

**TEFSİRÜ'L-KUR'ANİ'L-AZİM VE
SAFVETÜ'T-TEFASİR'İN KUR'AN
İLİMLERİ AÇISINDAN
MUKAYESESİ**

Kurra Hafız Sebahattin YILDIRIM

**TEFSİRÜ'L-KUR'ANİ'L-AZİM VE
SAFVETÜ'T-TEFASİR'İN KUR'AN İLİMLERİ
AÇISINDAN MUKAYESESİ**

Kurra Hafız Sebahattin YILDIRIM

yaz
yayınları
2026

**Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim ve Safvetü't-
Tefasir'in Kur'an İlimleri Açısından
Mukayesesi**

Yazar: Kurra Hafız Sebahattin YILDIRIM

ORCID: 0009-0004-0236-8260

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8678-32-1

Şubat 2026 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/ AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

ÖZET

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve Safvetü't-Tefâsîr'in Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi adlı çalışma, kavramsal çerçevede Kur'ân ilimleriyle ilgili temel bilgileri sunarken, bu iki tefsirin söz konusu alanlara yönelik yaklaşımlarını tespit etmeyi amaçlayan karşılaştırmalı bir araştırmadır.

Ulûmü'l-Kur'ân konularına dair kavramlar, müfessirler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına yol açmaktadır. Bu durum bazı problemlere sebebiyet vermekte olup özellikle müfessirlerin ilmî birikimleri, mensup oldukları mezhep ve yaşadıkları dönemin ilmî atmosferi, Kur'ân ilimlerine ilişkin terimlere yaklaşımlarında farklılıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple farklı dönem ve metodolojik zeminde kaleme alınmış olan tefsirlerin ulûmü'l-Kur'ân terimlerine bakışlarında ihtilâf bulunup bulunmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmada, İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) rivâyet ağırlıklı Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin (1930-2021) derleme ve özet mahiyetindeki Safvetü't-Tefâsîr'i; ulûmü'l-Kur'ân konularına yaklaşımları bakımından incelenmiştir.

Araştırmanın ulaştığı bulgular, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ile Safvetü't-Tefâsîr'in ulûmü'l-Kur'ân meselelerine yaklaşımlarında, müfessirlerin ilmî yönelimlerinin ve yöntemsel

tercihlerinin tefsir anlayışlarına doğrudan yansıdığını ortaya koymuştur. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'de Kur'ân ilimlerine dair birçok konu, rivâyet merkezli bir yaklaşım çerçevesinde ele alınmış; güvenilir kabul edilen nakillere bağlı kalındığı ve zorlama yorumlardan özellikle kaçınıldığı görülmüştür. Buna karşılık Safvetü't-Tefâsîr'de ulûmü'l-Kur'ân'a ilişkin meselelerin büyük ölçüde derleyici bir yöntemle, farklı tefsir kaynaklarından faydalanılarak işlendiği; yer yer müellifin kişisel değerlendirmelerine de yer verdiği tespit edilmiştir. Çalışmanın temel referanslarını adı geçen iki tefsir oluşturmakla birlikte, müfessirlerin diğer eserlerinden ve klasik ile modern tefsir literatüründen de yararlanılmıştır.

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde İbn Kesîr ve Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin hayatları ve yaşadıkları sosyo-kültürel ortam incelenmiş; ikinci bölümde Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ile Safvetü't-Tefâsîr, kaynak ve yöntem açısından karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde her iki tefsir, ulûmü'l-Kur'ân konuları çerçevesinde mukayese edilmiş; sonuç başlığında ise elde edilen bulgular değerlendirilerek araştırmanın neticesinde ulaşılan bulgular sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Ulûmü'l-Kur'ân, Tefsir, İbn Kesîr, es-Sâbûnî.

ABSTRACT

The study titled “Comparison of Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm and Safwat al-Tafāsīr in Terms of Qur’ānic Sciences” is a comparative research that aims to present fundamental information on Qur’ānic sciences within a conceptual framework and to determine the approaches of the mentioned tafsīrs toward these fields.

Concepts related to the disciplines of ‘Ulūm al-Qur’ān have led to various disagreements among exegetes. This situation gives rise to certain methodological problems, as factors such as the scholarly background of the mufasssir, the sectarian affiliation to which he belongs, and the intellectual atmosphere of his period can significantly influence his interpretation of Qur’ānic sciences. Therefore, identifying whether there are differences in the treatment of ‘Ulūm al-Qur’ān terms in tafsīrs composed in different periods and methodological contexts is of great importance. In this regard, the present study examines the approaches of Ibn Kathīr’s (d. 774/1373) narratively oriented Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm and Muhammad Alī al-Ṣābūnī’s (1930–2021) concise and selective work Safwat al-Tafāsīr to the subjects of Qur’ānic sciences.

At the conclusion of the research, it was found that both tafsīrs reflect the scholarly tendencies and methodological

preferences of their authors to a considerable extent in their treatment of 'Ulūm al-Qur'ān. In Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, numerous issues related to Qur'ānic sciences are addressed through a narrational approach, with strong reliance on authentic reports and without resorting to forced interpretations. In contrast, Safwat al-Tafāsīr evaluates most subjects through a compilatory method, utilizing various classical tafsīrs and occasionally incorporating the author's own explanatory remarks. While both works make use of differences in Qur'ānic readings (qirā'āt), it was observed that Ibn Kathīr adheres more strictly to authentic readings, whereas al-Ṣābūnī employs qirā'āt primarily as supplementary elements to support meaning. The primary sources of this study are the aforementioned tafsīrs, along with other works of the mufasssirs and relevant classical and modern literature.

This study consists of three chapters, excluding the introduction and conclusion. The introduction presents the research topic, problem statement, significance, aim, scope, methodology, and sources. The first chapter examines the biographies of Ibn Kathīr and al-Ṣābūnī, together with the sociocultural environment in which they lived. The second chapter compares Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm and Safwat al-Tafāsīr in terms of their sources and methodological characteristics. The third chapter analyzes the approaches of both tafsīrs to various subjects within 'Ulūm al-Qur'ān and presents a comparative

evaluation of the mufassirs' views. The findings obtained through this research are summarized in the conclusion section.

Keywords: Qirā'āt, 'Ulūm al-Qur'ān, Tafsīr, Ibn Kathīr, al-Ṣābūnī.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Hız. Peygamber (s) döneminden başlayarak günümüze kadar Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabası her daim var olmuş ve bundan sonra da var olmaya devam edecektir. Vahiy ortamında âyetlerin anlaşılmasına yönelik sorulan sorulara Rasûlullah'ın (s) verdiği cevaplar, birçok meselenin açıklığı kavuşmasını sağlamıştır. Ancak Allah Rasûlü'nün (s) vefatından sonra bu meseleler Müslümanlar arasında daha yoğun şekilde tartışılmaya başlanmış ve Kur'ân'ı doğru anlama ihtiyacı giderek artmıştır.

Zamanın ve ortamın ortaya çıkardığı problemler, Müslümanlar için yeni birtakım soruları da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda çözüm arayışlarında ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat etmek gelenek hâline gelmiştir. Rasûlullah'tan (s) sonraki dönemlerde ortaya çıkan meseleler, ondan ilim alan ve tefsir sahasında yetkinliğiyle tanınan sahâbe neslinin aktardığı bilgiler ışığında çözümlenmeye çalışılmıştır. Ancak çağın, coğrafyanın, kültürün ve mezhebî kabullerin farklılaşmasıyla birlikte yeni problemler ortaya çıkmış ve bunların çözümü için daha kapsamlı ilmî çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur. Bu süreçte araştırmacılar, Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamak amacıyla önceki dönemlerde yapılmış tefsir birikiminden istifade etmişlerdir. Kur'ân'ı anlama çabasına bağlı olarak şekillenen tefsir faaliyetlerini değerlendirme niteliği taşıyan bu araştırmada,

ulûmü'l-Kur'ân bağlamında iki tefsir karşılaştırılarak farklı mezhep, zaman ve mekânlarda ilâhî mesajın nasıl yorumlandığını tespit etmek amaçlanmıştır.

Yaptığımız çalışmada, Hicrî VIII. (Milâdî XIV.) yüzyılda yaşamış klasik dönem Ehl-i sünnet âlimlerinden İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm adlı eseri ile XX. yüzyılın ikinci yarısında eser veren Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr adlı tefsiri, Kur'ân ilimleri açısından karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede araştırmanın temel hedefi, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabalarına katkı sağlamaktır. Bu amaçla iki tefsirin karşılaştırmalı olarak incelenmesiyle, müfessirin yaşadığı dönem, ilmî çevre, coğrafya ve mezhebî aidiyetinin tefsir anlayışına nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma giriş ve sonuç bölümleriyle birlikte üç ana bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın konusu, problem durumu, önemi, amacı, sınırları, yöntemi ve kaynakları giriş bölümünde ele alınmıştır. Birinci bölümde Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve Safvetü't-Tefâsîr adlı tefsirlerin müelliflerinin hayatları ile yaşadıkları dönemin sosyokültürel özellikleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise söz konusu iki eserin kaynakları, özellikleri ve müelliflerinin tefsirlerinde benimsedikleri metodolojik yaklaşımlar karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde çalışmanın temelini teşkil eden Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve Safvetü't-Tefâsîr, ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmiş; bu kapsamda müfessirlerin kırâat, esbâbü'n-nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-

müteşâbih, i'câzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, kasasü'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-âyât ve's-süver, emsâlü'l-Kur'ân, aksâmü'l-Kur'ân, mücmel mübeyyen, mübhemâtü'l-Kur'ân ve kırâate dair görüşleri mukayese edilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde, her aşamada ilmî birikimi ve yönlendirmeleriyle bana yol gösteren değerli danışmanım Doç. Dr. Hatice Şahin Aynur'a teşekkür ederim. Sabırlı yaklaşımı, yapıcı eleştirileri ve akademik rehberliği, tez boyunca karşılaştığım güçlükleri aşmamda büyük bir destek olmuştur. Ayrıca hayatımın her döneminde yanımda olan, emekleri ve destekleriyle bu sürecin yükünü hafifleten aileme olan minnetimi de burada ifade etmek isterim.

Sebahattin YILDIRIM

2026

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Problem Durumu	1
1.3. Araştırmanın Önemi ve Amacı	4
1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	6
2. İBN KESİR İLE ES-SÂBÛNÎ'NİN HAYATLARI VE YAŞADIKLARI ORTAMIN SOSYOKÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ.....	10
2.1. İbn Kesir'in Hayatı.....	10
2.1.1. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri.....	14
2.1.2. İbn Kesir'in İlmî Şahsiyeti.....	24
2.1.3. İbn Kesir'in Eserleri.....	32
2.2. Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Hayatı.....	42
2.2.1. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri.....	45
2.2.2. İlmî Şahsiyeti	52
2.2.3. Eserleri	56
2.2.4. Müfessirlerin Yaşadığı Ortamın Sosyokültürel Özellikleri ve Tefsirlerine Etkisi	60

3. TEFSÎRU'L-KUR'ÂNÎ'L-AZÎM VE SAFVETÜ'T-TEFÂSÎR'İN KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI.....	66
3.1. Ulûmü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri.....	66
3.2. Esbâb-ı Nüzûl.....	72
3.2.1. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'de Esbâb-ı Nüzûl	80
3.2.2. Safvetü't-Tefâsîr'de Esbâb-ı Nüzûl.....	84
3.2.3. Seçili Âyetlerin Esbâb-ı Nüzûl Açısından Yorumu.....	88
3.3. Nesih Meselesi	93
3.3.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh ve Mensûh.....	97
3.3.2. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'de Nesih Anlayışı	100
3.3.3. Safvetü't-Tefâsîr'de Nesih Anlayışı.....	108
3.4. Muhkem - Müteşâbih ve Mübhem Âyetler	117
3.4.1. İbn Kesîr'in Yaklaşımı	126
3.4.2. Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Yaklaşımı.....	132
3.5. İ'câzü'l-Kur'ân ve Dilsel Üslup	140
3.6. Kıssalar ve Temsiller (Kısasü'l-Kur'ân ve Emsâlü'l-Kur'ân).....	146
3.7. Kıssalar ve Temsillerin İbn Kesîr ve Muhammed Ali es-Sâbûnî Tefsirlerindeki Yorumu	153
3.8. Müşkilü'l-Kur'ân	157
3.8.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Müşkilü'l-Kur'ân.....	161

3.8.2. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'de Müşkilü'l-Kur'ân.....	164
3.8.3. Safvetü't-Tefâsîr'de Müşkilü'l-Kur'ân	167
3.8.4. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve Safvetü't-Tefâsîr'de Müşkilü'l-Kur'ân'la İlgili Bazı Âyetlerin Yorumu	173
SONUÇ.....	177
KAYNAKÇA.....	180

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve Safvetü't-Tefâsîr'in Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi adını taşıyan bu çalışmanın konusu, klasik dönem Ehl-i sünnet müfessirlerinden İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eseri ile XX. yüzyılın önemli âlimlerinden Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* adlı tefsirinin Kur'ân ilimleri açısından karşılaştırılmasıdır. Bu çalışmada söz konusu iki eser; dönem, yöntem ve ilmî arka plan gibi çeşitli bağlamlar dikkate alınarak ulûmü'l-Kur'ân'ın temel kavramları ile müfessirlerin kırâat farklılıklarına yaklaşımları üzerinden mukayeseli bir şekilde incelenmektedir.

1.2. Araştırmanın Problem Durumu

Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu toplumun ihtiyaç ve şartları dikkate alınarak insanlığı hidâyete davet etmek amacıyla Allah (cc) tarafından Cebrâîl (a.s) aracılığıyla yirmi üç yıllık bir süreçte peyderpey indirilmiştir. Hz. Muhammed'in (s) vefatından sonra Kur'ân'ın doğru anlaşılması, yorumlanması ve hayata aktarılması

yönündeki çabalar, tefsir faaliyetlerinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreçte farklı zaman dilimleri, coğrafyalar ve mezhebî kabuller, tefsir anlayışlarının çeşitlenmesine ve ulûmü'l-Kur'ân konularına yönelik yaklaşımların farklılaşmasına sebep olmuştur.

Müfessirlerin yaşadıkları dönemlerin ilmî ve itikadî şartları, mensup oldukları mezhep ve benimsedikleri yöntemler, Kur'ân ilimlerini ele alış biçimlerini doğrudan etkilemiştir. Bu durum, farklı dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde ulûmü'l-Kur'ân'a dair kavramların, yöntemlerin ve tercihlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesini gerekli kılmıştır. Nitekim tefsir literatüründe belirli özelliklere sahip eserlerin mukayesesi yoluyla müfessirlerin Kur'ân ilimlerine yaklaşımlarını tespit etmeye yönelik çalışmalar yapılmaktadır.

Bu değerlendirme ışığında farklı tarihsel dönemlerde ve ilmî çevrelerde yetişmiş olan İbn Kesîr ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin tefsirleri, Kur'ân ilimleri açısından karşılaştırmaya değer iki önemli örnek teşkil etmektedir. XIV. yüzyılda yaşamış olan İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm adlı eseri, rivâyet merkezli yaklaşımı ve sahih rivâyete verdiği önemle Ehl-i sünnet geleneğinde temel tefsirler arasında yer almaktadır. XX.

yüzyılda kaleme alınan Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr adlı eseri ise derleyici metodu, sade üslûbu ve sistematik yapısıyla modern dönemin ihtiyaçlarına cevap verme çabasıyla şekillenmiştir.

Bu iki tefsirin farklı dönem, coğrafya ve ilmî geleneklerde ortaya çıkmış olmalarına rağmen Kur'ân'ın evrensel mesajını açıklama amacı etrafında birleşmeleri, ulûmü'l-Kur'ân konularına yaklaşımlarının karşılaştırılmasını problematik bir alan hâline getirmektedir. Bu çalışmanın temel problemi şu şekilde ifade edilebilir: Kur'ân'ın yorumlanması sürecinde müfessirin yaşadığı tarihsel ve ilmî ortam ile mensup olduğu mezhebî anlayış, ulûmü'l-Kur'ân'ın temel konularının ele alınış biçimini tefsirlere nasıl yansıtmıştır?

Bu temel probleme bağlı olarak çalışmada şu soruların cevapları aranmıştır:

- İbn Kesîr ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin ulûmü'l-Kur'ân konularına yaklaşımlarında dönemseller ve mezhebî farklılıklar ne ölçüde etkili olmuştur?
- Bu müfessirlerin Kur'ân ilimlerine dair meseleleri ele alış biçimlerinde benimsedikleri yöntemler

hangi yönleriyle benzerlik ve farklılık göstermektedir?

- Ulûmü'l-Kur'ân'a ilişkin tercih ve yorumlarda müfessirlerin içinde bulundukları ilmî çevre ve kaynak kullanımı nasıl bir rol oynamıştır?
- Bahsi geçen tefsirlerde ortaya çıkan farklılıklar, ulûmü'l-Kur'ân'ın hangi konularında daha belirgin şekilde görülmektedir?
- İbn Kesîr ve Sâbûnî, Kur'ân ilimlerine dair farklı görüşleri değerlendirirken nasıl bir ilmî söylem benimsemişlerdir?

1.3. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Kur'ân ilimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması ve yorumlanması sürecinde temel bir işlev üstlenmekte; tefsir faaliyetlerinin ilmî çerçevesini belirleyen ana disiplinler arasında yer almaktadır. Bu ilim alanı, metnin yapısal özelliklerini açıklamakla sınırlı kalmayıp, müfessirlerin Kur'ân'ı yorumlama biçimlerini, benimsedikleri yöntemleri ve kaynak tercihlerini de ortaya koymaktadır. Bu sebeple tefsir tarihinde önemli yere sahip eserlerin Kur'ân ilimlerine yaklaşımlarının incelenmesi hem tefsir geleneğinin anlaşılması hem de ilmî sürekliliğin tespiti açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışma, klasik dönem müfessirlerinden İbn Kesîr ile çağdaş dönemde eser veren Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin tefsirlerini Kur'ân ilimleri bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alması bakımından önem taşımaktadır. İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm adlı eseri, rivâyet merkezli yaklaşımı ve sahih nakle verdiği önemle klasik tefsir geleneğinin temel örnekleri arasında yer alırken; Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr adlı tefsiri, derleyici yöntemi, sade üslûbu ve sistematik yapısıyla modern dönemin ihtiyaçlarına cevap verme amacıyla kaleme alınmıştır. Bu iki eserin Kur'ân ilimlerine yaklaşımlarının mukayeseli olarak incelenmesi, klasik ve çağdaş tefsir anlayışları arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulmasına imkân sağlamaktadır.

Araştırmanın temel amacı, İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr adlı tefsirlerinde Kur'ân ilimleriyle ilgili yaklaşımlarını karşılaştırmak, bu yaklaşımlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmek ve elde edilen bulgular üzerinden içeriksel ve yöntemsel bir değerlendirme yapmaktır. Bu genel amaca bağlı olarak araştırmada şu alt hedefler belirlenmiştir:

- Kur'ân ilimlerinin temel meselelerinin iki müfessir tarafından ele alınış biçimlerini incelemek,
- Müfessirlerin yaşadıkları tarihsel ve sosyo-kültürel ortamların, Kur'ân ilimlerine yaklaşımlarına etkisini tespit etmek,
- Tefsirlerde kullanılan kaynak türleri ve yöntemsel tercihler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak,
- Klasik ve çağdaş tefsir anlayışlarının Kur'ân ilimlerine katkılarını karşılaştırmalı olarak değerlendirmek,
- Tefsir geleneğinde süreklilik ve değişim olgusunu Kur'ân ilimleri perspektifinden analiz etmek.

Bu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen çalışma, Kur'ân ilimlerine dair mukayeseli tefsir araştırmalarına akademik bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde doküman analizi ve karşılaştırmalı (mukayeseli) yaklaşım esas alınarak yürütülmüştür. Çalışmanın merkezinde yer alan İbn Kesîr'e ait *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eserler, birincil

kaynaklar olarak doğrudan incelenmiştir. Araştırmada öncelikle müfessirlerin yaşadıkları dönem, ilmî çevre ve tefsir anlayışları dikkate alınarak genel bir çerçeve oluşturulmuştur. Ardından söz konusu eserler, Kur'ân ilimleri bağlamında belirlenen konu başlıkları doğrultusunda içerik ve yöntem bakımından karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu süreçte betimleyici yöntemle müfessirlerin görüşleri tespit edilmiş, karşılaştırmalı yöntemle benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

İbn Kesîr üzerine yapılan çalışmalarda, genellikle onun hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu kapsamda, özellikle müellifin *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eseri hem tarih anlayışını hem de rivayet kullanımını yansıtan temel kaynaklardan biri olarak değerlendirilmiştir.¹ Söz konusu eserde İbn Kesîr'in siyer, tarih ve tefsir rivayetlerini birlikte ele aldığı, rivayetleri aktarırken belirli ölçütler gözettiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle eser, İbn Kesîr'in ilmî yaklaşımını anlamada önemli bir zemin sunmaktadır. İbn Kesîr'in tefsir anlayışına odaklanan araştırmalar ise daha çok *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* çerçevesinde yürütülmüştür. Bu

¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

çalışmalarda müfessirin rivayetlere verdiği önem, sahâbe ve tâbiîn nakillerini kullanma biçimi ile İsrailiyat karşısındaki temkinli tutumu ele alınmıştır.² Bununla birlikte bu araştırmaların büyük bir kısmı, İbn Kesîr'i klasik tefsir geleneği içerisinde müstakil bir müfessir olarak değerlendirmiş; farklı dönemleri temsil eden müfessirlerle karşılaştırmalı bir incelemeye yönelmemiştir.³

Muhammed Ali es-Sâbûnî hakkında yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde, bu araştırmaların çoğunlukla müfessirin tefsir metodu ve eserleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. İbrahim Demir tarafından hazırlanan *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu* adlı yüksek lisans tezi, es-Sâbûnî'nin tefsir anlayışını genel hatlarıyla ele almakta; kullandığı kaynakları ve yöntemini ortaya koymaktadır.⁴ Bu çalışma, es-Sâbûnî'nin klasik tefsir geleneğiyle kurduğu ilişkiyi anlamada önemli veriler sunmakla birlikte, onu klasik dönem müfessirleriyle karşılaştırmalı biçimde ele almamaktadır. Benzer şekilde, Mehmet Emin Acar'ın *Muhammed Ali es-*

² İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

³ Kaya, Mehmet, "Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2023): 429-452.

