

Kanaatimizce, "tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" şeklinde bir eleştiriye muhatap olan Râzî'nin çok önemli bir görüşe mesnet teşkil eden rivayetleri gözden kaçırmış olması pek mümkün değildir. Dolayısıyla onun söz konusu rivayetleri zikretmemesi, çok büyük bir olasılıkla, sahabe ve tabiîn uleması karşısında muarız pozisyonuna düşmeme iradesinin bir sonucudur. Çünkü Ehl-i Sünnet'in resmî itikadına göre cehennem kâfirler için sonsuz olup bunun aksini savunmak, en iyimser ifadeyle bidatçılıktır. Ne var ki sahabe ve tâbiin neslinden birçok âlim cehennemın sonsuz olmadığını söylemiştir. Bu âlimleri bidatçı ya da bozuk itikatlı saymak mümkün olmadığına göre yapılması gereken iş, onların görüşünü açıkça zikretmektir. Nitekim Râzî de *-Allâhu 'alem-* gerekeni yapmıştır.

Burada bir kez daha belirtelim ki Sünnî tefsir literatüründeki orijinal eser sayısı oldukça azdır. Bu hakikati çok meşhur ve muteber sayılan birkaç tefsir üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Mesela *sultânu'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn, allâme-i küll* gibi unvanlarla anılan Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* tefsirine, Evliya Çelebi, Kâtip Çelebi ve Hısım Ali Çelebi gibi bazı zevat tarafından "tefsîr-i şerîf-i zibâ", "ahsen-i tefâsîr-i dünya" gibi tavsiflerde bulunulmuştur. Bizce bu tavsifler müellifin Osmanlı ve Türk ırkına mensubiyetiyle ilgili olup kesinlikle abartılıdır. Çünkü Ebüssuûd'un tefsiri, üslup ve belagatla ilgili nükteler dışında orijinal bir telif olarak değerlendirilemez. Merhum Abdullah Aydemir'in anılan tefsirle ilgili şu tespit ve değerlendirmeleri çok dikkat çekicidir:

"Ebüssuûd Efendi'nin tefsirini ilk okuyanlar, müellifin kitabında incelediği konuları tamamıyla kendi malûmatına istinaden yaptığını zannedebilirler. Kur'an'ın herhangi bir suresini veya ayetini İrşâdü'l-Akli's-Selîm'den evvel yazılmış ve bu esere kaynaklık vazifesi yapmış olan bir tefsir ile karşılaştırarak tetkik ederlerse gerçeğin bambaşka olduğunu anlamakta gecikmezler. Müellif, yalnız rivayete ait hususlarda değil dirayetle ilgili her meselede de mutlaka başka bir müfessirin eserinden istifade etmiş; fakat bunu belirtmemiştir. Ebüssuûd Efendi'nin yaşadığı devirde eser meydana getirenler de aynı şeyi yapmıştır veya eserinin dibacesinde kimlerden istifade ettiğini açıkça belirtmiş olduğundan, kitabın muhtelif yerlerinde bunu tekrar etmeye lüzum görmemiştir demek suretiyle bir müdafaa yolu bulunsa bile, bunun sağlam bir kulp olduğu iddia edilemez."⁶¹

Ebüssuûd'un tefsirine ilişkin bu tespitler, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i için

⁵⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII. 6-8.

⁶⁰ Mesela bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 118; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdî'l-Ervâh*, Kahire 1971, s. 287-291; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III. 350.

⁶¹ Aydemir, *Ebüssuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 92.