⁴ Demir, İbrahim, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.

Sâbûnî'nin Kabesun min Nûri'l-Kur'ân Tefsirinde Ehl-i Kitab'a Eleştiriler adlı çalışması, es-Sâbûnî'nin belirli bir eseri ve konu başlığı çerçevesinde değerlendirilmesine örnek teşkil etmektedir.⁵Bu araştırmada müfessirin Ehl-i Kitap rivayetlerine yaklaşımı ele alınmış; ancak eserin kapsamı gereği es-Sâbûnî'nin tefsir anlayışı genel ve karşılaştırmalı bir çerçevede incelenmemiştir.

Bu çalışmada ise, söz konusu araştırmalardan hareketle İbn Kesîr ve Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin tefsir anlayışları belirli başlıklar altında birlikte ele alınmıştır. Araştırmada her iki müfessirin rivayet kullanımı, klasik tefsirlerden yararlanma biçimleri, hadis ve İsrailiyat'a yaklaşımları ile Kur'ân ilimleri çerçevesindeki tutumları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Böylece mevcut literatürde ele alınan hususlar, iki farklı dönemi temsil eden müfessirler üzerinden birlikte okunmaya çalışılmıştır.

⁵ Acar, Mehmet Emin, *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Kabesun min Nûri'l-Kur'ân Tefsirinde Ehl-i Kitab'a Eleştiriler*, Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, 2020.

2. İBN KESÎR İLE ES-SÂBÛNÎ'NİN HAYATLARI VE YAŞADIKLARI ORTAMIN SOSYOKÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ

2.1. İbn Kesîr'in Hayatı

İbn Kesîr'in doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır. İbn Hacer'in, kendi döneminin önde gelen şahsiyetlerinin biyografilerine yer verdiği *İnbâ'ü'l-Gumr bi-Ebnâ'i'l-Umr* adlı eserinde aktardığı bilgiye göre İbn Kesîr 700/1300 yılında dünyaya gelmiştir. Buna karşılık İbn Kâdî'nin, *el-Bidâye'*ye zeyil olarak kaleme aldığı *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* adlı eserinde, onun 701 yılında Dımaşk'a bağlı Busra şehrine yakın Micdel yahut Müceydilü'l-karye'de doğduğu belirtilmektedir.⁶ İbn Kesîr'in kendi beyanına dayanan bilgiler ise doğum tarihine dair üçüncü bir ihtimali güçlendirmektedir. Nitekim *el-Bidâye'*de hicrî 703 yılında meydana gelen hadiseleri anlatırken, babası Ömer b. Kesîr'in aynı yıl Cemâziyelevvel ayında Müceydel köyünde vefat ettiğini ve o sırada kendisinin üç yaşında bulunduğunu ifade etmektedir. Bu açıklama dikkate

⁶ Polat, Mehmet, *Tarihçi Olarak İbn Kesîr*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2015, s. 38.

alındığında, İbn Kesîr'in 700/1300 yılında doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.⁷

İbn Kesîr'in ailesine dair bilgiler büyük ölçüde *el-Bidâye'*de yer alan kendi anlatımlarına dayanmaktadır. Babası Ebû Hafs künyesiyle tanınmakta; ayrıca Şihâbüddîn ve el-Hatîb lakaplarıyla da anılmaktadır. İbn Kesîr'in aktardığına göre babası Hatîb Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Kesîr, Busra'da Benî Akabe kabilesi arasında Hanefî mezhebine göre fıkıh tahsil etmiş, Zücacî'ye ait *Cemel* adlı eseri ezberlemiş, nahiv, Arap dili ve lügat ilimleriyle de meşgul olmuştur. Daha sonra Busra'nın doğusundaki bir köyde hatiplik yaptığı dönemde Şeyh Takiyyüddin el-Fezârî'den Şâfiî fıkhnı öğrenerek mezhebini değiştirmiştir. İbn Kesîr, şeyhi el-Berzalî'nin *el-Mu'cem* adlı eserinde babasından övgüyle bahsedildiğini, onun Busra'ya bağlı bir köyde hatiplik yaptığını, güzel şiirler kaleme aldığını ve faziletli bir kimse olarak tanıtıldığını nakletmektedir. Babasının vefatından sonra hocası Tâceddin el-Fezârî'nin huzurunda babasına ait bazı şiirleri yazıya geçirdiğini de ifade etmektedir.⁸

⁷ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987, c. 14, s. 82-85.

⁸ Paksoy, Kadir, İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999, s. 37.

İbn Kesîr'in üçü üvey, üçü öz olmak üzere altı erkek kardeşi bulunmaktadır. Üvey kardeşleri İsmail, Yunus ve İdris; öz kardeşleri ise Abdülvehhâb, Abdülazîz ve Muhammed'dir. Ayrıca birkaç kız kardeşinin bulunduğunu, kardeşler arasında en küçüğünün kendisi olduğunu belirtmektedir. Üvey kardeşi İsmail'in ilim tahsili sırasında Şâmiyyetü'l-Berrâniyye Medresesi'nin damından düşerek birkaç gün süren hastalığın ardından vefat ettiğini ve kendisine onun adının verildiğini aktarmaktadır.⁹ İbn Kesîr, henüz üç yaşındayken vefat eden babasını silik biçimde hatırladığını söylemekte; annesi ve kız kardeşlerine dair ise ayrıntılı biyografik bilginin bulunmadığını belirtmektedir. *El-Bidâye'*de yer alan sınırlı bilgilere göre annesi Mecdel halkından olup babasının ikinci eşi'dir.¹⁰

Babası vefat ettikten sonra İbn Kesîr, öz kardeşi Kemâleddîn Abdülvehhâb ile Dımaşk'a göç etmiş ve ilim tahsiline burada devam etmiştir. Ağabeyi Kemâleddîn, onun eğitimiyle yakından ilgilenmiş ve ilk derslerini kendisinden almasını sağlamıştır. İbn Kesîr ayrıca Benî Hasle kabilesine mensup olduğunu, kabilesinin soylu bir

⁹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987, c. 14, s. 82-85.

¹⁰ Paksoy, Kadir, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 37.

geçmişe sahip bulunduğunu, hocası Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin de nesebine dair araştırmalar yaptığını ve kendisinin bu sebeple "el-Kureşî" nisbesini kullandığını ifade etmektedir.¹¹

Arap örf ve geleneğinde önemli bir yer tutan künyelenme geleneği, İslâmî ilimler içerisinde özellikle hadis, ricâl, tabakât ve tarih literatüründe râvilerin biyografilerini tanıtmada merkezi bir işlev görmüştür.¹² Bu çerçevede İbn Kesîr'in künyesi, onun ilmî kimliğini tanımada önemli bir gösterge niteliğindedir. Tam adı Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî'dir. İslâm âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği ve biyografi kaynaklarında yer alan künyesi de bu şekildedir. "İmâdüddîn" lakabı "dinin direği" anlamına gelirken, en yaygın şekilde tanındığı künyesi "Ebü'l-Fidâ" dır.¹³

¹¹ Fadime Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği ve Çöl Faunası Üzerindeki Yansımaları", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2013), 148.

¹² Nebi Bozkurt, "Künye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/558-559.

¹³ Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesîr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/132-134.

2.1.1. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

İbn Kesîr ilk eğitimini ailesinin rehberliğinde almış, küçük yaşlardan itibaren İslâmî ilimlere yönelmiştir. Aldığı sağlam temel eğitim sayesinde erken dönemde ilim meclislerine katılmaya başlamış; Kur'ân-ı Kerîm'i henüz on bir yaşında ezberlemiştir.¹⁴ Tefsir, hadis ve tarih sahalarında kaleme aldığı eserler, bu erken ilmî yönelişin ve disiplinli eğitim sürecinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Babası Ömer b. Kesîr gibi Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Kesîr, Şâfiî fıkhnın temel metinlerinden kabul edilen Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbîh fî Fûrû'î'l-Fıkhi's-Şâfiî* adlı eserini ezberlemiştir.¹⁵ Henüz on sekiz yaşındayken bu eser üzerine tahriç ve tahlil çalışması yapmış; hazırladığı bu çalışmayı Dimaşk'ta Bâdrâiyye ve Mücâhidiyye medreselerinde müderrislik yapan Burhâneddin el-Fezârî'ye sunarak takdir kazanmıştır. Bu çalışmasını daha sonra *İrşâdü'l-Fakîh ilâ Ma'rifeti Edilleti't-Tenbîh* adıyla neşretmiştir.¹⁶

¹⁴ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 14, s. 464.

¹⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fî Fûrû'î'l-Fıkhi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

¹⁶ Behcet Yûsuf Hamd Ebû't-Tayyib (thk.), *İrşâdü'l-Fakîh ilâ Ma'rifeti Edilleti't-Tenbîh* (İbn Kesîr), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

İbn Kesîr'in ilmî şahsiyetinin oluşumunda dönemin önde gelen âlimlerinden aldığı dersler belirleyici olmuştur. Üç yaşında babasını kaybetmesinin ardından eğitim hayatını Dimaşk'ta sürdürmüştü; şehrin en büyük dârülhadisi olan Eşrefiyye Medresesi'nin başında bulunan Ebü'l-Haccâc el-Mizzî'den hadis dersleri almıştır. Hocasıyla kurduğu bu yakın ilmî ilişki, kızı Zeynep ile evlenmesiyle aile bağına dönüşmüştü; hocasının 742 yılında vefatına kadar onun ilmî çevresinden ayrılmamıştır.¹⁷

İbn Kesîr, hadis ve tarih sahasında Hafız el-Mizzî'nin yanı sıra Zehebî ve Şeyhülslâm İbn Teymiyye'den de istifade ettiğini açıkça belirtmektedir.¹⁸ Ayrıca Burhâneddin el-Fezâî, Kemâleddîn İbn Kâdî Şühbe ve Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin de hocaları arasında bulunduğu nakledilmektedir.¹⁹ Bunun yanında fıkıh, tefsir ve hadis alanlarında İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezâî, Kâsım İbn Asâkir, Kemâleddîn İbn Kadî Şihne ve Muhammed İbn Zînâd gibi âlimlerden ders almış; Uranî, Hutunî, Debbûsî

¹⁷ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 14, s. 305.

¹⁸ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 5, ss. 582-583.

¹⁹ Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dimaşkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Hafız Abdülhâlim Han, Dâru'n-Nedve, Beyrut 1987, C. 3, s. 85.

ve Karâfî gibi dönemin seçkin âlimlerinden de icazet almıştır.²⁰

Tarih ilminde ise İbn Kesîr'i en fazla etkileyen isim, Dımaşk'ın önemli tarihçilerinden Birzâlî lakabıyla tanınan Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım el-İşbîlî'dir. (ö. 739/1339). İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'de 665-738 yılları arasındaki olayları aktarırken hocasının *Târîhu'l-Birzâlî*, *el-Muktefî* ve *Mu'cemü's-Şüyûh* adlı eserlerinden yararlandığını özellikle vurgulamaktadır. İbn Kesîr'in ilmî birikimi Şam çevresiyle sınırlı kalmamıştır. Şehre gelen misafir âlimlerin ilmî toplantılarına katılmış; ayrıca Hicaz ve Kudüs'e yaptığı seyahatlerde bu bölgelerin önde gelen âlimleriyle tanışma ve ilmî müzakerelerde bulunma imkânı elde etmiştir.²¹ Böylece dönemin farklı ilmî çevreleriyle temas kurarak çok yönlü bir eğitim süreci geçirmiştir.

²⁰ İbn Kesîr'in icazet aldığı hocalara dair bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c. 20, ss. 132-134.

²¹ İbn Kesîr'in icazet aldığı hocalara dair bilgi için bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, c. 14, s. 305.

İbn Kesîr'in öne çıkan hocaları şöyle sıralanabilir:

- Abdülvehhâb b. Ömer b. Kesîr, Kemalledîn (ö. 750/1349): İbn Kesîr'in akrabasından olan Kemalledîn, onun erken dönem eğitiminde etkili olmuş, özellikle Arap dili ve fıkıh alanlarında kendisine yön vermiştir.
- İsa Muta'ım (ö. 719/1319): Kıraat ve tecvid ilimlerinde tanınmış bir isim olan Muta'ım, İbn Kesîr'in Kur'an kıraatinde yetkinleşmesini sağlamıştır.
- Kasım b. Asâkir (ö. 723/1323): Asâkir ailesinin ilmî mirasını sürdüren bu âlim, hadis ve tarih alanlarında İbn Kesîr'in ufkunu genişletmiş, özellikle rivayet zincirlerine duyulan hassasiyeti öğretmiştir.
- Muhammed b. Muhammed Şîrâzî (ö. 723/1323): Fıkıh ve usûl alanındaki çalışmalarıyla tanınan hocası, İbn Kesîr'in Şâfiî mezhebi içerisindeki yerini şekillendirmiştir.
- İshak b. Yahyâ el-Âmidî (ö. 725/1325): Nahiv ve mantık dersleriyle tanınan el-Âmidî, İbn Kesîr'in dirayet yönünü kuvvetlendirmiştir.

- Muhammed b. ez-Zerrâd (ö. 726/1326) & İbn Kâdi Şühbe (ö. 726/1326): Her iki âlim de İbn Kesîr'in hadis ilmine dair isnad ve metin tenkidi anlayışını geliştirmiştir.
- İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327): Dönemin önde gelen kelâm ve mezhep âlimlerinden olan Zemlekânî, İbn Kesîr'in ehl-i sünnet çizgisindeki sağlam itikadî duruşunun şekillenmesinde etkili olmuştur.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328): İbn Kesîr'in en çok etkilendiği ve hayatı boyunca görüşlerini benimsediği hocasıdır. Onun, tefsir, akaid, bidat karışıklığı ve siyaset fıkıh alanlarındaki görüşleri İbn Kesîr üzerinde derin izler bırakmıştır.
- Burhaneddin el-Fezârî, İbn Furkân (ö. 729/1329): Fıkıh alanında derinliği ile tanınan bu hoca, İbn Kesîr'in ictihad kabiliyetini şekillendirmiştir.
- Muhammed b. Şerafettin Ba'lebekkî (ö. 730/1330) & Haccar b. Şahne (ö. 730/1330): İbn Kesîr'in kıraat ve ferâiz alanındaki derinliğinde bu iki hocasının katkısı büyüktür.

- Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Makdisî (ö. 737/1337): Şam bölgesinin önde gelen âlimlerinden olan Makdisî, İbn Kesîr'in bölgesel fikhî otoritelerle bağını kurmasında etkili olmuştur.
- el-Birzâlî (ö. 739/1339): Biyografi ve tarih yazıcılığında öncü bir şahsiyet olan Birzâlî, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı tarih kitabının ilmî temelini atmıştır.
- Ebü'l-Haccâc el-Mizzî (ö. 742/1342): Hadis ilminde büyük bir otorite olan Mizzî, İbn Kesîr'e cerh ve ta'dil ilminin inceliklerini öğretmiş; isnad zincirine duyulan hassasiyeti kazandırmıştır.
- ez-Zehebî (ö. 748/1348): Hadis, tarih ve biyografi alanlarının zirve isimlerinden biri olan Zehebî, İbn Kesîr'in ilmî tenkit anlayışını şekillendirmiştir. Zehebî ile olan ilmî dostluğu, kaynak kullanımında titizliğe verdiği önemin temelini oluşturur.
- Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349): Nahiv ve belagat dersleriyle tanınan bu âlim, İbn Kesîr'in tefsir yazımında kullandığı edebî dili kuvvetlendirmiştir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373), yaşadığı dönemde ilmî otoritesiyle Şam ve çevresinde büyük bir tanınmışlığa ulaşmış, özellikle hadis, tefsir ve tarih alanlarında sahip olduğu birikim onu döneminin en saygın âlimlerinden biri hâline getirmiştir. Bu nedenle hayatı boyunca birçok farklı şehirden, farklı disiplinlerden talebeler onun ilim halkasına katılmıştır. Klasik kaynaklarda, İbn Kesîr'in ders halkalarının oldukça kalabalık olduğu, hatta zaman zaman mescit ve medreselerdeki derslerine sığmayan öğrenciler nedeniyle halkaların dışarı taşıdığı ifade edilmektedir²².

İbn Kesîr'in ilmî yetkinliği sadece hadis alanındaki titizliğiyle değil, aynı zamanda tarih yazıcılığı ve tefsirdeki dirayet-rivayet dengesini başarıyla kurmasıyla da dikkat çekmiştir. Bu yönleri, öğrencilerinin kendi alanlarında güçlü karakterler olarak yetişmesine katkı sağlamıştır. O, öğrencilerine özellikle rivayet tenkidi, isnad hassasiyeti, Kur'ân kıssalarının yorumunda metodik yaklaşım, tarihî olayları kronolojik bağlam içinde değerlendirme gibi akademik beceriler kazandırmıştır²³.

²² Yılmaz, Mustafa Alper, "İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstişâh", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sy. 1, 2020, s. 150.

²³ Demir, İsmail, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, s. 39.

Aşağıda, İbn Kesîr'in en tanınmış öğrencilerinden bazıları ve onun ilmî kişiliği üzerindeki etkileri ele alınmaktadır:

- Sa'deddîn en-Nevevî (ö. 805/1403)

Sa'deddîn en-Nevevî, İbn Kesîr'in önde gelen öğrencilerinden olup, özellikle fıkıh, usûl ve hadis alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Kaynaklarda onun İbn Kesîr'den özellikle hadis rivayetinde sened titizliği ve cerh-ta'dîl ilmindeki hassasiyeti öğrendiği aktarılır²⁴. En-Nevevî, daha sonraki dönemlerde Şam'daki eğitim faaliyetleriyle tanınmış, bazı eserlerinde İbn Kesîr'in rivayet anlayışını referans almış ve onun tefsirdeki yöntemini benimseyerek Kur'an ilimleri alanındaki görüşlerini sistematik hâle getirmiştir²⁵.

- Şihâbüddîn b. Hicci (ö. 816/1413)

İbn Hicci, kıraat, hadis ve fıkıh alanlarında tanınmış bir âlim olup, özellikle hadis usûlü ve kıraat ilmi alanındaki derinliğiyle meşhurdur. Kaynaklara göre, onun İbn Kesîr'den aldığı en önemli katkı, kıraat ilminde

²⁴ Suyûtî, Celâleddîn, *Zeyl Tabakâtü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 229.

²⁵ Yolcu, Mehmet, *Muhammed Ali es-Sâbûnî*, Erguvan Yayınları, Ankara 2019, s. 85.

derinleşmesi ve Kur'an diline dair akademik bir disiplin kazanmasıdır²⁶.

İbn Kesîr'in kıraat ilmine dair detaylı birikimi hem okuyuş farklılıklarını hem de bu farklılıkların fikhî ve tefsirî sonuçlarını değerlendirme becerisini öğrencilerine aktarmasında etkili olmuştur. İbn Hicci'nin daha sonraki eserlerinde, İbn Kesîr'in özellikle dil-tarih ilişkisine dayalı kıraat analizlerinden etkilendiği görülmektedir²⁷.

- Şeyh İbn el-Cezerî (ö. 833/1429)

İbn el-Cezerî, İslâm kıraat literatürünün en büyük otoritelerinden biri kabul edilir ve “kıraat imamı” olarak bilinir. Onun İbn Kesîr'den ders alması, klasik kaynaklarda özel olarak vurgulanır. İbn Kesîr'in, özellikle kıraat ilminin teorik boyutları, harflerin mahreç ve sıfatları, kıraat farklılıklarının tefsire etkisi gibi konularda Cezerî üzerinde büyük etkisi olmuştur²⁸. İbn el-Cezerî'nin meşhur en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr adlı eseri incelendiğinde, onun rivayet metodunda İbn Kesîr'in hadisçi kimliğinin etkilerini taşıdığı görülür. Cezerî'nin cerh-ta'dîl ilkeleri konusundaki hassasiyetinin de İbn

²⁶ Çetin, Hasan, “Eş-Şerhu'l-Müyesser'de Şerh Metodu”, *Turan-SAM*, sy. 56, 2022, s. 267.

²⁷ Kayar, B. *İbn Kesîr Tefsirinde Abdullah b. Abbas Rivâyetleri*, İKÇÜ, 2021, s. 41.

²⁸ Mizzî, Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl*, c.1, s. 19.

Kesîr'in ilmî geleneğinin bir yansıması olduğu belirtilmektedir²⁹.

- Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1391)

Zerkeşî, Kur'an ilimleri alanında kaleme alınmış en önemli eserlerden biri kabul edilen *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ın müellifidir. Bu eser, Kur'an ilimlerinin kapsamı ve düzenli biçimde ele alınışı bakımından klasik literatürde özel bir yere sahiptir. İbn Kesîr'in talebeleri arasında yer alan Zerkeşî'nin, hocasından özellikle Kur'an ilimlerinin sistematik biçimde ele alınışı ve tefsir anlayışı noktasında etkilendiği belirtilmektedir. Bu etki, Zerkeşî'nin ilmî yaklaşımının şekillenmesinde belirleyici olmuştur.³⁰ Zerkeşî'nin eserlerinde, İbn Kesîr'in tefsirde benimsediği rivayet ve dirayet unsurlarını dengeli şekilde bir araya getiren yaklaşım açık biçimde görülmektedir. Bu durum, İbn Kesîr'in eserleriyle değil, yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla da tefsir geleneği üzerinde kalıcı bir etki bıraktığını göstermektedir. Aynı zamanda bu etki,

²⁹ İbn el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âtî'l-Aşr*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb, s. 8.

³⁰ Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002, c.1, s. 24.

onun ilmî mirasının sonraki nesillere nasıl aktarıldığını ortaya koymaktadır.³¹

İbn Kesîr'in öğrencileri, bu dört isimden ibaret değildir. Onun ilim halkasında yetişen âlimler arasında: muhaddisler, tarihçiler, fakihler, kıraat âlimleri bulunmakta ve bu çeşitlilik İbn Kesîr'in ilim disiplinleri arasındaki bütüncül yaklaşımını yansıtmaktadır. Nitekim Birzâlî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Receb el-Hanbelî gibi daha sonra gelen âlimlerin de İbn Kesîr'in tarih ve hadis literatürü üzerindeki etkisini sıkça vurguladıkları bilinmektedir³². Bu açıdan bakıldığında İbn Kesîr, sadece kendi dönemini değil, sonraki nesilleri de etkilemeyi başarmış güçlü bir ilim üstadı olarak temayüz etmiştir.

2.1.2. İbn Kesîr'in İlmî Şahsiyeti

Memlûk sultanları, hâkimiyetleri altındaki bölgelerde ilmî faaliyetleri desteklemiş, ilim adamlarıyla yakın ve güçlü ilişkiler kurarak bilimsel ortamın gelişmesine zemin hazırlamışlardır. İbn Haldûn (ö. 808/1406), *el-İber* adlı eserinde ilmin özellikle medenî şehirlerde geliştiğini vurgulayarak, “Bugün Mısır’dan daha üstün bir belde tanımıyorum. Mısır, kâinatın beşiği,

³¹ Bağış, M. “Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi”, *Mesned*, 11(2), 2020, s. 559.

³² İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, Kahire, 1967, c.1, s. 322.

İslâm'ın yurdu, ilim ve sanatın kaynağıdır" ifadelerini kullanmaktadır.³³ Bu sözlerin dile getirildiği Mısır, 1250-1517 yılları arasında Memlûk yönetimi altında bulunmuştur. Mısır'ın yanı sıra Memlûk hâkimiyetindeki diğer coğrafyalara bakıldığında, İslâmî ilimlerin gelişimi bakımından bu dönemin tarihî süreç içerisinde en parlak evrelerden biri olduğu görülmektedir. Moğol istilaları ve Haçlı seferlerinin meydana geldiği bu süreçte, özellikle Mısır ve Suriye gibi bölgelere pek çok ilim adamının göç etmesi, ilmî hareketliliği daha da artırmıştır.

Memlûk sultanları, kendilerinden önce bölgede hüküm süren Eyyûbî yöneticilerini örnek alarak ilmî hayatı desteklemekle yetinmemiş, aynı zamanda çok sayıda medrese inşa etmişlerdir. Makrîzî, Memlûkler döneminde Kahire'de yetmiş dört medresenin bulunduğunu³⁴, Nuaymî ise Dımaşk'ta yüz elli yedi medrese olduğunu kaydetmektedir.³⁵ Kahire'ye dair gözlemlerini aktaran İbn Battûta da Mısır'daki

³³ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn Hadramî İbn Haldûn, Mukaddime, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları,1988), 2/116.

³⁴ Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el- Makrîzî, el-Mevâ'iz ve'l-İtibâr, thk. Fuad Seyyid (Londra), 4/200-264.

³⁵ Ebü'l-Mefâhîr Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, ed- Dârisü fî tarihi'l-medaris (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/106, 7/500.

medreselerin çokluğunu vurgulamak için “Sayılarını kimse bilmez!”³⁶ ifadesini kullanmıştır. Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-medâris* adlı eserinde, Dımaşk'ta dört yüzyıllık süreç boyunca faaliyet gösteren medrese ve ilmi kurumlara dair geniş bilgiler vererek, döneminde eğitim yapılan yaklaşık beş yüz elli mescidin adını ve külliyelerini kayıt altına almıştır.³⁷

Memlûkler döneminin İslâmî ilimlerde zirve kabul edilmesinin en önemli sebeplerinden biri, günümüzde temel başvuru kaynağı kabul edilen birçok âlimin bu dönemde yaşamış olmasıdır. el-Makdisî (ö. 665/1267), İbn Hallikân (ö. 681/1282), İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327), Nüveyrî (ö. 733/1333), İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334), Şemsüddîn el-Cezerî (ö. 739/1338), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Takıyyuddîn el-Makrizî (ö. 845/1442), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) bu dönemin önde gelen isimleri arasında yer almaktadır. Bu âlimler yeni eserler kaleme almakla kalmamış, kendilerinden önceki

³⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî (İbn Battuta), Seyahatnamesi, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/48.

³⁷ Nuaymî, *ed-Dârisü fî tarihi'l-medaris*, 2/303-370.

ilmî mirası şerh etmiş, yorumlamış ve zenginleştirerek sonraki nesillere aktarmışlardır.³⁸

İbn Kesîr başta olmak üzere dönemin pek çok âlimi, İslâm dünyasına ve İslâmî ilimlere katkılarını büyük ölçüde medreseler aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Memlûk dönemi medreseleri; bürokrat, hukukçu ve ilim adamı yetiştiren, dönemin şartlarına göre gelişmiş yükseköğretim kurumları niteliği taşımaktaydı. Bu süreçte özellikle Dımaşk, siyasi ve idarî bir merkez olmasının yanı sıra, zaman zaman imparatorluk başkenti olarak da öne çıkmış; farklı bölgelerden şairleri, kâtipleri, âlimleri ve din adamlarını kendisine çekmiştir.

Memlûkler döneminde medreselerin giderleri ve öğrencilerin iâşesi büyük ölçüde vakıflar aracılığıyla karşılanmıştır.³⁹ Öğrencilere barınma ve geçim imkânlarının sağlanması, İslâmî ilimlerin gelişimi açısından olduğu kadar sosyal yapının güçlenmesi bakımından da büyük önem taşımaktadır. İbn Battûta, Dımaşk'taki vakıfların çokluğunu vurgulayarak, hac yolcularına yardım eden, fakir ailelerin kızlarına çeyiz

³⁸ Ferhat Gökçe, "Türkiye'de Memlukler Dönemi Hadis Çalışmaları", Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi (2013), 43.

³⁹ İsmail Yiğit, Memlukler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış (Ankara, 2002), 5/751.

sağlayan, yol ve kaldırımların bakımını üstlenen çok sayıda vakfın bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁰

El-Bidâye, Memlûkler döneminde medreselerin kuruluş biçimleri, müderrislerin tayin usulleri, görev yapan hocaların kimlikleri ve meşgul oldukları ilim dallarına dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. İbn Kesîr, 767/1365 yılında Emevî Camii'nde ders vermeye başladığını aktarırken, dersin icra edildiği mekânın vakıf gelirleriyle onarıldığını; talebelere, müidlere, kâtiplere ve müderrise bağlanan maaşları ayrıntılı biçimde nakletmektedir.⁴¹

Yine İbn Kesîr, 761/1360 yılına dair aktardığı bir olayda, Muallim Sencer'in yaptırmakta olduğu medrese inşaatına el konulduğunu ve yapının öksüz mektebine dönüştürüldüğünü; ayrıca vakıf gelirlerinden büyük medreselere pay ayrılmasının kararlaştırıldığını ifade etmektedir.⁴² Bu bilgiler, Memlûk döneminde eğitim kurumlarının devlet denetimi ve vakıf sistemiyle nasıl işlediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Medreselerde fıkıh başta olmak üzere tefsir, hadis ve tarih gibi İslâmî ilimler okutulmuş; Şâfiî, Hanefî, Mâlikî

⁴⁰ İbn Battuta, *Seyahatnamesi*, Trc. Çeviren A. Sait Aykut, 1/151.

⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/476.

⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/406-408.

ve Hanbelî mezheplerine ait müstakil eğitim yapıları oluşturulmuştur. Ayrıca Dârü'l-Hadîs adıyla ihtisas medreseleri de kurulmuştur. İbn Kesîr'in Eşrefiyye Medresesi'nde başmüderrislik yapmış olması, bu ihtisas kurumlarının ilmî hayattaki ağırlığını göstermektedir. *El-Bidâye'*de Zahirîye Medresesi'ne yapılan müderris atamaları anlatılırken, mezhep ve branş esaslı görevlendirmelerin yapıldığı açıkça görülmektedir.⁴³ Medreselerde verilen derslere yalnız öğrenciler değil; kadılar ve şehir eşrafı da katılmıştır. *El-Bidâye'*de medreselerin, hocalarıyla anıldığı ve şehir tariflerinde medreselerin referans noktası olarak kullanıldığı aktarılmaktadır.⁴⁴ Ayrıca bazı vakıf kurucularının ve medrese hocalarının medreselere defnedildiği de nakledilmektedir.⁴⁵

İbn Kesîr, dönem âlimlerini tanıtırken sıklıkla “geniş ilme sahip”, “bilgisi kuşatıcı”, “faydalı ilimlerle meşgul”, “çok sayıda ilimde derinleşmiş” gibi ifadeler kullanmaktadır.⁴⁶ Bu nitelemeler, dönemin Şam ulemâsının çok yönlü ilmî donanımına sahip olduğunu ve

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/422.

⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/169-170.

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/25.

⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/204-206.

farklı alanlarda uzmanlaştığını göstermektedir. Şam'daki ilmî hayatta, talebelerin belirlenmiş bir müfredat programına bağlı kalmaksızın, faydalı gördükleri hocaları ve ilim meclislerini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Eğitimin gönüllülük esasına dayandığı bu yapıda, öğrencilere “kendileri için faydalı olanı seçmeleri” tavsiye edilmiştir.⁴⁷

İbn Kesîr'in *el-Bidâye'*de hocalarına ve çağdaş âlimlere dair verdiği biyografik bilgiler, Dımaşk ve Kahire merkezli ilmî çevrelerin, önceki ilim mirasını koruma, düzenleme, yorumlama ve telif eserlerle gelecek nesillere aktarma çabasını ortaya koymaktadır.⁴⁸ Eğitim kurumlarının yaygınlığı ve eser çeşitliliği dikkate alındığında, Memlûkler döneminde İslâmî ilimlerin en yüksek seviyesine ulaştığı görülmektedir.

Dârü'l-Hadîsü's-Sükkeriyye'nin inşasının tamamlanması ve hadis şeyhliğine Zehebî'nin atanması, ayrıca çok sayıda muhaddisin görevlendirilmesi ve maaşlarının belirlenmesi, dönemin hadis eğitimine verilen

⁴⁷ Chamberlain, Michael. Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350

(Cambridge University Press, 1994), 87.

⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/287-288; 14/246; 14/184; 14/94; 14/79-80; 13/122-124; 12/486; 12/288; 14/540-541.

önemi açıkça göstermektedir.⁴⁹ İbn Kesîr'in ayrıntılı biçimde aktardığı bu bilgiler, medreselerin fiziki yapısından vakıf gelirlerine, görevli kadrosundan eğitim sistemine kadar kurumsal bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Modern araştırmalarda Makdisî, medreseleri kurumsallaşmış yükseköğretimin temel yapısı olarak değerlendirirken⁵⁰; Chamberlain, Memlûk şehirlerindeki medreselerin yöneticilerin gözetimi altında kurulan ve bürokrat ile hukukçular yetiştirmeyi hedefleyen özel kurumlar olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Aynı şekilde Chamberlain, 1190-1350 yılları arasının kaynak bakımından zenginliğiyle İbn Kesîr'in yaşadığı dönemi de kapsadığını vurgulamaktadır.⁵² Lapidus'un aktardığı analizlerde ise, Memlûkler döneminde bürokratik devlet kurumlarının sınırlı olması sebebiyle ulemânın idarî ve adlî işlerde arabuluculuk rolü üstlenerek toplumsal sürekliliği sağladığı belirtilmektedir.⁵³

⁴⁹ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 14/293-294

⁵⁰ Makdisi, George. The Rise of Colleges (CreateSpace Independent Publishing Platform:2013), 281.

⁵¹ Chamberlain, Knowledge and social practice in medieval Damascus, 70.

⁵² Chamberlain, Knowledge and social practice in medieval Damascus, 70.

⁵³ Chamberlain, Michael. Knowledge and social practice in medieval Damascus, 90.

2.1.3. İbn Kesîr'in Eserleri

İbn Kesîr, İslâm ilim tarihinde çok yönlü üretimiyle öne çıkan isimlerdendir. Tarih, tabakât, tefsir, hadis ve fıkıh gibi temel alanlarda kaleme aldığı eserler, sonraki dönemlerde başvuru kaynağı hâline gelmiştir. Eserleri genel hatlarıyla; tarih ve biyografi literatürü içinde *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *el-Fușûl fî Sîreti'r-Resûl*, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve bazı şahsiyetlere dair siyer-biyografi metinleri, ayrıca Şâfiî fukahâsına dair tabakât ve ricâl çalışmalarından oluşur.⁵⁴ Tefsir sahasında en çok bilinen eseri *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm* olup, buna ek olarak Kur'ân'ın faziletlerine dair ayrı bir çalışma da bulunmaktadır. Hadis alanında ise *Câmî'u'l-Mesânîd* gibi derleyici eserler yanında, hadis usûlüne dair muhtasar çalışmalar ve tahrir mahiyetindeki metinler; fıkıh alanında ise *Tenbîh* ekseninde deliller ve ahkâmı konu edinen eserler zikredilmektedir.⁵⁵

İbn Kesîr'in fikhî birikimini toplu biçimde yansıtmayı hedeflediği çalışmalardan biri *el-Ahkâmü'l-Kebîr*'dir. Müellif, *el-Bidâye*'de bu eserinden “el-Ahkâm” veya “el-Ahkâmü'l-Kebîr” şeklinde söz ederek, çeşitli

⁵⁴ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 4, ss. 492-518.

⁵⁵ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 4, ss. 532-534.

olayları aktarırken doğrudan bu kitabına atıf yapmaktadır.⁵⁶ Ayrıca *el-Bidâye'* de ayrıntıya girmediği bazı fikhî meselelerin tafsilatını burada açıklayacağını belirtmesi, eserin kapsamlı bir fıkıh derlemesi/ansiklopedisi olarak tasarlandığını düşündürmektedir.

İbn Kesîr'in en hacimli ve en tanınan çalışması tarih alanındaki *el-Bidâye ve'n-Nihâye'* dir. Bu eser, kronolojik anlatımı esas alarak olayları yıllara göre tasnif eder; anlatımın önemli bir bölümünü de şahıs biyografileri oluşturur. Müellif, insanın yaratılışından başlayıp 767/1366 yılına kadar uzanan geniş bir zaman aralığını ele almış; böylece eser, İslâm tarihinin temel kaynaklarından biri hâline gelmiştir. Bunun yanında İbn Kesîr'in kendi hayatına, ailesine, yaşadığı döneme ve özellikle Şam tarihine dair aktardığı ayrıntılar da eserin değerini artırmaktadır.⁵⁷

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye'* nin muhtevasını bizzat kendisi de özetleyerek; yaratılış bahislerinden peygamber kıssalarına, Hz. Peygamber'in sîretinden kendi

⁵⁶ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 4, ss. 492-518.

⁵⁷ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 4, ss. 490-510.

zamanına kadar meydana gelen hadiseler ile fitneler, savaşlar, kıyamet alâmetleri ve âhirete ilişkin konulara kadar geniş bir çerçeve çizeceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Eserin dikkat çekici yönlerinden biri, Hz. Peygamber'in hayatına ayrılan hacmin büyüklüğüdür. Nitekim müellif, eserin yaklaşık dörtte birinde sîret bahislerine yer vermiş; delâil bölümünü ise oldukça geniş tutmuştur.⁵⁹ Kâtib Çelebi de *Keşfü'z-Zünûn*'da *el-Bidâye*'nin cilt yapısı ve genel yöntemi hakkında bilgi vererek, eser yazılırken Kur'ân ve sünnetin esas alındığını, yıllara göre tasnif edildiğini ve İsrailiyyâtla ilgili bazı rivayetleri de içerdiğini belirtmektedir.⁶⁰

Hadis birikimini farklı kaynakları bir araya getirerek sunmayı amaçladığı eserlerinden biri *Câmi'u'l-Mesânîd*'dir. Bu çalışmada müellif, Kütüb-i Sitt'e'ye ilaveten Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ, Bezzâr ve İbn Şeybe gibi muhaddislerin eserlerini de dâhil ederek hadisleri toplamış; rivayetleri, hadis nakleden sahâbîlerin isimlerini esas alıp alfabetik bir düzende tasnif etmiştir. Ayrıca ilgili

⁵⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 1, ss. 1-5.

⁵⁹ Yalçın, M., "Memlükler Döneminde Muhtasar Siyer Yazıcılığı: İbn Kesîr'in *el-Fusûl fi Sîreti'r-Resûl Örneği*", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, ss. 113-144.

⁶⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmii'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Gustavus Fluegel, Beyrut 1835, C. 2, s. 24.

râviler hakkında biyografik bilgiler de vermiştir.⁶¹ Eserin adlandırılması konusunda farklı rivayetler bulunsa da *el-Bidâye*'de bu kitap için “*el-Hedyü ve's-Sünen fî Ehâdîsi'l-Mesânîd ve's-Sünen*” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.⁶²

Kur'ân'a ilişkin çalışmaları içinde öne çıkan metinlerden biri de *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*'dır. “Fezâ'il” literatürü genel olarak Kur'ân'ın faziletlerini, sûre ve âyetlerin okunmasına/ezberlenmesine yahut Kur'ân'la amel etmeye dair sevap vurgusunu konu edinen eserleri ifade eder. İbn Kesîr'in bu çalışması, tefsirinden ayrı olarak kaleme alınmış; daha sonra tefsiriyle bir araya getirilmiştir. Bu eser tarihçilerce her zaman müstakil bir kitap olarak değerlendirilmemekle birlikte, Brockelmann'ın onu müstakil kabul ettiği; Cerrahoğlu'nun ise *Tefsîr Tarihi*'nde farklı bir adlandırmayla andığı görülmektedir.⁴¹ Eserin Türkçeye çevrilerek yayımlanması da ayrıca dikkat çekicidir.⁶³ İbn Kesîr, bu kitabını rivayet sınırları içinde tutmuş; sûre ve âyetlerin faziletine dair nakilleri derleyerek, yöntem

⁶¹ Özaydın, A., “İbn Kesîr”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1999, C. 20, ss. 132-134.

⁶² Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 1, ss. 25-26.

⁶³ Mehmet Sofuoğlu, *Kur'ân'ın Faziletleri (Fezâ'ilü'l-Kur'ân Tercümesi)*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990.

bakımından Buhârî'nin yaklaşımına yakın bir çerçeve izlemiştir.⁶⁴

Hız. Peygamber'in hayatına dair müstakil telifleri arasında *el-Fuşûl fî Sîreti'r-Resûl* ayrı bir yer tutar. Eser iki kısımdan oluşmakta; ilk bölümde Hız. Peygamber'in nesebi, hayatı, şahsiyeti ve gazveleri ele alınmakta; ikinci bölümde ise günlük yaşayışı, şemâili ve peygamberlik-yöneticilik vasıflarına dair hususlar işlenmektedir. Müellif, giriş kısmında takip edeceği yöntemi açıklamış; ancak eseri Hız. Peygamber dönemiyle sınırlı tutarak sonraki döneme yer vermemiştir.⁶⁵ Bu metinde de kronolojik anlatımı tercih etmiş; şemâil, hasâis ve delâil konularına (kısaca) temas etmiştir.⁶⁶ Hasâis bahsinde fıkıh kitaplarının bâb düzenini esas alması ve İmam Şâfiî'nin bu alandaki öncülüğüne işaret etmesi, eserin fıkıh-tefsir-hadis birikimiyle irtibatlı bir tarzda kaleme alındığını göstermektedir.⁶⁷ Yalçın'ın değerlendirmesine göre müellif, *el-Fuşûl*'de hasâis konusuna yer verirken *el-*

⁶⁴ Saliha Türçan, "Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımı: İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı", *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi*, 4/1, 2021, s. 66.

⁶⁵ Yalçın, M., "Memlükler Döneminde Muhtasar Siyer Yazıcılığı", ss. 113-144.

⁶⁶ Yalçın, M., aynı eser, ss. 113-144.