de kısmen geçerlidir. Genellikle bir îcâz/ihtisar harikası kabul edilen *Envâru't-Tenzîl*, edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslupla aktarılmasından dolayı zor anlaşılmasına rağmen özellikle Osmanlılar döneminde çok büyük bir itibar görerek asırlar boyu medreselerde okutulmuştur. O kadar ki eserin tamamı veya bazı bölümleri üzerinde 250'den fazla şerh, haşiye ve talik çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan 60'ı Osmanlı âlimlerine aittir. Muslihuddîn İbn Temcîd (ö.890/1485) ve Muhyiddîn Şeyhzâde (ö.950/1543) gibi âlimlerin yazdıkları Beyzâvî haşiyeleri, birçok aslî eserden daha fazla rağbet görmüştür. Kimi ayetlere verdiği manaların birbiriyle çelişmesi gibi bazı hatalar içermesine ve hatta -Mü'min suresi 40/7. ayetin tefsirinde görüldüğü gibi- bazı mecâzî yorumları genel Sünnî telakkiye aykırı düşmesine rağmen muhtemelen Eş'ârî olması sebebiyle Sünnî muhitte emsalsiz bir değer kazanmıştır. Nitekim Beyzâvî önemli bir Eş'ârî kelamcısı olmasının yanında felsefe ile de ilgilenmiş ve kendisinden önce Fahreddîn er-Râzî ve Âmidî'nin (ö.631/1233) başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirme projesini daha da geliştirmiştir. Bu eklektik yöntem daha sonra Teftazânî (ö.793/1390) ve Cürcânî'yi de (ö.816/1413) etkilemiştir.⁶² Ama bütün bunlara rağmen Beyzâvî'nin tefsiri, konunun uzmanı olan birçok araştırmacının da belirttiği gibi Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının oldukça başarılı bir muhtasarıdır. Buradaki başarının bir vechesi Zemahşerî'nin Mu'tezilî görüşlerini hazakatlı biçimde ayıklaması, diğer vechesi ise anılan müfessire ait birçok görüş ve yorumu kendine mal eden bir üslup kullanmış olmasıdır. Bizce bu noktada bir intihalden veya en azından bir ilmam ve selhten söz etmek mümkündür.

Buna benzer bir durum Ebü'l-Berakât en-Nesefî'nin daha ziyade Hanefiler arasında rağbet gören *Medârikü't-Tenzîl*'inde de göze çarpmaktadır. Zira bu tefsirin de ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Nitekim Nesefî kimi ayetlerin tefsirinde *el-Keşşâf*'tan sayfalarca alıntı yapmış; fakat bu pasajları kendine özgü bir üslup içerisinde aktarmıştır. *el-Keşşâf*'ı kullanırken Zemahşerî'nin Mu'tezilî düşünceyi destekleyen te'villerini ayıklamış ve yeri geldikçe bu te'villere eleştiriler yöneltmiştir.⁶³ Ancak alıntılarının fazlalığı *Medârikü't-Tenzîl*'in özgün bir tefsir olmaktan ziyade, *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî fikirlerden arındırılmış muhtasarı olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır. Hatta M. Hüseyin ez-Zehabî bu eseri hem *el-Keşşâf*'ın hem de *Envâru't-Tenzîl*'in muhtasarı saymıştır.⁶⁴

Öte yandan Osmanlı dönemi tefsir tarihi açısından müstakil olarak incelendiğinde altı yüzyılı aşkın bu dönemde de daha ziyade geçmişten devralınan tefsir mirası üzerine şerh ve haşiye yazıldığına tanık olunur. Müstakil tefsir yazan Şihâbüddîn Sivâsî (ö.780/1378), Molla Gürânî (ö.893/1534), İbn Kemâl (ö.940/1534), Ebüssuûd (ö.982/1574), Münşî diye tanınan Muhyiddîn Mehmed Saruhânî (ö.1001/1593) ve Lütfullah Erzurumî (ö.1202/1788) gibi birkaç müfessir ise büyük ölçüde Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini özetlemişlerdir.⁶⁵

Hülasa, "Sünnî literatürdeki özgün tefsir sayısı bir elin parmaklarını geçmez" dersek herhalde abartmış olmayız. Bizce Sünnî tefsir literatüründe özgün niteliğini haiz birkaç eserden biri, tefsir ve tarihin babası sayılan Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 100-101. Ayrıca bkz. M. Sait Özevarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 14-15.

⁶³ Bkz. Bedreddin Çetiner, *Ebu'l-Berakât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, İstanbul 1995, s. 52-63.

⁶⁴ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, I. 305.

⁶⁵ Sâküp Yıldız, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *UÜİFD*, sayı: 2, cilt: 2, 1987, s. 7.

Gerçi Taberî bazı araştırmacılara göre Selefî, kimilerine göre ise Sünnîliğe yakın bir müfessirdir. Ancak burada söz konusu edilen Selefîlik yanlış anlamaya müsait bir nitelemedir. Zira Taberî akide yönünden Sünnîdir. Mamafih tefsirinde Sebeiyye, Hâruriyye, Cehmiyye, Kaderiyye ve Sûfiyye gibi birçok fırka ismi saymış olmakla birlikte ideolojik bir tavır takınmadığı çok açıktır. Taberî kader, şefaât, halku'l-kur'an, ru'yetullah, kulların fiilleri ve mürtekibi kebîre gibi konularda Mu'tezile'yi eleştirmiş ve bu konularla ilgili görüşlerinde yerleşik Sünnî düşünceye paralel bir tutum sergilemiştir. Hz. İbrahim'in kurban etmeye karar verdiği oğlunu İsmail değil İshak olduğunu söylemesi, Garânik hadisesine gerçeklik değeri atfetmesi gibi bazı görüşleri her ne kadar geleneksel Sünnî bakış açısına muhalif olsa da Taberî sonuçta Sünnî itikadını benimsemiş bir müfessirdir.⁶⁶

Taberî'nin tefsiri gerek ilk devirlere ait olup günümüze intikal etmeyen eserlerdeki yorumlara ulaşmak, gerekse lügat, tarih, fıkıh, kıraat, kelam, nahiv ve eski Arap şiiri gibi birçok alanda araştırma yapmak isteyenler için son derece önemli bir kaynaktır. Müellifin selef ulemasına ait yorumlar arasında tercih yapması bu eseri daha da önemli kılmaktadır.⁶⁷ Nitekim İbn Teymiyye, Suyûtî ve daha birçok âlim *Câmiu'l-Beyân*'ı en değerli tefsir olarak nitelendirmiştir. Öte yandan müsteşrik Noeldeke'in 1860'lı yıllara kadar eserin tam bir yazma nüshasının bulunmadığına işaretlerle, "bu kitap elimizde olsaydı daha sonraki tarihlerde yazılmış tefsir kitaplarının tümünden müstağni olurduk"⁶⁸ demesi de Taberî'nin tefsir ilmine katkısının ne kadar büyük olduğunu ifade etmektedir.

Taberî'nin rivayet alanında yaptığı işi Ebû Abdurrâhmân es-Sülemî de (ö.412/1021) işârî tefsir sahasında gerçekleştirmiştir. Süleyman Ateş, "Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, işârî tefsir sahasında en önemli kaynaktır. İlk dönem sûfilerin yorumlarını içermesi hasebiyle Taberî ile kıyaslanabilir"⁶⁹ şeklindeki tespitiyle bu hususu açıkça ifade etmiştir. Gerçi Sülemî'den önce Tüsterî'ye atfedilen tefsir de bir derlemedir. Fakat bu eser oldukça küçük hacimlidir. Sülemî, Tüsterî'ye atfedilen tefsirdeki görüşler de dâhil olmak üzere kendinden önceki sûfilere ait ayet yorumlarını *Hakâikiu't-Tefsîr* adlı eserinde bir araya getirmek suretiyle çok büyük bir hizmet yapmıştır. Ne var ki Sülemî'nin bu değerli eseri tarihsel süreçte hak ettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Bunun temel sebebi, hicrî 2. asrın ortalarından itibaren mutasavvıflar ile bilhassa Hanbelî fakihler arasında çatışmanın ortaya çıkması ve Sülemî'nin bu fikrî çatışmaya kurban gitmiş olmasıdır. Nitekim Sülemî tefsirinde kendine ait çok az görüş beyan etmesine rağmen söz konusu çatışmanın bir uzantısı olarak İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve İbn Salâh (ö.643/1245) gibi bazı âlimlerin eleştiri oklarına hedef olmuştur. Buna karşılık Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *Letâifu'l-İşârât*'ı temelde Sülemî'nin tefsirinden hareketle yazılmış olmasına rağmen çok fazla eleştiriye hedef olmamıştır. Bunun sebebi, Eş'arîliğe mensup olan Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde bir yandan tasavvufun Sünnî akideye muvafık olduğunu ispatlamaya çalışması, diğer yandan da sûfilere Sünnî itikadın sınırlarını aşmamaları gerektiğini tembihleyip bu sınırları aşan tasavvuf erbabını eleştirmiş olmasıdır.⁷⁰

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı*, s. 17-20.

⁶⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 136-160.

⁶⁸ Bkz. Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire 1955, s. 108.

⁶⁹ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 41.

⁷⁰ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 98-100.

Sünnî tefsir literatüründeki özgün eserlerden biri de Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ġayb*'idir. Bu eserin özgünlüğü hem müfessirin kendine özgü birçok yorumu içermesinden, hem de diğer mezheplere mensup müfessirlerin, kelimcilerin ve filozofların görüşlerini ihtiva eden bir ansiklopedi hüviyetinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu geniş muhteva her ne kadar Ebû Hayyân gibi bazı müfessirleri, "Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey var" gibi bir tenkitte bulunmaya sevk etmişse de biz, "Onun tefsirinde tefsirle birlikte her şey var" diyen Sübkî gibi düşünüyoruz.⁷¹ Zira Râzî'nin tefsiri gerek İslam ümmetinin 6. yüzyıllık tefsir müktesebatını ihtiva etmesi, gerekse Ortaçağ'daki bilimsel bilgi seviyesini göstermesi bakımından çok önemli bir belgedir. Örneğin, birçok ayetin tefsirinde yaşadığı döneme ait fen ve bilhassa astronomi bilgilerini aktaran Râzî'nin Bakara suresi 2/22. ayetten hareketle dünyanın dönmediğine hükmetmesi,⁷² Ortaçağ'daki müfessirlerin bilimsel bilgi düzeylerine dair çok önemli bir veridir.