⁶⁷ Güllü Yıldız, "Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 10/1, 2020, ss. 333-363.

*Bidâye'*de bu bahsi ayrıca işlememiş; delâil kısmını ise *el-Bidâye'*ye kıyasla daha kısa tutmuştur.⁶⁸

İbn Kesîr'in dikkat çeken metinlerinden bir diğeri *el-İctihâd fî Talebi'l-Cihâd'* dır. Bu eserde, hicrî III. yüzyılda Müslümanlarla Hristiyanlar arasında geçen bazı hadiseler ile Frenklerin İskenderiye'ye yönelik saldırıları ve Müslümanların müdafaası ele alınmaktadır. Kâtib Çelebi, bu kitabın Memlûklerin Dımaşk nâibi Emîr Mencek'in talebi üzerine Müslümanları Frenklere karşı cihada teşvik amacıyla yazıldığını nakletmektedir.⁴⁸ Eserin Beyrut'ta basıldığı, ayrıca Köprülü Kütüphanesi'nde yazma bir nüshasının bulunduğu da belirtilmektedir.⁶⁹

Hadis usûlû sahasında İbn Kesîr'in *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* (el-Bâ'isü'l-Hasîs) adlı eseri öne çıkar. Bu çalışma, İbnü's-Salâh'ın hadis usûlüne dair eserini tertibini bozmadan özetlerken, dağınık konuları bir araya getirmesi ve eksik görülen bazı yerleri tamamlayıcı ilaveler yapması bakımından önem taşır. Ayrıca müellifin

⁶⁸ Yalçın, M., "Memlûkler Döneminde Muhtasar Siyer Yazıcılığı", ss. 113-144.

⁶⁹ Hüseyin Küçükcalay, *İbn Kesîr'in Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Tefsirdeki Metodu*, Damla Matbaacılık, Konya 2010, s. 89.

ihtilaflı meselelerde kişisel tercihlerini yer yer açıkladığı görülmektedir.⁷⁰

Mevlid geleneği bağlamında ise İbn Kesîr'in *Mevlid-i Rasûlüllâh* adlı bir metin kaleme aldığı ifade edilmektedir. Özellikle Memlûkler döneminde sahih kaynaklara dayalı, ilmî mevlid yazımının öne çıkması; uydurma anlatıların yaygınlaşmasına karşı bir tür “kaynağa dönüş” ihtiyacını yansıtmaktadır. Bu eserin tek yazma nüshasındaki kayda göre, İbn Kesîr bu metni Dimaşk Muzafferî Camii müezzinlerinden İmâdüddîn Ebû Bekr b. Şeyh Bedrüddîn Hasen'in isteği üzerine kaleme almıştır. Mevlid metni 1961'de Beyrut'ta Selâhuddîn el-Müneccid tarafından tahkik edilmiştir. Mevlidin ilk sayfasında, İbn Kesîr'in adından hemen sonra onun İbn Teymiyye'nin talebesi olduğuna dair kaydın düşülmüş olması da metnin “dinen mahzur” tartışmaları bağlamındaki işlevine işaret eden bir unsur olarak yorumlanmaktadır.⁷¹

İbn Kesîr'i müfessir olarak İslâm dünyasında en çok tanıtan eser ise *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*'dir. Rivayet

⁷⁰ Abdülkerim Özeydin, “İbn Kesîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c. 20, ss. 132-134.

⁷¹ Yıldız, Güllü. “Memlûkler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (March2020), 333-363.

tefsirleri içinde, Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ından sonra en meşhur tefsirlerden biri kabul edildiği belirtilmektedir.⁷² Eser, tefsir usûlüne dair bir mukaddime ile başlar; müellif burada tefsirin mahiyeti ve yöntemi hakkında bilgi vererek en uygun tefsir yoluna dair değerlendirmelerde bulunur.⁷³ İbn Kesîr, rivayet tefsirini yöntem ve sıhhat bakımından daha güvenilir görmüş; bu nedenle Kur'ân tefsirinde rivayet merkezli yaklaşımı "en güzel yol" olarak benimsemiştir. Tefsirde anlamı kapalı olan âyetleri açıklarken Kur'ân'ın başka âyetlerinden yararlanması, ayrıca fıkî meselelerde mezhebî görüşleri desteklemek üzere âyetlere müracaat etmesi bu yöntemin pratik yansımasıdır.⁷⁴ Bununla birlikte ilgili hadisleri sened ve sıhhat değerlendirmeleriyle birlikte sıralaması; sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn rivayetlerine yer vermesi tefsirin rivayet karakterini pekiştiren unsurlardır. Eserin dikkat çeken yönlerinden biri de İsrailiyyât konusundaki hassasiyettir: İbn Kesîr, bu tür rivayetleri çoğu zaman tefsire almamakta; aldığı yerlerde ise kaynaklarını

⁷² İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 1988, c. 2, s. 230.

⁷³ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy, Karınca Yayınları, İstanbul 2010, c. 1, s. 12.

⁷⁴ Harun Savut, *Tefsîr İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı: İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 14.

göstererek tenkit etmektedir. Süyûtî de hadis hâfızlarının biyografilerini ele aldığı eserinde İbn Kesîr'in tefsirine dair, benzeri telif edilmemiş bir çalışma olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵

İbn Kesîr'in burada ayrıntılarıyla değinilmeyen başka eserlerine dair de çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. Müellif, Hz. Ebû Bekir'in biyografisi ve ilgili rivayetler hakkında bir ciltlik bir derleme yaptığını belirtmektedir.⁷⁶ Hz. Ömer'e dair rivayetleri ve sözleri bir araya getirdiği çalışmasına ise *el-Bidâye*'de "Sîretü Ömer" in son kısmında bu konuları ayrıntılı anlattığını söyleyerek işaret etmektedir.⁷⁷ Ayrıca Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbîh*'ini şerhettiği ve ezberleyip hocasına arz ettiği bilgisi de İbn Hacer'in biyografik kaydında yer almaktadır.⁷⁸ Yine *el-Bidâye*'de, Ebû Hüreyre bahsi vesilesiyle *el-Fiten ve'l-Melâhim* adlı bir kitap yazdığını belirtmesi; bu eserde mesih, deccâl, kıyamet alâmetleri ve âhirete dair rivayetleri ele aldığını göstermektedir.⁷⁸ Süyûtî'nin

⁷⁵ Celâleddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 361.

⁷⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 7, ss. 34-36.

⁷⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 7, ss. 220-229.

⁷⁸ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 8, ss. 179-197.

kayıtlarına göre İbn Hâcib'in hadislerini tahric ettiği bir eserinin bulunduğu da ifade edilmektedir.⁷⁹

Kaynaklarda İbn Kesîr'e nispet edilen eser sayısının oldukça yüksek olduğu; ancak bunların önemli bir kısmının günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁰ Buhârî'nin *Sahîh*'ine şerh yazdığı bilinmekle birlikte bu şerhin tamamlanmadığı belirtilmektedir.⁸¹ Ayrıca İbn Teymiyye'nin vefatını anlatan bölümde, onun şahsiyeti ve ilmî yönüne dair veciz bir biyografi kaleme alacağını söylemesi; fakat böyle bir eserin günümüze ulaştığına dair kayıt bulunmaması, kayıp telif ihtimalini güçlendirmektedir.⁸² Nitekim müellif, Dımaşk'ı etkileyen taun hadisesini anlatırken köpeklerin öldürülmesi kararına ilişkin rivayetleri içeren bir cüz derlediğini de ifade etmekte; ancak bu metnin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Benzer şekilde, Osman b. Hattâb'ı anlatırken *Tekmîl* adlı bir kitabının bulunduğunu zikretmesi; bu kitabın Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'i ile Zehebî'nin *Mîzânü'l-İ'tidâl*'ine dayalı bir ihtisar niteliği

⁷⁹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, s. 361.

⁸⁰ Polat, Mehmet, *Tarihçi Olarak İbn Kesîr*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 38.

⁸¹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 1, ss. 15-16.

⁸² Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 14, ss. 226-233.

taşıdığına işaret eden değerlendirmelerle birlikte anılmaktadır.⁸³

2.2. Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Hayatı

Muhammed Ali es-Sâbûnî, hicrî 1348 (milâdî 1930) yılında Suriye'nin Halep şehrinde dünyaya gelmiştir. Asıl adı Muhammed Ali b. Cemîl olup, "es-Sâbûnî" lakabı, babasının sabun ticaretiyle meşgul olmasından dolayı aileye nispetle verilmiştir. İlme ve dine bağlı bir aile ortamında yetişen es-Sâbûnî, küçük yaşlardan itibaren dinî ilimlerle iç içe bir hayat sürmüştür. Babası Muhammed Şeyh Cemîl, Halep'in tanınmış âlimlerinden olup özellikle şer'î ilimler ve Arap dili alanında temayüz etmiş; aynı zamanda Kur'an hâfızı olarak Emevî Camii'nde imamlık yapmıştır. Annesi ise çevresinde takvâsı ve ibadete düşkünlüğüyle tanınan bir hanımefendi olarak bilinmektedir. Bu ilmî ve manevî atmosfer, es-Sâbûnî'nin ilim yolculuğunun erken yaşlarda şekillenmesinde etkili olmuştur.⁸⁴

⁸³ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, C. 14, ss 220-230.

⁸⁴ Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin hayatına dair bilgiler, *Safvetü't-Tefâsîr*'in müellif biyografisi bölümü ile Musa Hop, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Revâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000; ayrıca es-Sâbûnî'nin oğlunun Musa Hop'a ilettiği biyografik bilgiler esas alınarak derlenmiştir.

Es-Sâbûnî, dinî ilimlere dair ilk bilgilerini babasından almış; tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarda erken yaşlardan itibaren ders halkalarına katılmıştır. Henüz genç yaşlarında ilmî bir olgunluk sergileyen es-Sâbûnî, on altı yaşında zaman zaman babasının yerine cuma hutbelerini irad etmiş, on yedi yaşında ise evlenmiştir. Bu durum, onun genç yaşta hem ilmî hem de toplumsal sorumluluklar üstlendiğini göstermektedir.⁸⁵

İlk ve orta öğrenimini Halep'te tamamlayan es-Sâbûnî, eğitimine Halep'te bulunan el-Hüsreviyye Şer'î Lisesi'nde devam etmiştir. Bu okul, dinî ilimler ile modern fen ilimlerini bir arada veren bir eğitim anlayışına sahipti. Es-Sâbûnî burada tefsir, hadis, fıkıh, usûl ve ferâiz gibi şer'î ilimlerin yanı sıra fizik, kimya, matematik, geometri, tarih, coğrafya ve İngilizce gibi dersler de almıştır. Bu çok yönlü eğitim süreci, onun ilerleyen yıllarda hem klasik hem de çağdaş ilimlere vâkıf bir müfessir olarak yetişmesine zemin hazırlamıştır.⁸⁶

⁸⁵ Ahmet Turan Özdemir, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsirciliği*, ed. Süleyman Cesur, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023, s. 25-28. (Eser, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Hasan Keskin danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş hâlidir.)

⁸⁶ Musa Hop, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Revâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, 2000.

Eğitim hayatı boyunca ilmî başarılarıyla dikkat çeken es-Sâbûnî, el-Hüsreviyye Lisesi'ni Halep birincisi ve Suriye ikincisi olarak tamamlamıştır. Zekâsı ve çalışkanlığı sebebiyle çevresinde tıp veya mühendislik gibi alanlara yönelmesi beklenmiş; ancak o, tüm beklentilere rağmen dinî ilimlerde ilerlemeyi tercih etmiştir. Bu tercihi sebebiyle zaman zaman çevresinden baskı görmüş olsa da babasının desteğiyle bu süreci aşarak ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür.⁸⁷

Bu doğrultuda, Suriye Millî Eğitim Bakanlığı tarafından sağlanan bursla Mısır'a giderek Ezher Üniversitesi'nde yükseköğrenimine başlamıştır. 1952 yılında Ezher'den mezun olan es-Sâbûnî, lisansüstü eğitimine aynı üniversitede devam etmiş; yüksek lisans ve doktora çalışmalarını burada tamamlamıştır. 1954 yılında ilmî yeterliliğini tescil eden "üstatlık" unvanını elde ederek akademik kariyerine güçlü bir adım atmıştır.⁸⁸

⁸⁷ Ahmet Turan Özdemir, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsirciliği*, ed. Süleyman Cesur, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023, s. 22-28. (Eser, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Hasan Keskin danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş hâlidir.)

⁸⁸ Mehmet Emin Acar, *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Kabesun min Nûri'l-Kur'ân Tefsirinde Ehl-i Kitab'a Eleştiriler*, Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, 2020.

Es-Sâbûnî'nin ilmî kişiliğinin şekillenmesinde, Halep ve Ezher çevresinde istifade ettiği hocaların önemli bir payı bulunmaktadır. Şeyh Muhammed Necîb Serrâç, Şeyh Ahmed Şemmâ', Şeyh Muhammed Saîd İdlîbî, Şeyh Râgîb et-Tabbâh ve Şeyhu'l-Kurrâ Muhammed Necîb Hayyâta, kendisinden ders aldığı hocalar arasında yer almaktadır. Bu ilmî çevre, es-Sâbûnî'nin hem rivayet geleneğine hem de usûl bilincine sahip bir âlim olarak yetişmesini sağlamıştır.⁸⁹

2.2.1. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

Muhammed Ali es-Sâbûnî (ö. 2021), hem geleneksel medrese eğitimi almış hem de modern ilahiyat fakültelerinde eğitim vermiş olan, çağdaş dönemin en üretken müfessirlerinden biridir. İlim yolculuğu, henüz çocukluk yıllarında ailesinden aldığı disiplinli eğitimle başlamış; özellikle babasının yönlendirmesi, kişiliğinin ve ilmî altyapısının oluşmasında temel rol oynamıştır⁹⁰.

İlk eğitimini büyük bir ilim adamı ve Şam ulemasından sayılan babası Şeyh Cemîl es-Sâbûnî'nin yanında aldı. Babası ona Arap dili, nahiv, sarf, fıkıh,

⁸⁹ Musa Hop, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Revâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, 2000.

⁹⁰ Çetin, Hidayet. *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Hadîşçiliği ve Şerh Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2023, s. 123-124.

kelâm ve kıraat gibi temel ilimlerde ciddi bir altyapı kazandırmıştır. Bu ailevi ilmi miras, es-Sâbûnî'nin erken yaşta hıfza yönelmesini ve klasik eserlerle tanışmasını sağlamıştır⁹¹.

Eğitim hayatı boyunca pek çok değerli âlimden istifade eden es-Sâbûnî, bu hocalardan aldığı farklı ilimlerle hem geleneksel kaynaklara bağlı hem de çağın ihtiyaçlarına duyarlı bir müfessir kimliği kazanmıştır. İşte bu değerli hocaların başlıcaları ve üzerindeki etkileri şu şekildedir:

- Şeyh Muhammed Necîb Serrâc – Tefsir ve Hadis Hocası

Şeyh Necîb Serrâc, Şam ulemasının önde gelen isimlerinden biridir ve özellikle hadis ve tefsir alanında derin bilgi sahibi bir âlimdir. Es-Sâbûnî, onun yanında hadis usûlü, sahih hadis kaynakları ve rivayet metodolojisi konularında ileri düzey dersler almış, bu süreçte muhaddislik yönü gelişmiştir⁹².

Tefsir ilmine olan ilgisinin temelini de Serrâc'ın dersleriyle atmıştır. Klasik tefsir metinlerine olan

⁹¹ Demir, İbrahim. *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000, s. 44-46.

⁹² Acar, M. Emin. *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin "Kabesun min Nûri'l-Kur'ân" Tefsirinde Ehl-i Kitab'a Eleştiriler*, Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, 2020, s. 56-58.

yatkınlığı, ayetler arası anlam bağıını çözümleme gücü ve Kur'an'da geçen kıssaları yorumlama yeteneği, bu hocasının ilmî mirasının bir yansımasıdır⁹³.

- Şeyh Ahmed eş-Şemmâ – Fıkıh Hocası

Şeyh Ahmed eş-Şemmâ, dönemin tanınmış fıkıh âlimlerinden biridir. Es-Sâbûnî, özellikle Şâfiî fıkı ve mezhepler tarihi konusunda ondan uzun yıllar ders almıştır. Bu hocası sayesinde fıkıh usûlüne hâkim olmuş, özellikle “fetva vermede metodik düşünce”yi öğrenmiştir⁹⁴. es-Sâbûnî'nin özellikle Mûlahhas Fıkıhî gibi eserlerinde görülen sistematik açıklamalar, onun bu alandaki eğitim temellerinin sağlamlığına işaret eder. Fıkıhta yorum yaparken kullandığı ihtiyatlı ve dengeli üslup da eş-Şemmâ'nın ilmî tesiriyle şekillenmiştir⁹⁵.

- Şeyh Muhammed Saîd el-İdlîbî (ö. 1951) – Üstadı

es-Sâbûnî'nin ilim hayatında en fazla etkilendiği ve en çok istifade ettiği isimlerin başında gelen el-İdlîbî, fıkıh, hadis ve kelâm alanında büyük bir otorite olarak kabul

⁹³ Bozkurt, Halil. “Çağdaş Tefsir Anlayışında Dirayet-Rivayet Dengesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 19, Sayı 2, 2019, s. 217-220.

⁹⁴ Alagöz, Sümeýra. *Çağdaş Tefsirlerde Yorumlama Biçimleri: Sâbûnî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2022, s. 88-91.

⁹⁵ Topal, H. Yusuf. *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin “Ravâiu'l-Beyân” İsimli Tefsirinin Kıraat Farklılıkları Açısından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2023, s. 77-79.

edilir. Onun ilmî birikimi ve ahlaki duruşu, es-Sâbûnî'nin hem ilim hem şahsiyet gelişiminde belirleyici olmuştur⁹⁶. Özellikle hadis ilminin incelikleri, metin tenkidi, isnad zincirleri gibi konularda el-İdlîbî'nin verdiği dersler, es-Sâbûnî'yi bir müfessir olarak ileri düzeye taşımıştır. Onunla geçirdiği ders yıllarını, “hayatımın en verimli dönemi” olarak tanımlayan es-Sâbûnî, bu hocasını her fırsatta saygıyla anmıştır⁹⁷.

- Şeyh Muhammed Râğib et-Tebbâh – Tarih Hocası

Et-Tebbâh, Arap-İslâm tarihine dair geniş birikimi ve ansiklopedik bilgisiyle tanınan bir tarihçidir. Es-Sâbûnî onun derslerinden siyer, hilafet tarihi, mezhepler tarihi ve İslam medeniyeti üzerine eğitim almıştır⁹⁸. Tarihî olayları hem rivayet hem de analitik bakışla ele alma becerisi kazanan es-Sâbûnî, bu yönüyle sadece bir müfessir değil, aynı zamanda tarihî olayları yorumlama yetisine sahip bir düşünür kimliği de kazanmıştır. Onun kıssalarda tarihî

⁹⁶ Ziriklî, Khayruddîn. *el-A lām: Kāmūs Tarājim li-Ašhar al-Rijāl wa-al-Nisā' min al-'Arab wa-al-Musta'ribîn wa-al-Mustashriqîn*, Dār al-'Ilm li'l-Malāyîn, Beyrut, 2002, c. 6, s. 33.

⁹⁷ Yolcu, Mehmet. *Muhammed Ali es-Sâbûnî: Eserler, Fikirler, Tenkitler*, İstanbul: Erguvan Yay., 2019, s. 35-53.

⁹⁸ Yaşar, Mustafa, “Ramazan el-Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi Tespitleri”, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 20, 2022, s. 58.

bağlamı açıklama kabiliyeti, hocası et-Tebbâh'tan aldığı eğitimin bir yansımasıdır⁹⁹.

- Şeyh Muhammed Necîb Hayyât - Kıraat ve Hıfz Hocası

es-Sâbûnî'nin hafızlık eğitimi, Kur'an kıraat ilminde uzman olan Şeyh Hayyât'ın gözetiminde tamamlanmıştır. Bu hoca, özellikle kıraat farklılıkları, tertil, tecvid gibi alanlarda derin bilgiye sahipti. Onun sayesinde es-Sâbûnî, sadece Kur'an'ı ezberlemekle kalmamış; aynı zamanda lafız-anlam uyumunu kavramış ve kıraat ilmiyle tefsiri ilişkilendirme becerisi edinmiştir¹⁰⁰. Bu, es-Sâbûnî'nin kıraat farklılıklarına dayanan tefsirsel yorumlarındaki sağlamlıkla da doğrulanmaktadır. Özellikle Ravâi'u'l-Beyân gibi eserlerinde bu hocasından edindiği kıraat bilgisinin izleri görülür. es-Sâbûnî'nin ilmî şahsiyeti, hocalarından aldığı bu çok yönlü eğitimin bir ürünüdür. Tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve tarih gibi İslâmî ilimlerin temel alanlarında

⁹⁹ Topal, Hasan Yılmaz, *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Ravâi'u'l-Beyân Tefsiri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Karaman 2023, s. 75.

¹⁰⁰ Kılınç, Hasan, *Es-Sâbûnî'nin et-Tibyân Eseri Üzerine İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Karaman 2021, s. 63.

derinleşmesine vesile olan bu hocalar, onun çağdaş dönemin önde gelen müfessirlerinden biri olmasına imkân tanımıştır. Hocalarının ilmî sadeliği, metot disiplini ve ahlaki tutumu, onun eserlerinde sıkça görülen dengeli, hikmetli ve halkı gözetten tarzının temelini oluşturmuştur.