Klasik tefsir literatüründeki bir diğer özgün eser Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'idir. Gerçi bu eser Mu'tezile akidesine göre yazılmış ve bu yüzden İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284), Kâdî İyâz (ö.544/1149) ve Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö.745/1344) gibi Sünnî müfessirler Zemahşerî'yi kendi mezhebinin görüşlerini haklı çıkarmak için zorlama te'viller yaptığı, Ehl-i Sünnet'e üstü kapalı ifadelerle çok ağır suçlamalar yönelttiği ve kimi zaman velîlere hakaret ettiği gibi gerekçelerle eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye (ö.728/1328), Zehebî (ö.748/1347), Tâceddîn es-Sübkî (ö.771/1369) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) gibi âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşlere Kur'ânî kılıf uydurulduğu gerekçesiyle *el-Keşşâf*'in okunmasını dahi caiz görmemişlerdir.⁷³ Geçmişten günümüze elliye aşkın şerh, haşiye ve ta'lik çalışmasına konu olan *el-Keşşâf*, müellifin özellikle surelerin faziletleri hakkında zayıf, hatta uydurma hadisler nakletmesi, sık sık şâz kıraatlerle ihticacda bulunması, irşad yönünden faydalı olacağı düşüncesiyle çok sayıda asılsız hikayeye yer vermesi gibi zaaflarından dolayı da eleştirilmiştir.⁷⁴

Mamafih, yazıldığı günden itibaren hemen her Sünnî müfessirin ilgisini çeken ve bir bakıma Ehl-i Sünnet'in malî haline gelen bu tefsirde, ayetlerin dil ve belâgat kuralları dikkate alınarak yorumlanması, mecâzî anlam içeren pek çok Kur'ânî tabirin mükemmel denebilecek bir şekilde izah edilmesi, Kur'an'ın edebî üstünlüğünü ve nazım güzelliğini ortaya koyması gibi özellikleri sebebiyle çok geniş ölçekli bir hüsnü kabule mahzar olmuş ve Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Neseî, Ebüssuûd ve Elmalılı M. Hamdi Yazır başta olmak üzere hemen her Sünnî müfessir tarafından sık sık referans gösterilmiştir. O kadar ki Beyzâvî'nin tefsiri, kimilerince *el-Keşşâf*'in Sünnîliğe uyarlanmış özeti olarak nitelendirilmiştir.⁷⁵ Her ne kadar Kurtubî (ö.671/1273) gibi bazı müfessirler, "görüşü sahibine izafe etmek ilmin bereketindedir" gibi sözler naklederek⁷⁶ tefsirde kaynak göstermeyi ilmî bir dürüstlük olarak telakki etmişlerse de söz konusu eserlerin pek çoğunda bu hassasiyet pek gözetilmemiştir. Nitekim Kurtubî de dâhil olmak üzere Cassâs, Mâverdî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Beyzâvî, Neseî, İbn

⁷¹ Ebû Hayyân ve Sübkî'nin sözleri için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 244.

⁷² Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, II. 102.

⁷³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 281 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 383-386.

⁷⁴ Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 329-330.

⁷⁵ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II. 1481.

⁷⁶ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 6.

Kesîr gibi müfessirler, kendilerinden önceki âlimlerce yazılan pek çok eserden istifade etmiş olmalarına rağmen tefsirlerinde bu yazılı kaynaklardan sarih şekilde söz etmemişlerdir.