Muhammed Ali es-Sâbûnî, ilmî kişiliğini eserlerinde değil; aynı zamanda yürüttüğü ders halkaları aracılığıyla da etkili biçimde yansıtan bir âlimdir. Suudi Arabistan'da özellikle Cidde'de bulunan Melik Abdülaziz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uzun yıllar öğretim üyeliği yapmış; burada tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında dersler vererek geniş bir öğrenci kitlesi yetiştirmiştir. Onun ders halkaları, bilgi aktarımının ötesinde, ilmî disiplin ve Kur'an'a karşı edep bilinci kazandırmayı hedefleyen bir anlayış çerçevesinde şekillenmiştir. Bu halkalarda yetişen öğrencilerden bazıları, daha sonra İslâm dünyasının farklı bölgelerinde önemli ilmî ve idarî görevler üstlenmişlerdir.¹⁰¹

Muhammed Ali es-Sâbûnî, uzun yıllar sürdürdüğü ilmî faaliyetleri boyunca sadece eserleriyle değil, yetiştirdiği talebeler aracılığıyla da tefsir ilmine kalıcı katkılarda bulunmuştur. Onun ders halkalarından yetişen

¹⁰¹ Ayâzî, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahrân 1414/1993, ss. 430-435.

öğrenciler, başta Kur'ân ilimleri olmak üzere çeşitli alanlarda ilmî ve idarî görevler üstlenmiş, hocanın tefsir anlayışını farklı coğrafyalara taşımıştır. Öğrencilerinin bazıları aşağıda verilmiştir¹⁰²

Salih b. Abdullah b. Humaid (İbn Hamîd), es-Sâbûnî'nin önde gelen talebelerinden biri olup ilerleyen yıllarda Mescid-i Haram imamlığı görevini üstlenmiş, ayrıca Suudi Arabistan Şûra Meclisi Başkanlığı gibi üst düzey idarî vazifelerde bulunmuştur. Dinî hitabeti, Kur'ân merkezli yaklaşımı ve ilmî otoritesiyle tanınan İbn Hamîd'in bu yöneliminde, es-Sâbûnî'den aldığı tefsir eğitiminin belirleyici olduğu ifade edilmektedir.¹⁰³

Ahmed Hamid, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde akademik görev üstlenmiş ve özellikle Kur'ân ilimleri alanında dersler vermiştir. Akademik çalışmalarında rivayet ve dirayet dengesini esas alan yaklaşımı, es-Sâbûnî'nin tefsir metodunun talebeleri üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁰⁴ Raşid Racih de

¹⁰² Ayâzî, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1414/1993, ss. 412-415.

¹⁰³ Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin ders halkaları ve talebeleri hakkında bk. Ayâzî, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1414/1993, ss. 412-414.

¹⁰⁴ Topal, Hasan Yılmaz, *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Ravâi 'u'l-Beyân Tefsiri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman 2023, s. 75.

Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde idarecilik görevlerinde bulunmuş, ilahiyat fakültelerinin akademik yapılanmasında aktif rol almıştır. Onun ilmî disiplini ve yöneticilik anlayışında, es-Sâbûnî'nin ilmî ahlâkının ve eğitim anlayışının izleri görülmektedir.¹⁰⁵ Mescid-i Haram imamlarından Üsâme Hayyât da es-Sâbûnî'nin talebeleri arasında yer almaktadır. Hayyât'ın vaazlarında ve derslerinde Kur'ân kıssalarına verdiği önem, dilsel hassasiyeti ve ibret merkezli anlatımı, hocasının tefsir yaklaşımıyla örtüşmektedir.¹⁰⁶ Müfessirin oğlu olan Ahmed Muhammed Ali es-Sâbûnî ise babasının ilmî mirasını sürdüren isimlerdendir. Babasının ders halkalarına düzenli olarak katılmış, onun eserlerinin neşri ve yaygınlaştırılması sürecinde aktif rol oynamıştır. Özellikle *Ravâi'u'l-Beyân* ve benzeri eserlerin basım ve tanıtım faaliyetlerinde öncü bir konum üstlenmiştir.¹⁰⁷

2.2.2. İlmî Şahsiyeti

Muhammed Ali es-Sâbûnî, ilmî şahsiyetini sadece kaleme aldığı eserler üzerinden değil; eğitim faaliyetleri

¹⁰⁵ Ayâzî, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1414/1993, ss. 413-415.

¹⁰⁶ Mescid-i Haram imamları ve ilmî gelenek hakkında bk. Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1988, ss. 215-217.

¹⁰⁷ Kılınç, Hasan, *Es-Sâbûnî'nin et-Tibyân Eseri Üzerine İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman 2021, s. 63.

ve üstlendiği resmî görevler aracılığıyla da şekillendirmiştir. Ezher-i Şerîf'te tamamladığı tahsil süreci sonrasında Suriye'ye dönen es-Sâbûnî, Halep'te liselerde İslâm kültürü alanında öğretmenlik ve idarî görevler üstlenmiş, bu süreçte ilmî birikimini pedagojik tecrübeyle birleştirmiştir (bk. Ziriklî, *el-A lâm*). Bu dönem, onun ilmî disiplininin kurumsal yapılar içinde olgunlaşmasını sağlamıştır.¹⁰⁸

1962 yılında Mekke-i Mükerrreme'ye davet edilen es-Sâbûnî, Kur'ân ilimleri, tefsir ve hadis alanlarında öğretim üyeliği yapmış; Hicaz bölgesindeki ilmî faaliyetleriyle geniş bir öğrenci kitlesine hitap etmiştir. Bu süreçte izlediği metodolojik yaklaşım, rivayet ve dirayeti dengeli biçimde bir araya getiren klasik tefsir geleneğiyle uyumlu bir çizgi sergilemiştir (bk. Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*). Onun ilmî etkisi, çağdaş tefsir çalışmalarında da hissedilmiştir.¹⁰⁹

Akademik faaliyetlerini daha sonra Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi bünyesinde sürdüren es-Sâbûnî, ilmî araştırma ve eser telifi konusundaki üretkenliğiyle öne çıkmıştır. Klasik eserlerin tahkiki ve ilmî metinlerin neşri

¹⁰⁸ Ziriklî, Hayreddin, *el-A lâm*, 8 Cilt, Beyrut 2002, c. 6, s. 45.

¹⁰⁹ Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1977, s. 112.

alanında görevlendirilmesi, onun ilmî ehliyetinin kurumsal düzeyde kabul gördüğünü göstermektedir (bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*). Bu yönüyle es-Sâbûnî, yalnızca müellif değil, aynı zamanda ilmî mirasın aktarımında aktif rol alan bir âlimdir.¹¹⁰

Es-Sâbûnî'nin ilmî şahsiyetinin önemli bir boyutu, ilmi toplumsal sorumluluk bilinciyle birlikte ele almasıdır. Davet ve irşad faaliyetlerini âlimlerin temel görevi olarak gören es-Sâbûnî, bu anlayışla İslâm dünyasının farklı bölgelerinde ilmî toplantı ve konferanslara katılmıştır (bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*). Bu faaliyetler, onun ilminin akademik çevrelerle sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır.¹¹¹ Bunun yanı sıra es-Sâbûnî, çağdaş iletişim araçlarını kullanarak Kur'ân ilimlerini geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmıştır. Radyo ve televizyon programları ile görsel kayıtlar aracılığıyla gerçekleştirdiği tefsir faaliyetleri, sade ve anlaşılır üslubunun bir yansımasıdır (bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*). Bu çalışmalar, klasik tefsir geleneğinin modern sunum biçimleriyle buluşturulması bakımından dikkat çekicidir.¹¹²

¹¹⁰ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*, Beyrut 1993, c. 9, s. 210.

¹¹¹ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2 Cilt, Beyrut 1995, c. 1, s. 64.

¹¹² Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1364/1945, mukaddime, s. 12.

Es-Sâbûnî'nin ilmî şahsiyetinin merkezinde, Kur'an ve sünnete hizmet anlayışı yer almaktadır. Kendisi bu doğrultuda, Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilere karşı ilmî bir duruş sergilemiş ve bu yaklaşımını çeşitli eserleriyle temellendirmiştir (bk. es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*). Bu hassasiyet, onun kendisini "Hâdimü'l-Kitâb ve's-Sünne" şeklinde tanımlamasında açıkça görülmektedir.¹¹³ Şahsî hayatında da ilmiyle uyumlu bir sadelik ve istikamet sergileyen es-Sâbûnî, düzenli Kur'ân tilâvetini ve ibadeti hayatının merkezine almıştır. Onu tanıyan çağdaş âlimler, ilmî derinliğiyle birlikte ahlâkî duruşunu özellikle vurgulamaktadır (bk. Zirikî, *el-A'lâm*). Bu değerlendirmeler, es-Sâbûnî'nin ilmî şahsiyetinin yalnızca akademik başarılarla sınırlı olmadığını göstermektedir.¹¹⁴ Bütün bu yönleriyle Muhammed Ali es-Sâbûnî, ilmî üretkenlik, tutarlılık ve ahlâkî duruşu şahsında birleştirebilmiş; çağdaş dönem tefsir geleneğinin etkili temsilcilerinden biri olarak temayüz etmiştir (bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*). Onun ilmî şahsiyeti,

¹¹³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran 2003, s. 7.

¹¹⁴ Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, c. 6, s. 46.

klasik tefsir geleneği ile modern ihtiyaçlar arasında kurduğu dengeyle dikkat çekmektedir.¹¹⁵

2.2.3. Eserleri

Muhammed Ali es-Sâbûnî, bütün eserlerini Arapça kaleme almış, ilmî üretimini özellikle Kur'ân ilimleri ve tefsir alanında yoğunlaştırmış bir müelliftir.¹¹⁶ Tefsir sahasındaki çalışmalarıyla tanınmakla birlikte, bu alanla sınırlı kalmamış; fıkıh, akaid ve Kur'ân ilimleriyle ilişkili çeşitli konularda da eserler telif etmiştir.¹¹⁷ Bunun yanı sıra bazı klasik eserler üzerinde tahkik ve ihtisar çalışmaları yapmış. Ayrıca İslâmî meselelerde ortaya çıkan görüş sapmalarına ve kendi eserlerine yöneltile eleştirilere cevap mahiyetinde reddiye türünde çalışmalar kaleme almıştır. Sâbûnî'nin ilmî ve fikrî makaleleri ile deneme türündeki yazıları da Arap dünyasında farklı gazete ve dergilerde yayımlanmıştır.¹¹⁸

Sâbûnî'nin en çok tanınan eseri *Safvetü't-Tefâsîr*, çağdaş dönemde kaleme alınmış en kapsamlı tefsirlerden

¹¹⁵ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000, c. 2, s. 318.

¹¹⁶ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr (Tefsirlerin Özü)*, çev. Sadreddin Gümüş – Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, c. I, s. 9.

¹¹⁷ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1987, c. I, s. 9.

¹¹⁸ Ayâzî, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahrân 1414/1993, ss. 412-415.

biri olarak kabul edilmektedir. Müellif bu eserini, Mekke-i Mükerreme'de Şeriat Fakültesi'nde görev yaptığı dönemde, yoğun ve sistemli bir çalışma neticesinde yaklaşık beş yılda tamamlamıştır. Üç ciltten oluşan bu tefsirde, klasik tefsir literatürünün güvenilir kaynakları taranmış; farklı görüşler arasından en sahih ve isabetli olanların tercih edilmesi hedeflenmiştir. *Safvetü't-Tefâsîr*, rivayet ve dirayet yöntemlerini dengeli biçimde bir araya getirmesi ve sade üslubuyla geniş bir okuyucu kitlesi tarafından kabul görmesi bakımından özel bir yere sahiptir.¹¹⁹

Kur'ân ilimleri alanındaki temel eserlerinden biri olan *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, *Sâbûnî'nin* tefsir usûlü konusundaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Müellif bu eseri, Mekke-i Mükerreme'deki Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi'nde ders kitabı olarak okutulmak üzere kaleme almıştır. On bölümden oluşan eserde, Kur'ân ilimlerine dair temel konular sistematik bir biçimde ele alınmış; yazım tarzı itibariyle akademik çevrelere değil, ilme ilgi duyan genel okuyucuya da hitap eden bir yapı benimsenmiştir.¹²⁰

¹¹⁹ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1987, c. I, s. 9.

¹²⁰ Muhammed Ali, *Revâi 'u'l-Beyân*, c. I, ss. 42-45.

Sâbûnî'nin fıkîhî tefsir alanındaki en önemli eserlerinden biri *Revâi 'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*'dır. İki ciltten oluşan bu eser, Mekke-i Mükerreme İslâm Hukuk Fakültesi'nde okutulan derslerin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir.¹²¹ Ahkâm âyetleri sûre tertibine göre ele alınmış; fıkîhî hükümler çıkarılırken fakihlerin dayandıkları delillerle birlikte meselelerin ferdi ve toplumsal boyutlarına da yer verilmiştir. Müellif, eserin ana özelliklerini bizzat kendisi tanımlayarak, çalışmanın güvenilir klasik tefsir kaynaklarından istifade edilerek hazırlandığını vurgulamıştır.¹²²

Kur'ân araştırmalarının bir diğer halkasını oluşturan *Kabesün min Nûri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, sûrelerin muhtevasını, maksat ve hedeflerini konu merkezli bir yaklaşımla ele alan kapsamlı bir çalışmadır.¹²³ Sekiz cilt hâlinde basılan eserde, Kur'ân'ın tamamı farklı başlıklar altında incelenmiş ve sûrelerin beyânî yönleri ön plana çıkarılmıştır. Bu eser, müellifin daha önce kaleme aldığı

¹²¹ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi 'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts., c. I, s. 10.

¹²² es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi 'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts., c. I, kapak içi müellif beyanı.

¹²³ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi 'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân (Ahkâm Tefsiri)*, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu, Şâmil Yayınları, İstanbul 1984.

Îcâzü'l-Beyân fî Süveri'l-Kur'ân adlı çalışmasından daha geniş ve ayrıntılı bir muhtevaya sahiptir. Kabesün min Nûr, sûreler hakkında tahlilî ve konulu bir yaklaşım sunması bakımından Sâbûnî'nin tefsir metodunu açık biçimde yansıtmaktadır.¹²⁴

Sâbûnî'nin Kur'ân ve modern bilim ilişkisine dair kaleme aldığı *Hareketü'l-Arz ve Deverânühâ Hakikatün İlmiyyetün esbetehe'l-Kur'ân* adlı eseri ise bilimsel tefsir yaklaşımının örneklerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Müellif bu çalışmasında, yeryüzünün hareketine dair Kur'ân ayetlerini modern bilimin verileri ışığında ele almış; müspet ilimlerle Kur'ân arasında bir çelişki bulunmadığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Eser, hem yazılış sebebi hem de yöntemi itibarıyla Sâbûnî'nin çağdaş meseleleri Kur'ân merkezli bir bakış açısıyla değerlendirme çabasını göstermesi bakımından önemlidir.¹²⁵

¹²⁴ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Kabesün min Nûri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts., müellif mukaddimesi.

¹²⁵ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Hareketü'l-Arz ve Deverânühâ Hakikatün İlmiyyetün esbetehe'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Şam 1991.

2.2.4. Müfessirlerin Yaşadığı Ortamın

Sosyokültürel Özellikleri ve Tefsirlerine Etkisi

Tefsir geleneğinde her müfessirin ilmî birikimi kadar, yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve kültürel atmosferi de büyük önem taşır. Çünkü bir müfessirin yaklaşımı sadece nassın anlam dünyasına değil, içinde bulunduğu çağın zihinsel kodlarına da karşılık verir. Bu çerçevede, İbn Kesîr ve Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin tefsir anlayışlarını anlamak için, onların yaşadıkları dönemleri sosyo-kültürel yönleriyle ele almak gerekmektedir.¹²⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Memlükler döneminin güçlü ilim merkezlerinden biri olan Şam'da yaşamıştır. 13. yüzyılın ortalarında Moğolların Bağdat'ı işgaliyle birlikte Abbâsî halifeliği zayıflamış, ilmî otorite Mısır ve Şam hattına kaymıştır. Bu ortamda devlet eliyle kurulan medreseler, özellikle tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinin tedris edildiği merkezler haline gelmiştir.¹²⁷ Bu dönemde medreseler sadece eğitim kurumları değil, aynı zamanda toplumsal itibarın ve siyasal nüfuzun da kazanıldığı mekânlardı. İbn Kesîr gibi müfessirler, bu ortamda yetişerek ilim halkalarında yer edinmişlerdir.

¹²⁶ Birışık, Abdulhamit, "Ulûmü'l-Kur'ân", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42.

¹²⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, c. 2, Ankara 1996.

İlmî rekabetin yoğun olduğu bu ortamda, özellikle mezhepler arası tartışmalar dikkat çekmektedir. İbn Kesîr her ne kadar Şâfiî mezhebine mensup olsa da hocası İbn Teymiyye'nin etkisiyle selefî çizgide bir tefsir anlayışı geliştirmiştir.¹²⁸

Toplumsal yapı itibarıyla bu dönem halkının büyük bir kısmı okuma yazma bilmemekteydi. Dolayısıyla tefsir, genellikle medrese talebelerine, kadınlara, vaizlere ve ileri düzeyde ilim talebelerine hitap ediyordu. Bu da müfessirlerin, ayrıntılı isnad zincirleriyle nakiller yaptığı ve klasik Arapça ifadeleri tercih ettiği bir üslubu zorunlu kılıyordu.¹²⁹ Bununla birlikte, Memlûkler döneminde devletin dinî kurumlar üzerindeki kontrolü oldukça yüksekti. Tefsir gibi dini ilimlerde yazan âlimler, siyasi otoritenin çizdiği sınırların dışına çıkmamakla birlikte, toplumu irşat eden, mezhep içi birliktelikleri koruyan ve ilmî geleneği devam ettiren metinler kaleme almışlardır. İbn Kesîr'in *Tefsîrû'l-Kur'ânîl Azîm* adlı eseri, bu anlamda hem dönemin ilmî geleneğine bağlı kalmayı, hem de selefî yorumları koruyarak bağımsız bir duruş sergilemeyi başaran bir örnektir.¹³⁰

¹²⁸ Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20.

¹²⁹ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000.

¹³⁰ Savut, Harun, *İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'i*, Doktora Tezi, 2012.

es-Sâbûnî (1930-2021), modern Arap dünyasında doğup büyümüş ve eğitimini Ezher Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Bu dönem, Arap dünyasında hem siyasi dönüşümlerin hem de dinî yapıların yeniden şekillendiği bir zaman dilimidir. Özellikle Suriye'de Fransız manda yönetimi sonrası gelişen milliyetçilik akımları ve Baas rejiminin sert uygulamaları, klasik dinî eğitimi önemli ölçüde etkilemiştir.¹³¹ Ezher gibi köklü kurumlar, klasik metot ile modern akademik yaklaşım arasında denge kurmaya çalışmış; bu bağlamda es-Sâbûnî de rivayet geleneğine bağlı ancak açıklayıcı ve anlaşılır bir tefsir metodu geliştirmiştir. Onun yetiştiği dönem, aynı zamanda İslâmî uyanış hareketlerinin başladığı ve halkın tekrar Kur'ân'a yöneldiği bir süreçtir. Bu toplumsal atmosfer, tefsirlerin halk diliyle, sade ve öğretici biçimde yazılmasını zorunlu kılmıştır.¹³²

es-Sâbûnî'nin yaşadığı dönem, medya ve yayıncılığın hızlı geliştiği bir dönemdi. Bu sayede yazdığı eserler Arap dünyasının yanı sıra Türkiye ve Güney Asya'da da okunmuş, çeşitli dillere çevrilmiştir. Özellikle *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eseri, hem halkın anlam dünyasına

¹³¹ Ayâzî, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1414/1993.

¹³² Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1977.

hitap eden sade üslubu hem de klasik kaynaklara dayanması nedeniyle ilgi görmüştür.¹³³ Böylece es-Sâbûnî'nin döneminde ilmî faaliyetler sadece cami ve medrese eksenli değil; radyo, televizyon, kaset yayıncılığı ve üniversite derslikleri aracılığıyla da yürütülmekteydi. Bu yeni ortam, müfessirlerin toplumun farklı kesimlerine ulaşmasını kolaylaştırmıştır. es-Sâbûnî bu imkanları etkin şekilde kullanarak tefsirin sadece akademik değil, pratik ve gündelik hayata dönük bir alan olduğunu göstermiştir.¹³⁴

İbn Kesîr ve es-Sâbûnî'nin yaşadıkları dönemler hem tarihsel hem de kültürel bakımdan oldukça farklıdır. İbn Kesîr'in yaşadığı 14. yüzyılda ilim daha çok medrese merkezli yürütülürken, es-Sâbûnî 20. ve 21. yüzyılda medya, üniversite ve sivil yayıncılık ortamında faaliyet göstermiştir. Bu fark, tefsir metotlarına da doğrudan yansımıştır.¹³⁵ İbn Kesîr, rivayet zincirlerine dayalı, isnadı ön plana çıkaran ve daha çok ilim ehline hitap eden bir eser kaleme almıştır. es-Sâbûnî ise aynı rivayet geleneğini

¹³³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*.

¹³⁴ Nüveyhiz, Âdil, *Mu 'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1988.

¹³⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut 1995.

koruyarak, bu bilgileri sadeleştirerek geniş halk kitlelerine sunmuştur.¹³⁶

Sosyal anlamda da farklılıklar belirgindir. İbn Kesîr döneminde siyasî otorite ulema üzerinde daha baskıcı bir role sahipken, es-Sâbûnî'nin dönemi görece daha açık, çok yönlü ifade imkanları barındırmaktadır. Ancak her iki müfessir de yaşadıkları dönemin zorluklarını dikkate alarak Kur'ân tefsirini halkla buluşturmayı başarmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, İbn Kesîr tefsirin rivayet boyutunu sistematize eden bir temsilciyken, es-Sâbûnî onu yeniden yorumlayarak modern okura ulaştıran bir köprü vazifesi görmektedir.¹³⁷

Her iki müfessirin yaşadığı sosyo-kültürel çevre, eserlerinin biçimsel yönlerini değil; metin içerisindeki yorumlama biçimlerini, meseleleri ele alış düzeylerini ve hatta mezhebî yaklaşımlarını da doğrudan etkilemiştir. Bu nedenle, tefsirlerini değerlendirirken ilimsel içeriğe değil, o içeriği şekillendiren tarihsel koşullara da dikkat etmek gerekir. Bu bağlamda İbn Kesîr'in ilmî birikimi, dönemin medrese ağırlıklı epistemolojisinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkarken; es-Sâbûnî'nin çalışmaları, daha çok

¹³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1983.

¹³⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*.

sosyal faydayı, halka ulaşılabilirliği önceleyen bir geleneğin devamıdır. Dolayısıyla bu iki müfessir, sadece iki farklı dönem temsilcisi değil, aynı zamanda iki ayrı metodolojik yaklaşımın da belirgin örnekleridir. Bu çerçevede, şimdi tefsirlerinin kaynak kullanımı yönüyle mukayesesi, yöntemsel farkları daha somut şekilde ortaya koyacaktır.¹³⁸

¹³⁸ Birışık, Abdulhamit, “Ulûmü’l-Kur’ân”, TDV İA.

3. TEFSÎRU'L-KUR'ÂNÎ'L-AZÎM VE SAFVETÜ'T-TEFÂSÎR'İN KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Ulûmü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair ortaya çıkan ilmî faaliyetlerin önemli bir kısmı, tarih boyunca “Ulûmü'l-Kur'ân” başlığı altında sistematik bir çerçeveye kavuşmuştur. Klasik dönemde Zerkeşî'nin *el-Burhân*¹³⁹ ve Süyûtî'nin *el-İtkân*¹⁴⁰ ile zirve noktasına ulaşan bu alan, Kur'ân'ın nüzûl süreci, mushafın tertibi, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, kıraat farklılıkları, müşkilü'l-Kur'ân, mecâz-hakikat ilişkisi, muhkem-müteşâbih gibi birçok alt disiplinin sistematik biçimde ele alınmasını sağlamıştır. Ulûmü'l-Kur'ân, tefsir ilminin sadece yardımcı bir disiplin olmanın ötesine geçerek, müfessirin metni yorumlama kabiliyetini belirleyen epistemolojik bir zemin hâline gelmiştir. Nitekim modern araştırmacılar, tefsir geleneğinin anlaşılabilmesi için her

¹³⁹ Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 15 vd.

¹⁴⁰ Süyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2008.

müfessirin Ulûmü'l-Kur'ân'a yaklaşımının mutlaka tespit edilmesi gerektiğini vurgular.¹⁴¹ Çünkü tefsirde kullanılan yöntem, esasen müfessirin hangi ulûmü'l-Kur'ân ilkesini nasıl değerlendirdiği ile doğrudan irtibatlıdır.

Bir müfessirin esbâb-ı nüzûle verdiği önem, nâsih-mensûh anlayışı, müşkil kabul ettiği ayetleri yorumlama biçimi, kıraat farklılıklarını esas alıp almadığı veya dil-belâgat unsurlarını ne ölçüde merkeze aldığı; onun tefsir yaklaşımını şekillendiren temel unsurlardır¹⁴². Bu açıdan Ulûmü'l-Kur'ân, tefsirin iskeletini oluşturan bir “üst disiplin” olarak kabul edilebilir. İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîmi* ile Sâbûnî'nin *Safoetü't-Tefâsîri* karşılaştırıldığında da bu durum açık biçimde görülmektedir. Rivayet ağırlıklı bir tefsir geleneğinin temsilcisi olan İbn Kesîr, Ulûmü'l-Kur'ân'ın özellikle *esbâb-ı nüzûl*, *kıraat*, *nâsih-mensûh* ve *Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri* gibi alanlarına büyük önem vermektedir.¹⁴³ Buna karşılık Sâbûnî, daha çok *özetleyici-derlemeci* bir yöntem benimsediğinden, Ulûmü'l-Kur'ân meselelerini klasik kaynaklardan süzerek aktarır; fakat yorumlarında yer yer

¹⁴¹ Birişik, Abdulhamit, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul 2012.

¹⁴² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Fecr Yayınları, Ankara 1971, ss. 65-80.

¹⁴³ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, ss. 165-175.

kendi tercihlerine de yer vermektedir.¹⁴⁴ Bu da iki müfessirin metodolojisini değerlendirmede Ulûmü'l-Kur'ân'ın belirleyici rolünü göstermektedir.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın tefsirde oynadığı bu belirleyici rol, yorum farklılıklarını açıklamakla kalmaz; aynı zamanda müfessirlerin ait oldukları ekolleri anlamamıza da imkân tanır. Zira her ekol, kendi kelâmî ve fikhî birikiminin etkisiyle Ulûmü'l-Kur'ân konularına farklı öncelikler atfetmiştir.¹⁴⁵ Bu nedenle tefsir geleneğini karşılaştırmalı olarak inceleyen modern araştırmalar, Ulûmü'l-Kur'ân'ı “tefsir metodolojisinin anahtar disiplini” olarak değerlendirmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân'ın tefsirdeki yeri, kavramsal bir çerçeve sunmakla sınırlı olmayıp, Kur'ân'ın anlaşılması sürecinde müfessirin hareket alanını belirleyen epistemik bir zemin oluşturur. Bu alanın temelinde Kur'ân'ın ilahî kelâm olması sebebiyle “tarihsellik” ve “evrensellik” boyutlarının birlikte ele alınması gerektiği düşüncesi yer alır. Bu nedenle klasik müellifler Ulûmü'l-Kur'ân'ı tefsirin miftâhu'l-fahm yani “anlamanın anahtarı” olarak tanımlamıştır.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Büşrâ, Karaçi 2011, ss. 5-12.

¹⁴⁵ Ateş, Süleyman, “İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 20, Ankara 1975, ss. 147-150.

¹⁴⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, C. I, s. 20.

Nitekim Süyûtî, el-İtkân'da Ulûmü'l-Kur'ân ilimlerini "مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ لِفَهْمِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ" yani "Allah'ın kitabını anlamak için ihtiyaç duyulan bilgi bütünü" şeklinde ifade eder.¹⁴⁷ Benzer bir şekilde Zerkeşî, el-Burhân'da bu ilimleri "تفسير أول مراتبه" (أساس التفسير وأول مراتبه) olarak niteler.¹⁴⁸ Bu yaklaşım, Ulûmü'l-Kur'ân'ın tefsirin "yardımcı disiplinleri" değil, bizzat "kurucu unsurları" olduğu düşüncesini güçlendirmiştir. Çünkü müfessirin herhangi bir ayeti doğru anlaması; nüzûl ortamını, dilsel bağlamı, kıraat farklılıklarını, nesih durumunu ve benzeri parametreleri doğru tespit etmesine bağlıdır.

Tefsir tarihinde ortaya çıkan farklı ekoller (rivayet, dirayet, işârî, ahkâm, mezhebî tefsir vb.) incelendiğinde hepsinin Ulûmü'l-Kur'ân ilimlerinden istifade ettiği görülür. Her ekolün farklı bir vurgusu olsa da hepsinin ortaklaştığı nokta şudur: Kur'ân'ın doğru anlaşılması, Ulûmü'l-Kur'ân'ın doğru tespitine bağlıdır. Bunun en açık göstergelerinden biri, klasik müfessirlerin eserlerinin başında veya mukaddimelerinde Ulûmü'l-Kur'ân meselelerine geniş yer ayırmalarıdır. Mesela Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında esbâb-ı nüzûl, lugavî açıklamalar ve

¹⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, C. I, s. 25.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, C. I, s. 18.

kıraat farklılıkları metnin ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁴⁹ Aynı durum Fahreddin Râzî, Zemahşerî, Âlûsî gibi müfessirlerde de görülür. Modern dönemde de Ulûmü'l-Kur'ân'a yönelik ilgi artmış ve alan hem kavramsal hem metodolojik olarak yeniden değerlendirilmeye başlanmıştır.¹⁵⁰ Tefsir usulü, müfessirin ayetleri yorumlarken takip ettiği yöntemlerin bütününe ifade eder. Bu yöntemlerin çoğu doğrudan Ulûmü'l-Kur'ân konularından türetilmiştir.

Örneğin:

- Esbâb-ı nüzûl, ayetin tarihsel bağlamını açıklar.
- Nâsîh-mensûh, hükümlerin uygulanabilirliğini belirler.
- Kıraat farklılıkları, anlam varyantlarını ortaya koyar.
- Muhkem-müteşâbih, ayetlerin epistemolojik derecesini ifade eder.
- Müşkilü'l-Kur'ân, anlamı zorlayıcı görünen ifadelerin çözümünde yol gösterir.

¹⁴⁹ Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te 'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 2001.

¹⁵⁰ Birişik, Abdulhamit, "Ulûmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul 2012.

- Münâsebetü'l-âyât ve's-süver, ayet bütünlüğünü ve tertip hikmetini açıklar.

Klasik müfessirler bu ilimleri bilgi vermek için kullanmanın yanı sıra yorum yöntemlerini bu disiplinlerin verileri üzerine inşa etmişlerdir. Özellikle “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” (تفسير القرآن بالقرآن) ilkesinin uygulanabilmesi için Ulûmü'l-Kur’ân’ın sağlam bir şekilde bilinmesi şarttır.¹⁵¹ İbn Kesîr ve Sâbûnî’nin tefsirlerinin karşılaştırılması açısından Ulûmü'l-Kur’ân’ın özel bir yeri vardır. Çünkü iki müfessirin:

- metne yaklaşımı,
- rivayete verdikleri önem,
- kıraat farklılıklarını işleme biçimleri,
- nâsih-mensûh anlayışları,
- esbâb-ı nüzûl kullanımındaki yoğunlukları

ancak Ulûmü'l-Kur’ân çerçevesi içinde değerlendirilirse anlamlı hâle gelir.

İbn Kesîr, tefsirinde sık sık “وقد ورد في الحديث”, “وقيل”, “وروي عن ابن عباس” gibi rivayet formüllerini kullanarak

¹⁵¹ Kahveci, İhsan, *Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtihu’l-Gayb’ında Ulûmü’l-Kur’ân*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2001, ss. 41-43.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın rivayet boyutunu öne çıkarır.¹⁵² Sâbûnî ise *Safvetü't-Tefsîr*de bu rivayetleri derlerken zaman zaman “قُلْتُ” diyerek kendi tercihini açık biçimde belirtir; bu da dirayet vurgusunu güçlendirir.¹⁵³ Bu durum Ulûmü'l-Kur'ân'ın, yalnızca bir “bilgi alanı” değil, aynı zamanda müfessirin epistemolojik duruşunu belirleyen bir ölçüt olduğunu göstermektedir.

3.2. Esbâb-ı Nüzûl

Kur'ân ayetlerinin iniş sebeplerini konu edinen esbâb-ı nüzûl, tefsir ilminin temel disiplinlerinden biri olup ayetlerin doğru anlaşılması için vazgeçilmez kabul edilmiştir. Klasik müfessirlerin büyük çoğunluğu, esbâb-ı nüzûlü Kur'ân'ın bağlamını belirleyen ilmî bir zemin olarak görmekte ve tefsir metodolojisinin ayrılmaz bir unsuru saymaktadır. Süyûtî'nin bu konuda meşhur ifadesi esbâbın önemini özetler:

“لَا يَجُوزُ التَّفْسِيرُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ”

“Sebebi bilmeden yapılacak bir tefsir caiz değildir.”¹⁵⁴

¹⁵² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, s. 172.

¹⁵³ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, mukaddime bölümü.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 10.

Bu yaklaşım, ayetlerin nüzûl ortamından kopararak yorumlanmasının yanlış anlamalara yol açabileceğine işaret eder. Esbâb-ı nüzûlün temel fonksiyonu, ayetin hitap ettiği muhatabı, bağlamı ve tarihsel zemini ortaya koyarak müfessire sağlam bir perspektif sunmaktır. Zerkeşî, nüzûl ortamının bilinmesinin ayetteki hükmün sınırlarını tayin ettiğini vurgular ve şöyle der:

“الْعِبْرَةُ بِخُصُوصِ السَّبَبِ لَا بِعُمُومِ اللَّفْظِ إِذَا دَلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ مِنَ السِّيَاقِ”
 “Bağlam delalet ediyorsa, lafzın genelliğinden önce sebebin hususiyeti dikkate alınır.”¹⁵⁵

Bu ilkenin tefsirde nasıl işlediği, müfessirin mensup olduğu mezhep, dönemin ilmî anlayışına göre farklılık gösterebilmektedir. Esbâb-ı nüzûl, klasik literatürde “bir ayetin veya ayet grubunun inişine sebep olan olay, soru veya vakıa” olarak tanımlanır.¹⁵⁶ Bu bağlam hem ayetin hükmünü hem de yorum alanını belirlediği için müfessirlerin çoğu tefsire başlamadan önce esbâb-ı nüzûl bilgisine hâkim olmayı zorunlu görmüştür.

İlk dönem sahâbîlerinden İbn Abbâs (r.a.) ve İbn Mes’ûd (r.a.), esbâb-ı nüzûlün bilinmesini “Kur’ân’ı

¹⁵⁵ Kattân, *Mebâhis*, s. 82.

¹⁵⁶ Sâlih, *Mebâhis*, s. 83.

anlamanın yarısı" olarak nitelendirmişlerdir. Zira vahyin muhatapları olan ashap, ayetlerin indiği ortamı doğrudan yaşamış ve ayetlerin neye karşılık geldiğini bilmekteydi. Daha sonraki dönemlerde bu bilginin kayıt altına alınmasına ihtiyaç duyulmuş, özellikle II./VIII. yüzyıldan itibaren esbâb-ı nüzûl rivayetleri tedvin edilmeye başlanmıştır.

Bu sahada müstakil eser telif eden isimlerin başında Vâhidî (öl. 468/1075) gelir. Onun Esbâbu'n-Nüzûl adlı eseri, rivayetleri senedleriyle bir araya getirerek müfessirler için temel kaynak haline gelmiştir.¹⁵⁷ Süyûtî'nin *Lubâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*'u ise sonraki dönemlerde en yaygın müracaat edilen derleme olmuştur.¹⁵⁸

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin tefsirde kullanılabilmesi için saihlik sorunu önem taşımaktadır. Hadis usûlündeki saih-hasen-zayıf sınıflandırması bu rivayetler için de geçerlidir. Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr'de İbn Teymiyye, müfessirlerin özellikle sahâbî rivayetlerine ayrı bir değer vermesi gerektiğini belirtir ve şöyle der:

¹⁵⁷ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Dârü'l-Kütüb.

¹⁵⁸ Süyûtî, *Lubâbü'n-Nükûl*.

“أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَسْبَابِ النُّزُولِ هُمُ الصَّحَابَةُ”

“Ayetlerin iniş sebeplerini en iyi bilenler sahâbedir.”¹⁵⁹

Bu sebeple esbâb-ı nüzûl rivayetleri içinde en muteber olanlar:

1. Doğrudan sahâbî rivayeti,
2. Rivayetin açık bir sebep ifade etmesi,
3. Hadis literatüründe sahih kabul edilmiş olmasıdır.

Rivayetlerin güvenilirliği konusunda alimler arasında görüş ayrılıkları bulunsa da genel kanaat, esbâb-ı nüzûlün tefsirde kullanılmasının zorunlu olduğu yönündedir.

Esbâb-ı nüzûlün tefsirde üç temel etkisi görülür:

a. Ayetin anlam alanını belirleme

Bir ayetin hangi olaya ilişkin indiğini bilmek, anlamı daraltabilir veya genişletebilir. Özellikle hüküm ayetlerinde bu durum daha belirgindir.

b. Lafızdaki kapalılığı giderme

Bazı ayetlerde bağlam bilinmediğinde ifade müşkil hâle gelebilir. Nüzûl sebebi bu kapalılığı çözer.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 10.

c. Muhkem-müteşâbih ayrımını açıklığa kavuşturma

Müteşâbih görünen ayetler, iniş bağlamı bilindiğinde muhkem hale gelebilir. Bu sebeple esbâb-ı nüzûl, tefsir ilmine yalnızca yardımcı bir disiplin olarak değil, anlamı doğrudan belirleyen bir unsur olarak dâhil olur.¹⁶⁰ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl adlı tefsiri, esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yer verme açısından mutedil bir çizgi sergiler.¹⁶¹ Nesefî, ayetlerin bağlamını açıklamayı gerekli gördüğünde bu rivayetlere başvurur. Ancak tefsirin muhtasar niteliği sebebiyle, rivayetleri genellikle kısa ve seçilmiş biçimde aktarır.¹⁶² Medârik, rivayetleri geniş şekilde aktaran Taberî'den ayrılır. Aynı zamanda, tefsiri bütünüyle dirayet merkezli sürdüren Râzî'den de farklı bir yerde durur.¹⁶³

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 10.

¹⁶¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, s. 172.

¹⁶² Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 82.

¹⁶³ Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 83.

Nesefî'nin esbâb-ı nüzûle yaklaşımını belirleyen iki temel unsur vardır:

1. Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bağlı bir rivayet titizliği,
2. Metnin anlam bütünlüğünü bozmadan, sadece gerekli görülen durumlarda esbâb bilgisini vermesi.

Nesefî, esbâb-ı nüzûlün ayetin anlamını tayinde önemli olduğunu kabul eder; ancak bunun aşırı rivayet aktarımıyla değil, temkinli ve seçici bir tutumla yapılması gerektiğini vurgular. Bu nedenle tefsirinde esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin çoğunluğu sahih kabul edilen rivayetlerden seçilmiş olup, zayıf veya tartışmalı rivayetlere bilinçli olarak yer verilmediği görülmektedir. Nesefî, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini kullanırken çoğu zaman sahâbeye veya güvenilir tâbiîn ravilerine dayanan nakilleri tercih eder.

“أصحُّ ما يكون في أسباب النزول ما كان عن الصحابة”

“Ayetlerin iniş sebeplerine dair en sahih rivayetler sahâbeden gelenlerdir.” ¹⁶⁴

Medârik'te bu ilkenin uygulamaya yansıdığı birçok örnek bulunmaktadır. Nesefî, özellikle hüküm ve ahkâm

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 10.

ayetlerinde sebebin lafzın kapsamını daraltabileceği riskine dikkat ettiği için, rivayet aktarırken çoğu zaman “ruviyye”, “kıla” gibi ihtiyat ifade eden lafızlar kullanır. Bu tutum, onun rivayetleri mutlak bilgi olarak değil, tefsire yardımcı delil olarak değerlendirdiğini gösterir.

Medârik'te esbâb-ı nüzûl rivayetleri şu amaçlarla kullanılır:

- Ayetin iniş bağlamını açıklamak,
- Hüküm ayetlerinde sebebin hükme etkisini göstermek,
- Müşkil görünen ifadeyi bağlamla çözmek,
- Nesh iddialarını değerlendirmek,
- Ayetler arasındaki münasebeti ortaya koymak.

Bu işlevler, Neseî'nin esbâb-ı nüzûlü sadece tarihsel bir bilgi olarak değil, anlamı inşa eden bir unsur olarak gördüğünü göstermektedir. Neseî'nin esbâb yaklaşımında selefi eğilimlerden farklı olarak, sebebin hükmü sınırlandırmadığı, genel lafzın hükmünün geçerli olduğu Mâtürîdî ilkesine bağlı kaldığı görülür. Zira Mâtürîdî gelenek, “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب” prensibini

benimsemiştir. Neseî de bu ilkeyi tefsirinin temel eksenlerinden biri olarak sürdürür.¹⁶⁵

Medârik'teki esbâb-ı nüzûl kullanımına dair tipik örneklerden biri, Nisâ 4/43 ayetinin tefsiridir. Ayette müminlerin sarhoşken namaza yaklaşmamaları emredilmiş, Neseî bu hususta şu rivayeti nakletmiştir:

”نزلت في جماعة من أصحاب النبي شربوا الخمر قبل التحريم فحضرت الصلاة“
”فقدنوا رجلاً منهم يصلي بهم فقراً فخلط.“³

Neseî'nin bu rivayeti aktarmasının amacı, ayetin gerekçesini açıklamak ve hükmün tedriciliğine işaret etmektir. Ancak rivayet, Taberî'de olduğu gibi uzun senedli biçimde verilmemiş, sadece anlamı destekleyen özlü bir nakil olarak sunulmuştur.