Sonuç itibarıyla, Sünnî tefsir literatüründe rivayet yoğunluklu tefsirlerin kaynağı Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, dirayet yoğunluklu tefsirlerin ana kaynağı ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ıdır. Taberî'nin muhtemel kaynakları, kendisinden önceki müfessirler ve muhaddislerce kaleme alınmış eserlerdir.⁷⁷ Taberî bu eserlerdeki rivayet malzemesinin çok büyük bir kısmını iki kapak arasında toplamak suretiyle adeta bir tefsir rivayetleri ansiklopedisi oluşturmuştur. Dirayet kategorisindeki tefsirlerin ana kaynakları ise Basra ve Bağdat dil okullarına mensup filolog müfessirlerdir. Zira dirayet tefsirlerindeki muhtevanın önemli bir kısmı filolojik izahattan müteşekkildir. Kaynaklarına baktığımızda bu izahatın genellikle ya Basra dil okuluna mensup Ebû Ubeyde'ye (ö.209/824) veya Kûfe dil ekolüne mensup Ferrâ'ya (ö.207/822) dayandığına tanık oluruz. Bu filolog müfessirlere bilhassa İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Zeccâc'ı (ö.311/923) da ekleyebiliriz. Bütün bu âlimlerin *Me'âni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Kur'ân* gibi farklı isimlerle anılan ve fakat aslında hemen hemen aynı mahiyette olan eserleri dirayet tefsirlerinin en temel kaynaklarıdır. Hatta rivayet kategorisine dâhil edilen birçok tefsirdeki filolojik izahların temel referans kaynakları da yine aynı âlimlerdir. Mesela, Beğavî'nin *Me'âlimü't-Tenzil* adlı tefsirindeki lügavî malumatın ana kaynakları Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ı ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseridir.⁷⁸

İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr*'inin ana kaynakları Taberî'nin tefsiri ile İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Ferrâ ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ları ile Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı da İbnü'l-Cevzî'nin temel kaynakları arasında yer almaktadır.⁷⁹ Keza İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz*'inin filolojik kaynakları da Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Sîbeveyhi'dir.⁸⁰ İmam el-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin ana kaynakları da yine Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe ve Zeccâc'tır. Ferrâ ve Ebû Ubeyde, Buhârî'nin (ö.256/870) *es-Sahîh*'indeki açıklama notlarına dahi büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.⁸¹ Hülâsa, mevcut dirayet tefsirlerinin hemen tamamındaki temel referans kaynakları Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Sîbeveyh gibi birkaç filolog müfessir ve Arap dilcisinden ibarettir.

Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup filolog müfessirlerin kaynaklarını araştırdığımızda ise Nasr b. Âsım el-Leysî (ö.89/707), Yahyâ b. Ya'mer (ö.129/746), Ebû Amr b. Alâ (ö.154/770), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö.149/766), Yûnus b. Habîb (ö.128/798), Halil b. Ahmed (ö.178/794) Ebû Cafer er-Ruâsî (ö.175/791) gibi âlimlerin ön plana çıktığını görürüz. Esasen bu âlimlerin ilmî riyasetinde ortaya çıkan *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Garîbu'l-Kur'ân* türü eserler, Kur'an'ı dil düzeyinde yanlış anlama tehlikesini bertaraf etme amacına matuftur. *Me'âni'l-Kur'ân* türü ilk eserlerin Arap dilinde lahnin

⁷⁷ Taberî'den önceki dönemlerde tefsire dair yazılan yüzlerce eser hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1996, s. 41-69.

⁷⁸ Zehebî, *er-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, II. 189; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 186-205.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 4 [Nâşirin mukaddimesi].

⁸⁰ Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut 2001, I. 23 [Nâşirin mukaddimesi].

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara 2000, s. 153-179.

yaygınlaşmasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkması da aynı amacın başka bir boyutudur.

Bu bahsi kapatırken Basra dil ekolüne mensup olan Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı hakkında da kısa bir not düşmek gerekir. Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser hüviyetindeki *el-Kitâb*, birkaç neslin Arap dili âlimlerinin çalışmaları sonucunda kesinleşmiş bilgilerin insicamlı bir muhassalasıdır. Sîbeveyh bu bilgilerin büyük bir kısmını, Arap dili gramerinin ilk hudutlarını çizen, ıstılahlarını hazırlayan hocası Halil b. Ahmed'den öğrenmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, *el-Kitâb* günümüzde her ne kadar Arap dili sahasında araştırma yapanlar tarafından inceleme konusu yapılıyor olsa da haddizatında çok temel bir tefsir kaynağıdır. Ancak bu eser -bilebildiğimiz kadarıyla- bir tefsirci gözüyle henüz incelenmemiştir.