Başka bir örnek, Bakara 2/44 ayetidir. Bu ayetin Yahudilere yönelik bir hitap olduğunu belirtirken Neseî, sahâbe kaynaklı şu esbâb rivayetini kullanır:

”نزلت في أحبار اليهود كانوا يأمررون أتباعهم بالإسلام وهم لا يسمون.“⁴

Bu rivayet, ayetin muhatabını belirlemekte ve ilahî eleştirinin zeminini göstermektedir. Neseî'nin esbâb-ı nüzûl anlayışı, klasik Ehl-i sünnet çizgisinin orta yolunu temsil eder. O, Taberî gibi rivayet yığınlarını aktarmayı

¹⁶⁵ Kattân, Mebâhis, s. 82.

değil, Râzî gibi tamamen dirayet merkezli bir yaklaşımı da benimsemeyerek “seçkin rivayet + ölçülü dirayet” yöntemini uygular.

Medârik'te esbâb-ı nüzûlün:

- ne tamamen ihmal edildiği,
- ne de geniş yer verilerek tefsiri domine ettiği

görülmür. Bu denge, eserin asırlar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmasının sebeplerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶⁶

3.2.1. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'de Esbâb-ı Nüzûl

İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Kur'ân tefsiri tarihinde rivâyet merkezli geleneğin en sistemli örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Müfessirin tefsirinde esbâb-ı nüzûl rivayetlerine verdiği öncelik, metnin tarihsel bağlamını ortaya koyma çabasından ibaret değildir; aynı zamanda yorumun meşruiyetini sahih nakille temellendirme ilkesinin bir sonucudur. Nitekim İbn Kesîr, esbâb-ı nüzûlün tefsirdeki konumunu belirlerken hem hadis usulünün kriterlerinden hem de sahabe uygulamasının tevarüs ettiği tefsir anlayışından hareket eder.

¹⁶⁶ Bedir, “Nesefî”, DİA, XXXII, 567.

İbn Kesîr'in metodunun belirgin yanlarından biri, herhangi bir ayetin nüzûl sebebine dair birden fazla rivayet nakledildiğinde bunlar arasında isnâd tenkidi yoluyla tercih yapmasıdır. Bu yönüyle müfessir, tefsir literatüründe nadiren görülen, hadisçilerin yöntemine yakın bir eleştirel yaklaşım sergiler. Bu tavır, onun özellikle Taberî ve Vâhidî gibi önceki müfessirlerden aldığı birikimi hadis ilmindeki maharetiyle yeniden şekillendirdiğini göstermektedir. Nitekim Zehebî'nin belirttiği üzere İbn Kesîr, esbâb-ı nüzûl konusunda “mütevâtir imamlara dayanmayan hiçbir rivayete kolaylıkla kapı aralamayan” bir tutuma sahiptir.¹⁶⁷

Müfessirin esbâb-ı nüzûl anlayışını belirleyen ikinci temel ilke, nüzûl sebeplerinin ayet anlamını sınırlayıcı bir unsur olmadığı yönündeki klasik kabulün tefsirde sürekli vurgulanmasıdır. İbn Kesîr, sahâbeden nakledilen “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب” kaidesini teorik bir ilke olarak değil, ayet yorumunda fiilen uygulanan bir çerçeve olarak görür.¹⁶⁸ Böylece o, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini hem anlamın doğuş bağlamını açıklayan hem de ayetin hükümlerini belirli bir olaya hapsedilmekten koruyan tamamlayıcı bilgiler şeklinde konumlandırır. Bu yaklaşım,

¹⁶⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 190-195.

¹⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 31; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 27.

onun tefsirini tarihsel bağlam ile evrensel mesaj arasında denge kuran tefsirler arasına yerleştirir.¹⁶⁹

İbn Kesîr'in esbâb-ı nüzûl malzemesine yaklaşımını güçlendiren bir başka unsur da sahâbî otoritelerine gösterdiği epistemik önceliktir. İbn Abbas'ın rivayetleri müfessir için neredeyse tartışmasız bir kaynaktır. Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerden gelen rivayetler ise çoğu zaman esbâb-ı nüzûlün en güvenilir referansları olarak değerlendirilir. Bu yönüyle İbn Kesîr'in tefsiri, sahâbîlerin vahiy sürecine doğrudan tanıklığını merkeze alan bir "şifahî tarih" anlayışını sürdürmektedir.¹⁷⁰

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin kullanımında İbn Kesîr'i farklı kılan bir başka nokta, onun rivayetleri nüzûl süreçleriyle ilişkilendirmesinde gösterdiği kronolojik hassasiyettir. Müfessir, özellikle Medenî ayetlerin siyâk ve sibâkına uygun düşmeyen rivayetleri eleştirmekte; vahyin iniş dönemleriyle uyuşmayan haberleri ya tamamen reddetmekte ya da ihtiyat kayıtlarıyla nakletmektedir. Bu durum, İbn Kesîr'in nüzûl sebeplerini olay merkezli değil, aynı zamanda sahih tarih okumasıyla desteklenen bir

¹⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" kaidesini açıklayan bölümler.

¹⁷⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, s. 172.

bağlam bilgisi olarak yorumladığını göstermektedir. Bunun yanında İbn Kesîr, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini aktarırken çoğu zaman hadis metinleri arasındaki lafız farklılıklarını dikkate almakta ve bu farklılıkların ayetin anlamı üzerindeki etkilerini de değerlendirmektedir. Bu tavır, müfessirin nakilci bir rivâyetçi olmadığı; aksine rivayetlerin anlam düzlemindeki işlevine dikkat eden dirâyet yönü de bulunan bir âlim olduğuna işaret eder.¹⁷¹

Müfessirin esbâb-ı nüzûl konusundaki ihtiyatlı tavrı, İsrâiliyât rivayetleri karşısında daha da belirginleşir. İbn Kesîr, İsrâiliyât'ı bütünüyle reddetmemekle birlikte, esbâb-ı nüzûl bağlamında şer'î delillerle çelişen, akli temeli zayıf veya vahiy tarihine uymayan haberleri sert şekilde eleştirmekte ve bu tür rivayetleri “zikredilmekle yetinilmiş bir malzeme” olarak değerlendirmektedir.¹⁷² Tüm bu özellikler onun eserini, esbâb-ı nüzûlün epistemolojik değerini hadis ilmi ilkeleri çerçevesinde yeniden tanımlayan, nüzûl sebepleriyle ayet yorumu arasındaki ilişkiyi tutarlılıkla işleyen ve rivayet malzemesini titizlikle eleyen bir tefsir haline getirmektedir. Nitekim modern araştırmacıların büyük bir kısmı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i “nüzûl sebeplerinin ilmi

¹⁷¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 90-93.

¹⁷² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 200.

şekilde sınıflandırıldığı ve sahih rivayetin merkeze alındığı en güvenilir klasik kaynaklardan biri” olarak nitelendirmektedir.¹⁷³

3.2.2. Safvetü't-Tefâsîr'de Esbâb-ı Nüzûl

Safvetü't-Tefâsîr, klasik tefsir birikimini derleyerek düzenli ve anlaşılır bir yapı içerisinde okuyucuya sunmayı amaçlayan derleme nitelikli bir eserdir. Muhammed Ali es-Sâbûnî, eserin mukaddimesinde tefsirini her seviyeden okuyucunun istifade edebileceği sade ve pratik bir üslupla kaleme aldığını açıkça ifade etmektedir. Bu yaklaşım, eserin hem ilmî çevrelerde hem de geniş halk kesimleri arasında yaygın biçimde okunmasına imkân sağlamıştır.¹⁷⁴ Sâbûnî'nin esbâb-ı nüzûle yaklaşımı belirli ilkeler etrafında şekillenmektedir. Öncelikle klasik tefsir kaynaklarında yer alan rivayet malzemesi esas alınmakta ve bu rivayetler bir araya getirilmektedir. Ancak bu aktarımlar, ayrıntılı sıhhat ve isnad tartışmalarına konu edilmemekte; daha çok açıklayıcı ve öğretici yönleri öne

¹⁷³ Birışık, Abdulhamit, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 132-135.

¹⁷⁴ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, C. I, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1987, s. 9.

çıkarılmaktadır. Rivayetler, âyetin bağlamını ve genel anlamını desteklediği ölçüde tefsirde kullanılmaktadır.¹⁷⁵

Bu sebeple Safvetü't-Tefâsîr'de esbâb-ı nüzûl, rivayetçi tefsir geleneği içerisinde yer almakla birlikte, yer yer seçici ve açıklama merkezli bir yaklaşımla ele alınmıştır. Eserde rivayetler, anlamı daraltan unsurlar olarak değil; âyetin mesajını daha anlaşılır kılan yardımcı unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Safvetü't-Tefâsîr'in rivayet ve dirâyet unsurlarını dengeli biçimde kullanan bir tefsir anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.¹⁷⁶

1. Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Kullanım

Prensipleri

Sâbûnî, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini aktarırken ağırlıklı olarak klasik tefsir literatüründe temel kabul edilen kaynaklara dayanır. Bu çerçevede özellikle Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr'u*, Vâhidî'nin *Esbâbu'n-Nüzûl'ü* ve Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân'ı* başlıca başvuru eserleri arasındadır. Ancak bu kaynaklardan yapılan aktarımlar, ayrıntılı isnad ve sıhhat tahlilleriyle ele

¹⁷⁵ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, Kahire 2000, ss. 165-175.

¹⁷⁶ Süyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Kahire 2003, C. I, ss. 10-15.

alınmaz. Rivayetler, daha çok âyetin genel anlamını destekleme gücü dikkate alınarak kullanılmaktadır.¹⁷⁷ Bu yönüyle Sâbûnî'nin yaklaşımı, sened tenkidini merkeze alan İbn Kesîr'in yöntemiyle birebir örtüşmemektedir. Sâbûnî, rivayetlerin doğruluğunu tartışmaktan ziyade, tefsirde işlevsel olmasına önem vermektedir. Bu sebeple “meşhur” ve tefsir geleneğinde yaygın kabul görmüş rivayetleri tercih ettiği görülmektedir. Bu tutum, Safvetü't-Tefâsîr'in hedef kitlesinin akademik çevrelerle sınırlı olmayıp, geniş okuyucu kitlesine yönelik olmasıyla yakından ilişkilidir.¹⁷⁸ Ayrıca Sâbûnî, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini tarihsel bir arka plan bilgisi olarak ele almamaktadır. Rivayetlerden hareketle âyetler arasındaki nazm ve bütünlüğü desteklemeye çalışması, onun esbâb-ı nüzûlü tefsir sürecinin yorumlayıcı bir unsuru olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Safvetü't-Tefâsîr'de rivayetlerin anlamı sınırlandıran değil, açıklayan bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Süyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Kahire 2003, C. I, ss. 8-20.

¹⁷⁸ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, C. I, Kahire 2000, ss. 165-175.

¹⁷⁹ Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Kahire 2001, C. I, ss. 30-60.

2. Rivayetlerin Değerine İlişkin Yaklaşımı

Sâbûnî, rivayetleri aktarırken çoğunlukla tefsir geleneğinde yaygın kabul gören bir ilkeyi esas alır. Buna göre meşhur olan rivayetler, tefsirde kullanılabilir kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, hadis usûlünde mutlak bir ölçüt olarak görülmemekle birlikte, Sâbûnî açısından rivayetlerin işlevselliği ön plandadır. Müellif, rivayetin âyetin anlamını açıklamaya katkı sağlamasını temel ölçü olarak benimsemektedir¹⁸⁰ Sâbûnî'nin benimsediği anlayış doğrultusunda, Safvetü't-Tefâsîr'de sened bakımından zayıf veya tartışmalı bazı rivayetlere de yer verildiği görülmektedir. Ancak bu rivayetler, gelişigüzel biçimde değil; âyetin bağlamıyla uyumlu olduğu düşünüldüğü durumlarda kullanılmaktadır. Sâbûnî, rivayetlerin değerini belirlerken isnad tenkidinden ziyade bağlamı açıklama gücünü esas almaktadır. Bu yaklaşım, özellikle modern dönemde pratik ve öğretici nitelikte tefsir kaleme alan müfessirlerde sıkça rastlanan bir yöntemdir. Sâbûnî de bu doğrultuda, rivayetleri anlamı daraltan unsurlar olarak değil; açıklayıcı ve destekleyici araçlar olarak değerlendirmektedir. Böylece Safvetü't-Tefâsîr'de

¹⁸⁰ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, Kahire 2000, ss. 165-175.

rivayetler, katı bir sıhhat tasnifine tâbi tutulmadan, tefsir sürecine katkı sağladığı ölçüde kullanılmaktadır.¹⁸¹

3.2.3. Seçili Âyetlerin Esbâb-ı Nüzûl Açısından Yorumu

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûl sürecinde vahyin belirli olaylar ve toplumsal şartlarla irtibatlı olarak indirildiği bilinmektedir. Bu durum, bazı âyetlerin anlamının doğru tespitinde iniş sebeplerinin dikkate alınmasını zorunlu kılmıştır. Esbâb-ı nüzûl bilgisi, yalnızca tarihî bir kayıt olmanın ötesinde, âyetin maksadını tayin eden tamamlayıcı bir unsur olarak tefsir literatüründe merkezi bir konum edinmiştir.¹⁸² Bu çerçevede aşağıda seçilen bazı âyetler, klasik kaynaklarda yer alan esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ışığında değerlendirilmektedir.

1. Bakara Sûresi 2/106

مَا نُنَسِّخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۚ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz bir âyeti yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını yahut benzerini getiririz.”

¹⁸¹ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, C. I, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1987, ss. 15-18.

¹⁸² Ahmet Nedim Serinsu, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, ss. 360-362.

Klasik rivâyetlerde bu âyetin, Yahudilerin Hz. Peygamber'e yönelttikleri "önceki hükümlerin neden değiştiği" şeklindeki itirazları üzerine nâzil olduğu aktarılmaktadır.¹⁸³Buradaki nüzûl bağlamı, vahyin tedricî olarak indiriliş sürecinde bazı hükümlerin değişmesinin ilâhî hikmete dayandığını açıklamaya yöneliktir. Esbâb-ı nüzûl dikkate alındığında âyet, yalnızca hükümlerin değişimini değil, vahyin önceki şariatlerle ilişkisini de temellendirmektedir. Böylece nesih olgusunun keyfî bir değişim değil, tarihsel şartlara uygun ilâhî düzenleme olduğu ortaya konulmaktadır.¹⁸⁴

2. Nahl Sûresi 16/101

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimizde -Allah neyi indireceğini en iyi bilendir- 'Sen ancak uyduruyorsun' derler. Hayır, onların çoğu bilmez."

Bu âyetin, Mekke müşriklerinin vahyin parça parça inişini ve bazı hükümlerde görülen aşamalı düzenlemeyi Hz. Peygamber'in söz değiştirmesi olarak itham etmeleri

¹⁸³ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991, s. 32; Celâleddin es-Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1992, s. 18.

¹⁸⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977, ss. 261-263.

üzerine nâzil olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁵Esbâb-ı nüzûl bilgisi, burada eleştirinin doğrudan nübüvvet makamını hedef aldığını göstermektedir. Dolayısıyla âyet, vahyin kaynağının ilâhî olduğunu vurgulayarak müşriklerin şüphelerini bertaraf etmeye yöneliktir. İnış bağlamı dikkate alınmadan yapılacak yorumlar, âyetin nesih tartışmasına indirgenmesine yol açabilecekken, esbâb-ı nüzûl rivâyeti anlam alanını doğru biçimde sınırlandırmaktadır.¹⁸⁶

3. Ahzâb Sûresi 33/37

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ

“Zeyd onunla ilişkisini kesince onu seninle evlendirdik ki evlatlıkların boşadığı eşleriyle evlenme konusunda müminler için bir güçlük olmasın.”

Rivâyetlere göre bu âyet, cahiliye döneminde evlatlığın öz evlat gibi kabul edilmesi anlayışını kaldırmak amacıyla nâzil olmuştur.¹⁸⁷Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise ile ilgili uygulaması, toplumda kökleşmiş yanlış bir geleneği dönüştürme sürecinin parçasıdır. Esbâb-ı nüzûl

¹⁸⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, s. 462.

¹⁸⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: AÜ Basımevi, 1971, ss. 118-120.

¹⁸⁷ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 276.

perspektifi, âyetin yalnızca tarihî bir olay anlatmadığını, aynı zamanda toplumsal bir yapının ıslahını hedeflediğini ortaya koymaktadır. Böylece hükmün amacı, aile hukukunda nesep karışıklığını önlemek olarak belirginleşmektedir.¹⁸⁸

4. Tevbe Sûresi 9/5

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

“Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.”

Bu âyetin iniş sebebi, Hudeybiye Antlaşması’nı bozan müşrik kabilelerin Medine’ye yönelik saldırı hazırlıklarıdır.¹⁸⁹ Esbâb-ı nüzûl bilgisi dikkate alındığında âyetin, mutlak bir savaş çağrısı değil, anlaşmayı ihlal eden taraflara yönelik sınırlı bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlam, âyetin tarihsel bağlamdan koparılarak evrensel bir şiddet çağrısı gibi yorumlanmasının önüne geçmektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Abdulhamit Birişik, “Ulûmü’l-Kur’ân”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 42, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, ss. 125-127.

¹⁸⁹ Celâleddin es-Suyûtî, *Lubâbu’n-Nukûl*, s. 94.

¹⁹⁰ Mazhar Dünder, “Kur’ân Âyetlerinin Anlaşılması Yönüyle Esbâb-ı Nüzûlün İncelenmesi”, 2022, s. 14.

5. Mücâdele Sûresi 58/1

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا

“Allah, kocası hakkında seninle tartışan kadının sözünü işitti.”

Bu âyetin, kocası tarafından zihâr yoluyla mağdur edilen Havle bint Sa'lebe'nin durumu üzerine nâzil olduğu nakledilmektedir.¹⁹¹ Esbâb-ı nüzûl çerçevesinde âyet, kadının hukukunu koruyan ilâhî müdahalenin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Böylece aile hukukuna dair hükmün yalnızca normatif bir düzenleme değil, yaşanmış bir sosyal probleme cevap olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁹²

Seçili âyetlerin iniş sebepleri dikkate alındığında esbâb-ı nüzûl bilgisinin hem hükmün kapsamını tayin ettiği hem de tarihsel bağlamı muhafaza ettiği görülmektedir. Müfessirler bu rivâyetleri, anlamı sınırlandıran ve yanlış yorum ihtimalini azaltan temel veriler olarak değerlendirmiştir.¹⁹³ Bu durum, Kur'ân'ın mesajının tarihsel bağlam içinde şekillendiğini, fakat

¹⁹¹ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 382.

¹⁹² Mustafa Kara, “Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 57, 2023, s. 115.

¹⁹³ Abdulhamit Birişik, “Ulûmü'l-Kur'ân”, ss. 128-129.

evrensel ilke üretme kapasitesini de koruduğunu göstermektedir.

3.3. Nesih Meselesi

Ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıklarından biri, nâsih ve mensûh kavramları etrafında şekillenen nesih meselesidir. “Nâsih” (ناسخ), “nesehe” (نسخ) fiilinin ism-i fâil formu olup hükmü kaldıran delili ifade ederken; “mensûh” (منسوخ) aynı fiilin ism-i mef'ûl kalıbında, hükmü yürürlükten kaldırılan nassı ifade etmektedir. “Nesehe” fiilinin mastarı olan “nesih” kelimesi sözlükte bir şeyi ortadan kaldırıp yerine başka bir şeyi koymak, değiştirmek, nakletmek, izale etmek ve dönüşüme uğratmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁴ Tefsir usûlünde ise nesih, “şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması” şeklinde tanımlanmakta; başka bir ifadeyle Kur'ân'da yer alan bir nassın hükmünün sonraki bir vahiy ile yürürlükten kaldırılması anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede hükmü kaldırılan metne

¹⁹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, C. IV, s. 215; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, C. I, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. bs, Beyrut 1984, s. 433; İsfahânî, *Müfredât*, s. 801; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VI, s. 4407; Zerkeşî, *el-Burhân*, C. II, s. 29; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dârü'l-Fazîle, Kahire 2004, s. 310; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 1604; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 462.

mensûh, onu kaldıran yeni hükme ise nâsih adı verilmektedir.¹⁹⁵

Nesih meselesi, vahyin iniş döneminden itibaren tartışma konusu olmuş ve günümüze kadar canlılığını korumuştur. İlk dönemlerde müşrikler ve Yahudiler, nesih olgusunu ileri sürerek Hz. Peygamber'i (s) tutarsızlıkla itham etmiş; modern dönemde ise bazı müsteşrikler "Allah'ın kendi sözünü değiştirmesi mümkün müdür?" sorusuyla konuya yönelik şüpheler üretmeye çalışmışlardır.¹⁹⁶ Bu durum, nesih meselesinin yalnızca fikhî veya tefsirî değil, aynı zamanda itikadî boyutlara da temas ettiğini göstermektedir.¹⁹⁷

Nesih tartışmalarında en önemli problemlerden biri, nesih ile tahsis kavramlarının anlam yakınlığı sebebiyle birbirine karıştırılmasıdır. Nesih, bir hükmün yeni bir şer'î delille tamamen kaldırılması anlamına gelirken; tahsis, genel bir hükmün bazı fertlerine uygulanmasının sınırlandırılmasıdır.¹⁹⁸ Mevcut yakınlık

¹⁹⁵ Türkânî, *Menâhil*, C. II, s. 138; Sâlih, *Mebâhis*, s. 261; Kattân, *Mebâhis*, s. 224.