SÜNNÎ TEFSİR ANLAYIŞINA TEMEL TEŞKİL EDEN KAYNAKLAR

Tefsir, Kur'an'daki konu çeşitliliğinden ötürü sınırları tam olarak tayin ve tahdit edilmeye müsait bir ilmî disiplin olmadığı için, hadis ve fıkıh ilmine benzer bir müstakil usûlü yoktur. Genellikle "tefsir usûlü" anlamında kullanılan '*Ulûmü'l-Kur'ân* tabiri, anlama ve yorumlamayla ilgili bir yöntem bilgisine değil, Kur'an'la doğrudan veya dolaylı şekilde ilgisi kurulan çok geniş bir malumat alanına delalet eder. Bununla birlikte her mezhebin kendine özgü bir Kur'an anlayışına sahip olduğunda hiç kuşku yoktur. Ancak burada söz konusu olan anlayış, spesifik bir yöntemden ziyade genel manâda bir perspektif ve/veya konsepti ifade eder.

Kanaatimizce, Sünnî gelenekteki Kur'an ve yorum anlayışının birkaç temel referans kaynağı vardır. Bunlardan biri ve belki de birincisi İmam Ebû Hanîfe'dir (ö.150/767). Onun Sünnî tefsir anlayışına temel katkısı itikâdî alanda gerçekleşmiştir. Akaid konusunda Hz. Ali başta olmak üzere Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Hasen el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh ve Ömer b. Abdilâzîz gibi âlimlerin görüşlerinden istifade eden Ebû Hanife özellikle ulûhiyet, nübüvvet, halku'l-kur'ân, ahiret, iman, günah ve tekdir gibi önemli konulara ilişkin görüş ve düşünceleriyle Sünnî akidenin teşekkülüne zemin oluşturmuştur. Bilahare İmam Mâlik (ö.179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) katkılarıyla daha da olgunlaşan bu görüş ve düşünceler müteahhir dönem Sünnî müfessirlerin tefsirlerindeki izahatın nüvesini teşkil etmiştir. Ebû Hanife'nin anılan konularla ilgili bazı görüşleri, bilahare Hâris el-Muhâsibî tarafından Mu'tezile'ye reddiye bağlamında kısmen daha sistematik bir şekilde sokulmuş ve böylece Sünnîliğin tefsir anlayışı netleşmeye başlamıştır.

Bu başlık altında zikredilmesi gereken bir diğer önemli sima da Ebû Saîd Hasen el-Basrî'dir (ö.110/728). Özellikle ulema, umera ve avâm-ı nâs ilişkisi bağlamında Sünnî siyasanın hudutlarını çizen Hasen el-Basrî muhtelif ayetlere ilişkin görüşleriyle Taberî, Mâtürîdî, İbn Kesîr, İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî gibi Sünnî müfessirlere çok önemli bir referans mercii olmuştur. Bazı kaynaklarda Hasen el-Basrî'nin cami derslerinde Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Bazı kaynaklarda da kendisine müstakil bir tefsir nisbet edilmiştir.⁸² Ancak bu -galip ihtimalle- müstakil bir tefsir değil, Hasen el-Basrî'nin talebelerine veya onların talebelerine ait bir derlemesidir.⁸³

⁸² Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I. 446.

⁸³ Abdülhamit Birşik, "Hasan-ı Basrî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 301.

Kuşkusuz, İmam Şâfiî de Sünnî tefsir geleneğindeki temel bakış açısını şekillendiren bir diğer referans kaynağıdır. Onun özellikle *er-Risâle* adlı eserindeki beyan formülü, Sünnî gelenekte çok önemli bir yer tutan lafız-manâ ilişkisinin menşei sayılabilir. İmam Şâfiî'nin bu eserdeki metin-yorum anlayışı, tarihsel süreçte literalist yorumun egemenliğine yol açan bir anlayış olarak Sünnî tefsir tarihinde çok derin izler bırakmıştır.

Sünnî tefsir tarihindeki önemli simalardan biri de Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî'dir (ö.224/838). Bu zat İmam Şâfiî'den fıkıh okumuş ve onunla ilmî münazaralarda bulunmuştur. Kırka yakın talebesi arasında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.295/866), Buhârî (ö.256/870) ve Tirmizî (ö.279/852) gibi ünlü âlimler de zikredilmiştir. Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-İmân* adlı eseri Sünnî doktrinin mahiyetini izah eden ilk çalışma olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ın ve bazı surelerin faziletleri ile çeşitli ayetlerin tefsirini içeren *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eseri ise dinî literatürdeki temel kaynaklardan biri olarak kaydedilmelidir. Keza, *en-Nâsih ve'l-Mensûh* ile bazı kitaplarda zikredilen *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Me'âni'l-Kur'ân* gibi eserleri de Sünnî müfessirlerin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.⁸⁴

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet'e ait görüşleri temellendirmeye, Mu'tezile ve Şia gibi diğer mezheplerin görüşlerini çürütmeye yönelik argümanlar bakımından İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) eserleri de çok önemli bir yere sahiptir. Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi âlimlerce yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet'i temsil eden çok büyük bir selefî âlim olarak kabul edilen İbn Kuteybe'nin tefsirle ilgili en önemli eseri, temelde Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermek maksadıyla yazdığı *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'ıdır. *Garîbu'l-Kur'ân* adlı eseri ise bir öncekinin devamı niteliğinde olup muhtevası ilk bakışta anlamı kapalı gözükken kelimelerin izahına tahsis edilmiştir. İbn Kuteybe'nin bu iki eserindeki izahların önemli bir kısmı filolojik mahiyette olup esas itibarıyla Ebû Amr b. Alâ, Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve bilhassa Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında yer alan bilgilere dayanmaktadır. Bu yüzden Ebû Zeyd, İbn Kuteybe'yi kendisinden önceki âlimlerin ortaya koyduğu bilgilere neredeyse hiçbir şey ilave etmeyen biri olarak takdim etmiştir.⁸⁵ Ancak İbn Kuteybe'nin filolojik tahlilleri Taberî, İbn Fâris, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi birçok Sünnî müfessir tarafından zikre değer görülmüştür.⁸⁶

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Modern dönemde yazılan tefsir tarihi kitaplarındaki bazı bilgiler yanlış ve yanıltıcıdır. Okuyucuyu yanlış yönlendiren bilgiler daha ziyade klasik tefsirlerin sınıflandırılmasında göze çarpmaktadır. Bu bağlamda M. Hüseyin ez-Zehbî başta olmak üzere diğer birçok Sünnî araştırmacı, Şîî ve Mu'tezilî ve Hâricî (İbâdî) müfessirlere ait tefsirleri mezhebî olarak nitelendirmiştir. Oysa Sünnî müfessirlere ait tefsirler de tam anlamıyla bu vasfı haizdir. Böyle olmasına rağmen Sünnî tefsir

⁸⁴ Ebû Ubeyd hakkında bkz. Zülfişkar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, İstanbul 1994, X. 244-246.

⁸⁵ Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1983, s. 168-171.

⁸⁶ İbn Kuteybe'nin Sünnî tefsir anlayışına katkısı için bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 125-128.

literatürünü oluşturan eserlerin ayrı bir kategoride ele alınması ideolojik bir tavrıdır. Ayrıca, Sünnî geleneğe ait tefsirlerin rivayet ve dirayet şeklinde tasnif edilmesi de oldukça kabataslak, hatta yanlıştır. Zira rivayet tefsiri olarak zikredilen birçok eser bu konuyla ilgili geleneksel tanımın kalıplarına uymamaktadır. Söz konusu tanım uyarınca bir rivayet tefsirinde müellife ait hiçbir görüş bulunmaması gerekirken Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirlerinde müelliflere ait yüzlerce tercih ve tevcih yer almaktadır.

Tüm klasik tefsirlerin Kur'an mesajını daha anlaşılır kılmak ve böylece ilâhî kelâmı avam-ı nâsın daha iyi anlamasına katkıda bulunmuş olmak gibi bir amaçla yazıldığını söylemek zordur. Gerçi böyle bir maksat üzerine yazılmış tefsirler de mevcuttur; ancak ortaya çıkan ürünlerden hareketle maksadın hâsıl olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bunun temel sebeplerinden biri, Ortaçağ İslam dünyasında tefsirin, bilgi ve entelektüel donanım itibariyle elit zümrelere has bir meşguliyet alanı olmasıdır. Bu yüzden, klasik tefsirlerin hemen hepsinde -tabiri caizse- akademik bir dil kullanılmıştır. Böyle bir dil tefsirde ihtisas sahibi olmayan insanların Kur'an'la doğrudan ilişki kurmalarına müsaade etmediği için, avam-ı nâsın Kur'an mesajına muttali olması genellikle sûfîler, vaizler ve kissacılar tarafından kullanılan popüler dinî edebiyat vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Esasen bugün de durum çok farklı değildir. Zira günümüzde halkın çok büyük bir kesimi akademik çevrelerdeki tefsir çalışmalarından bihaber olmasına karşın popüler dinî yayınlara epeyce ilgi göstermektedir.

Geçmiş asırlarda bazı tefsirlerin Sünnî düşünceyi berkitmek, devlet ricali nezdinde itibar görmek, sultanın verdiği bir payeye teşekkür etmek gibi sâiklerle kaleme alındığı da müsellemler bir hakikattir. Bu durum diğer mezheplere mensup müfessirler için de geçerlidir. Fakat bu fenomeni yadsımamak gerekir. Zira insan, varlık âlemine çıktığı günden bu yana aynı insandır. Her zaman ve zeminde birçok zaafı maluldür. Farklı mezheplere mensup müfessirlerin birbirlerine cahillik, sapıklık gibi suçlamalarda bulunmaları, kimi âlimlerin devlet ricalinin gözüne girmek ve/veya bir mağduriyeti bertaraf etmek gibi amaçlarla tefsir yazmaları başka neyle açıklanabilir ki? Tam bu noktada, günümüz tefsir akademisyenlerinin, "Yaptığımız işin ne kadarı Allah rızasına, ne kadarı medarı maişete matuf?" sorusuna ilişkin bir vicdan muhasebesi yapmaları -ki bu satırların sahibi de mezkûr sorunun muhatabıdır-, söz konusu zaafıların Kur'an tefsirine yansımalarının son derece insanî bir durum olduğunu kanıtlamaya kâfi gelecektir.

Klasik Sünnî tefsir literatüründe orijinal niteliğini hak edecek eser sayısı azdır. Rivayet yoğunluklu tefsirlerdeki orijinalite bir bakıma merviyâtın sıhhat oranına bağlıdır. Bu ölçüte göre en orijinal eserlerden biri İbn Kesîr'in tefsiridir. Ancak ilk dönemlere ait görüşlerin günümüze aktarılması söz konusu olduğunda Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı eşsiz bir tefsirdir. Ayrıca, müelliflerinin tefsir rivayetlerine ilişkin değerlendirmeleri bu iki eseri özgün kılan bir diğer önemli hususiyettir. Dirayet tefsirleri arasında ise Ortaçağ İslam dünyasının ilmî müktesebatına dair bir ansiklopedi hüviyetinde olması hasebiyle Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı son derece önemli bir kaynak olarak zikredilmelidir. Buna karşılık Sünnî İslam dünyasında çok rağbet gören Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'i başta olmak üzere Nesefî'nin *Medârik*'i, Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm*'i gibi birçok tefsir "orijinal" vasfını haiz olmaktan uzaktır. Kuşkusuz bu tefsirlerde de müelliflerine ait birçok bakir mazmunlar vardır. Ancak son kertede tümünün ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı veya Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ıdır. Filolojik izahlar içeren tefsirlerin ana kaynakları ise Basra ve Kûfe

dil ekollerine mensubiyetleriyle tanınan Sîbeveyhi, Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi Arap dilcileridir. Bilhassa Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin filolojik tefsirleri daha sonraki müfessirlerin hemen hepsince vazgeçilmez iki kaynak ittihaz edilmiştir.

Tefsirin kendine mahsus bir usûlü yoktur. Diğer bir deyişle, fıkıh ve hadis usullerinden bağımsız bir tefsir usûlünden söz etmek pek mümkün değildir. Nitekim bugün tefsir usûlü olarak kaleme alınan kitaplara göz atıldığında ilk üçte birlik bölümün Kuran'ın metinleşme tarihine, son üçte birlik bölümün tefsir tarihine ayrıldığı görülür. Aradaki üçte birlik bölüm ise "Ulûmü'l-Kur'ân" olarak bilinen konuların bir kısmına tahsis edilmiş ve fakat burada da büyük ölçüde malumat tasnifi yapılmıştır. Tefsir Usûlü ismini taşıyan bir eserin böyle bir muhtevaya sahip olmasının temel sebebi, başta da belirttiğimiz gibi tefsirin kendine mahsus bir usûlünün mevcut olmayışdır. Bunu doğal karşılamak gerekir. Zira tefsir bilhassa hadis, kelam ve fıkıh gibi tematik alanı muayyen bir ilim dalı değildir. Dahası tefsir, Kur'an'da sözü edilen her konuyla ilgili olmak zorundadır. İşte bu durum tefsiri kendine özgü bir usûle sahip olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu yüzden ki müfessirler ahkâm ayetlerinin tefsirinde fıkıh usûlünden, rivayet malzemesinin sıhhatini tayinde de hadis usûlünden istifade etmişlerdir. Kur'an'a genel bakışta ise Ehl-i Sünnet düşüncesinin teşekkülüne katkı sağlayan Hasen el-Basrî, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gibi âlimlerin görüşlerini dayanak ittihaz etmişlerdir.