¹⁹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, C. IV, s. 215; İsfahânî, *Müfredât*, s. 801; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VI, s. 4407; Kattân, *Mebâhis*, s. 224; Çetin, "Nesih", *DİA*, C. 32, s. 579.

¹⁹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 118; Abdurrahim Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 579.

¹⁹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, C. II, s. 138; Sâlih, *Mebâhis*, s. 262; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 119.

sebebiyle bazı âlimler Kur'ân'da nesih bulunmadığını, nesh olarak kabul edilen örneklerin gerçekte tahsis kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁹⁹

Bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılardan Mustafa Kara, nesih diye adlandırılan birçok örnekte aslında hükmün tamamen kaldırılmadığını, yalnızca belirli şartlara özgülendiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁹ Kara'ya göre Bakara sûresi 2/106. âyette işaret edilen husus, Kur'ân'ın önceki semavî şeriatlara ait bozulan hükümleri kaldırıp asıllarına döndürmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu çerçevede önceki dinlere ait bazı hükümlerin iptal edildiği, bazılarının aslına iade edildiği, bazılarının da tashih edildiği ifade edilmektedir.²⁰⁰

Kara ayrıca kabir ziyaretinin başlangıçta yasaklanıp daha sonra serbest bırakılması ve kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a çevrilmesi gibi rivâyetleri, hükümlerin tarihsel şartlara göre yeniden düzenlenmesi olarak yorumlamakta; bunların mutlak anlamda nesih değil, bağlama bağlı tahsis örnekleri olduğunu ileri

¹⁹⁹ Zûrkânî, *Menâhil*, C. II, s. 138; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 118-119.

²⁰⁰ Kara, "Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine", ss. 114-115.

sürmektedir.²⁰¹ Bu sebeple Kur'ân'da gerçek anlamda bir âyetin başka bir âyet tarafından yürürlükten kaldırıldığı iddiasının, metinler arası çelişki ve hükümlerin sürekliliği açısından problemliliğini vurgulamaktadır.²⁰² Sonuç olarak ona göre mensûh kabul edilen birçok âyet, aslında farklı şartlar için geçerli alternatif hükümler içermekte ve özel bağlamlarda uygulanabilir hükümler olarak değerlendirilmelidir.²⁰³ Klasik literatürde ise neshin varlığı genel kabul görmüştür. Hicrî IV. yüzyılın başlarında Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Kur'ân'da nesih bulunmadığını ileri sürmesiyle bu konuda görüş ayrılıklarının belirginleştiği ifade edilmektedir. Buna rağmen İslâm ilim geleneğinde büyük çoğunluk, Kur'ân'da nesih olgusunun varlığını kabul etmiş; neshin önceki şariatlar arasında gerçekleşebildiği gibi aynı şariat içerisinde de meydana gelebileceğini savunmuştur.²⁰⁴

Nesih anlayışını benimseyen âlimler, Kur'ân'da üç tür neshedilmiş hüküm bulunduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan ilki, metni Kur'ân'da yer almaya devam eden

²⁰¹ Kara, "Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine", s. 115.

²⁰² Kara, "Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine", s. 116.

²⁰³ Kara, "Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine", s. 117.

²⁰⁴ Çetin, "Nesih", *DİA*, C. 32, s. 580.

fakat hükmü kaldırılmış âyetlerdir. İslâm'ın ilk döneminde müşriklerin baskılarına karşı sabrı emreden bazı âyetlerin, daha sonra gelen cihad âyetleriyle bu kapsamda değerlendirildiği belirtilmiştir. İkinci tür, metni kaldırılmış fakat hükmü devam eden âyetlerdir. Recm âyeti bu gruba örnek gösterilmiştir. Üçüncü tür ise hem metni hem hükmü yürürlükten kaldırılan âyetlerdir. Hz. Âişe'den rivâyet edilen, süt emzirme yoluyla evlenme engeli doğuran on emzirme âyetinin, daha sonra gelen beş emzirme hükmüyle neshedilmesi bu türün örneği olarak zikredilmiştir.²⁰⁵ Ayrıca klasik kaynaklarda neshin gerçekleşme biçimleri beş kısımda ele alınmıştır: Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi, Kur'ân'ın sünnet ile neshi, sünnetin Kur'ân ile neshi, sünnetin sünnet ile neshi ve önceki şariatların Kur'ân ile neshi.²⁰⁶ Böylece nesh meselesi hem metinler arası ilişki hem de şer'î hükümlerin tarihsel süreçteki uygulanışı bakımından geniş bir tartışma alanı oluşturmıştır.

3.3.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh ve Mensûh

Kur'ân-ı Kerîm'de “nesehe” (نسخ) kökünden türeyen kelimeler dört farklı anlamda kullanılmaktadır.²⁰⁷

²⁰⁵ Müslim, “Radâ”, 24; Tirmizî, “Radâ”, 3.

²⁰⁶ Kara, “Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine”, s. 114.

²⁰⁷ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 698.

Bu kullanımlar; “silmek, gidermek, yok etmek”,²⁰⁸ “iptal etmek”,²⁰⁹ “kaydetmek”²¹⁰ ve “yazmak”²¹¹ şeklinde ifade edilmektedir. Bu anlam çeşitliliği, Kur'ân'daki nesih kavramının yalnızca fikhî hükümlerin kaldırılmasıyla sınırlı olmayıp, dilsel ve semantik açıdan da geniş bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde ilâhî mesajın kıyamete kadar bütün insanlığa hitap ettiği vurgulanmakta,²¹² Hz. Muhammed'in (s) son peygamber oluşu²¹³ esas alınarak İslâm'ın önceki şariatların yerine geçerli tek din olduğu bildirilmektedir.²¹⁴ Bu bağlamda, İslâm'ın gelişile önceki şariatların hüküm bakımından geçerliliğini yitirdiği kabul edilmiştir. İnsan hayatının değişen şartlara göre sürekli dönüşüm içinde olması ise, ilâhî hükümlerin amelî boyutunda bazı düzenlemelerin bulunmasını gerekli kılmıştır. Bu sebeple neshi kabul eden

²⁰⁸ el-Bakara, 2/106.

²⁰⁹ el-Hac, 22/52.

²¹⁰ el-Câsiye, 45/29.

²¹¹ el-A'râf, 7/154.

²¹² el-A'râf, 7/158; el-Furkân, 25/1; et-Tekvîr, 81/27.

²¹³ el-Ahzâb, 33/40.

²¹⁴ Âl-i İmrân, 3/85.

âlimler, Kur'ân'dan bazı âyetleri bu görüşlerine delil olarak göstermişlerdir.²¹⁵

Kur'ân'da nesih meselesine işaret ettiği kabul edilen âyetlerin başında Bakara sûresi 2/106. âyeti gelmektedir:

“Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, daha hayırlısını yahut benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye gücü yetendir?”

Aynı şekilde Nahl sûresi 16/101. âyette şöyle buyrulmaktadır:

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimizde -Allah neyi indireceğini en iyi bilendir- ‘Sen uyduruyorsun!’ dediler. Hayır, onların çoğu bilmez.”

Ra'd sûresi 13/39. âyet ise şu şekilde ifade edilmektedir:

“Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır. Kitabın aslı O'nun katındadır.”

Bu âyetler, Kur'ân'da nesih olgusunun varlığına delil olarak değerlendirilmiş ve müfessirler tarafından erken dönemden itibaren farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ancak özellikle Nahl sûresi 16/101. âyetinin Mekkî oluşu,

²¹⁵ Çetin, “Nesih”, *DİA*, C. 32, s. 579.

klasik nesih anlayışına dair önemli bir tartışma doğurmuştur. Zira hüküm bildiren ahkâm âyetlerinin büyük çoğunluğu Medine döneminde indirilmişken, bu âyet Mekkî müşriklerin Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olmadığı yönündeki ithamlarına cevap mahiyetinde nâzil olmuştur. Bu sebeple söz konusu âyetin doğrudan fikhî hükümlerin neshiyle değil, vahyin kaynağına yönelik şüpheleri reddetmekle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁶

Benzer şekilde Bakara sûresi 2/106. âyetinin de Kur'ân içi hükümlerin neshi yerine, önceki şeriatlara ait bazı hükümlerin yürürlükten kaldırılmasıyla ilgili olduğu görüşü öne çıkmaktadır. Âyette geçen “unutturmak” (insâ) ifadesi de bu yorumu destekler niteliktedir.²¹⁷ Bu çerçevede Kur'ân'daki nesih kavramının yalnızca metin içi hükümlerin kaldırılması anlamında değil, önceki şeriatların geçerliliğinin sona erdirilmesi ve ilâhî mesajın yeni bir formda sürdürülmesi bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

3.3.2. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'de Nesih Anlayışı

Kur'ân ilimleri içerisinde nesih meselesi, tefsir metodolojisini doğrudan etkileyen başlıklardan biridir. Rivâyet merkezli tefsir geleneğinin güçlü temsilcilerinden

²¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 119.

²¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.120.

olan İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm adlı eserinde nesih konusunu teorik tartışmalardan ziyade âyetlerin açıklaması içerisinde pratik biçimde ele almaktadır. Onun yaklaşımında nesih, Kur'ân'ın bütünlüğünü zedeleyen bir değişim olarak değil, vahyin tadrîcî iniş sürecinin tabîi bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.²¹⁸ İbn Kesîr, neshin varlığını kabul etmekle birlikte bu alanı genişletme eğiliminde değildir. Aksine o, önceki müfessirlerin “mensûh” kabul ettiği birçok âyet hakkında ihtiyatlı davranmakta ve neshin ancak sahih rivâyet veya açık delil ile sabit olabileceğini vurgulamaktadır.²¹⁹ Bu tavır, onun genel metodolojisinde görülen rivâyet bağlılığının nesih meselesine de yansıdığını göstermektedir. Böylece nesih iddiaları, sübût ve delâlet açısından güçlü dayanaklar bulunmadıkça kabul edilmemektedir.

Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'de dikkat çeken bir diğer husus, İbn Kesîr'in nesih ile tahsis kavramlarını birbirinden titizlikle ayırmasıdır. O, birçok hükmün kaldırılması şeklinde değerlendirilen örneklerin aslında umûm-husus ilişkisi çerçevesinde tahsis olarak

²¹⁸ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 3 Cilt, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, C. I, ss. 173-176.

²¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999, mukaddime kısmı; ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara: AÜ Basımevi, 1971, ss. 118-120.

anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.²²⁰ Bu yaklaşım, onun Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmekle birlikte alanını dar tuttuğunu ortaya koymaktadır.

İbn Kesîr'in nesih anlayışında Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi esas alınmakta, sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi meselesinde ise temkinli bir tutum görülmektedir. O, sünnetin Kur'ân'ı açıklayıcı ve destekleyici bir fonksiyona sahip olduğunu vurgulamakta, hükmü kaldırma noktasında açık ve sahih delil bulunmadıkça sünnetin Kur'ân'ı neshedeceği görüşünü benimsememektedir.²²¹ Bu yaklaşım, erken dönem Ehl-i sünnet usûl anlayışıyla paralellik arz etmektedir.

Nesih konusuna dair İbn Kesîr'in yorumlarında öne çıkan bir başka özellik de tarihsel bağlama verdiği önemdir. O, bazı hükümlerin değişmesini toplumsal şartların dönüşümüyle ilişkilendirmekte, böylece neshi ilâhî hikmete dayalı aşamalı eğitim sürecinin bir parçası olarak değerlendirmektedir.²²² Bu durum, onun tefsirinde neshin salt teorik bir tartışma konusu değil, vahyin iniş

²²⁰ Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 4 Cilt, Kahire: Dârü't-Türâs, 1983, C. II, ss. 29-31; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995, C. II, ss. 138-140.

²²¹ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, ss. 579-580.

²²² Abdulhamit Birişik, "Ulûmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, ss. 124-126.

sürecine içkin bir olgu olarak ele alındığını göstermektedir.

İbn Kesîr'in nesih yaklaşımını belirginleştiren hususlardan biri, onun konuyu yalnızca "hükmün kaldırılması" şeklinde dar bir tanıma hapsedmemesi; bunun yerine neshi vahyin tadrîcî yapısı, şer'î maksatlar ve toplumsal şartlar bağlamında yorumlamasıdır. Bu çerçevede müfessir, neshin gerçekleşebilmesi için iki nass arasında gerçek bir çatışma bulunması gerektiğini kabul eder; çatışma izlenimi veren durumlarda ise cem'(uzlaştırma) ve tahsis gibi yorum imkanlarını öncelemeye yönelir. Böylece nesih, tefsir faaliyetinde başvuru "kolaylaştırıcı" bir çözüm değil; ancak zorunlu hâle geldiğinde devreye giren sınırlı bir açıklama mekanizması olarak konumlanır.²²³

İbn Kesîr'in rivâyet tefsiri geleneğine bağlılığı, nesih iddialarında da belirleyici bir ölçüt hâline gelmektedir. Müfessir, hükmün kaldırıldığına dair rivâyetleri aktarırken bunların sıhhatine, sahâbe ve tâbiîn uygulamalarına ve ilgili âyetlerin iniş sürecindeki yerlerine dikkat eder. Neshe ilişkin değerlendirmelerinde,

²²³ Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 4 Cilt, Kahire: Dârü't-Türâs, 1983, C. II, ss. 29-33; Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2008, ss. 462-466.

özellikle sahâbe sözleri ve erken dönem tefsir birikimi ön plandadır. Bu durum, onun tefsirinde neshin “metinler arası soyut bir teori” olarak değil, erken kuşakların Kur'ân'ı anlama biçimiyle irtibatlı tarihsel bir pratik olarak ele alındığını göstermektedir.²²⁴

Öte yandan İbn Kesîr'in nesih anlayışında, Kur'ân metninin bütünlüğünü koruma kaygısı açıkça hissedilir. Neshin kabulü, müfessirin nazarında Kur'ân'ın çelişkili bir yapıda olduğu anlamına gelmez; aksine vahyin farklı safhalarında, farklı muhataplık koşullarında ve farklı maslahata göre tadrîcî biçimde yönlendirdiği bir toplumu inşa etme sürecinin parçasıdır. Nitekim Kur'ân ilimleri literatüründe neshin çoğunlukla “tebdil” değil, “tadbîr” (hikmete dayalı düzenleme) perspektifiyle izah edilmesi, İbn Kesîr'in yaklaşımıyla uyumludur.²²⁵ Bu açıdan onun tefsiri, neshin varlığını savunmakla birlikte meseleyi vahyin hikmet düzeni içinde temellendirme eğilimi taşır.

İbn Kesîr'in nesih konusundaki tutumunu anlamada, “nassın delâleti” ile “uygulamanın bağlamı”

²²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999, ilgili âyetlerin tefsirleri; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 Cilt, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, C. I, ss. 173-179.

²²⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, C. II, ss. 138-141; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977, ss. 261-264.

arasındaki ilişkiye verdiği önem ayrıca kayda değerdir. Müfessir, bazı âyetlerin hükmünü ele alırken, bu hükmün hangi şartlarda uygulandığını ve muhatap kitlenin durumunu da dikkate alır. Bu yaklaşım, tefsirinde yer yer nesih diye adlandırılan bazı örneklerin gerçekte “şartların değişmesiyle hükmün uygulama alanının daralması” veya “özel bir durumdan genel bir hükme geçiş” şeklinde yorumlanmasına zemin hazırlar. Burada İbn Kesîr’in, nesih ile tahsisi ayıran çizgiyi koruma çabası daha görünür hâle gelir.²²⁶ Buna bağlı olarak İbn Kesîr’in tefsirinde, “nesih iddiasını genişleten” yorumlara karşı ihtiyatlı bir dil kullanıldığı görülür. Klasik literatürde mensûh kabul edilen bazı âyetler hakkında, neshin kesinliğini vurgulamak yerine farklı değerlendirmeleri aktarması ve tercihini delil gücüne göre temellendirmesi dikkat çekicidir. Bu tercih, ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında neshin şartları arasında sayılan “teâruzun gerçek olması” ve “nâsîh-mensûh sıralamasının bilinmesi” ölçütleriyle örtüşmektedir.²²⁷ İbn Kesîr’in bu hassasiyeti, onun tefsirinde nesih konusunun keyfî biçimde işletilmesine engel olan metodolojik bir frendir.

²²⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: AÜ Basımevi, 1971, ss. 118-121; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, ss. 579-580.

²²⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, ss. 464-471; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, ss. 122-124.

İbn Kesîr'in neshin sınırlarını çizme biçiminde, usûlî gelenekle uyumlu bir tasnif izlenebilir. Neshin varlığını kabul eden yaklaşımda genellikle Kur'ân'da neshin türleri (hükmü kalkıp metni kalan, metni kalkıp hükmü kalan hem metni hem hükmü kalkmış) biçiminde bir sınıflama yapılmakla birlikte, İbn Kesîr'in tefsirinde bu tasnif daha çok rivâyetlerle ilişkili bir zeminde gündeme gelmektedir. Bu noktada özellikle “metni kalkıp hükmü devam eden” rivâyetlerin (recm örneği gibi) literatürde tartışmalı olması, müfessirin rivâyetleri aktarırken kullandığı temkinli üslubun gerekçesini de açıklayıcıdır.²²⁸

Sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesi bağlamında da İbn Kesîr'in yaklaşımı, “açıklayıcılık” ile “kaldırıcılık” arasındaki sınırı gözetir. Müfessir, sünnetin Kur'ân'ı tefsir eden, hükmü detaylandıran ve uygulama alanını belirleyen bir işlev gördüğünü kabul eder; ancak bu ilişkinin doğrudan “Kur'ân hükmünü kaldırma” şeklinde işletilmesini, güçlü delil gerektiren istisnai bir durum olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, nesih tartışmalarında

²²⁸ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 580; Suyûtî, *el-İtkân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, ss. 466-468.

sıkça vurgulanan “Kur’ân’ın hüccet oluşu” ve “vahyin dereceleri” meseleleriyle de ilişkilidir.²²⁹

İbn Kesîr’in tefsirinde nesih anlayışının bir diğer boyutu, onun İsrailiyat karşısındaki eleştirel tavrıyla dolaylı biçimde kesişmektedir. Zira nesih alanında geniş iddiaların bir kısmı, zayıf rivâyetler veya isnad bakımından problemlili nakiller üzerinden genişletilebilmektedir. İbn Kesîr’in genel olarak rivâyet seçiciliği ve tenkitçi yaklaşımı, nesih bahsinde de “kanıt değeri düşük” anlatımların belirleyici olmasına izin vermemektedir. Bu tavır, onun tefsirinin güvenilirlik iddiasını güçlendiren unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.²³⁰

Bu değerlendirmeler ışığında İbn Kesîr’in nesih anlayışının, bir taraftan klasik Ehl-i sünnet çizgisinin neshin varlığını kabul eden temel kabulleriyle uyumlu olduğu; diğer taraftan neshin kapsamını genişletmeyen, tahsis ve cem’imkanlarını önceleyen ve rivâyetlerin sıhhatine dayalı temkinli bir çerçeve sunduğu anlaşılmaktadır. Böylece Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, neshin

²²⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, ss. 262-264; Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, C. II, ss. 140-142.

²³⁰ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, C. I, ss. 176-179.

“metin içi tutarlılık” ve “vahyin hikmeti” ilkeleriyle birlikte ele alındığı bir örnek olarak öne çıkmaktadır.²³¹

3.3.3. Safvetü't-Tefâsîr'de Nesih Anlayışı

Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eseri, klasik rivâyet tefsiri ile modern pedagojik anlatım tarzını birleştiren özgün bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Bu eserde nesih konusu, ulûmü'l-Kur'ân geleneğinde teşekkül etmiş klasik kabuller çerçevesinde ele alınmakla birlikte, mesele çağdaş okuyucunun zihninde oluşabilecek tereddütleri giderecek açıklayıcı bir üslupla sunulmaktadır. Sâbûnî, neshi yalnızca “önceki hükmün kaldırılması” olarak değil, vahyin tedricî eğitim metodunun bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, onun neshin hikmet boyutunu öne çıkaran bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.²³²

Safvetü't-Tefâsîr'de nesih meselesi ele alınırken, öncelikle Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğüne zarar verecek bir çelişki ihtimalinin reddedildiği görülmektedir. Sâbûnî'ye göre nesih, metinler arasında çatışma değil; aksine ilâhî hitabın muhatap toplumu aşamalı biçimde

²³¹ Abdulhamit Birişik, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, ss. 124-126.

²³² Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran 2003, ss. 215-218.

yönlendirmesinin doğal bir sonucudur. Bu nedenle neshin kabulü, Kur'ân'ın tutarlılığına gölge düşüren bir unsur olarak değil, onun eğitimsel ve toplumsal dönüşüm inşasındaki yönteminin bir parçası olarak sunulmaktadır.²³³

Sâbûnî'nin nesih anlayışında dikkat çeken temel noktalardan biri, tahsis ile nesih arasındaki sınırın özellikle korunmasıdır. Müfessir, birçok klasik kaynakta nesih olarak zikredilen bazı örneklerin gerçekte tahsis kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Böylece o, nesih alanını genişleten yorumlara karşı ihtiyatlı bir tutum benimser. Bu yaklaşım, modern dönemde Kur'ân'da nesih olgusunu tümüyle reddeden görüşlerle geleneksel neshi sınırsız biçimde kabul eden anlayış arasında denge kurma çabası olarak okunabilir.²³⁴

Safvetü't-Tefâsîr'de neshin ispatında temel dayanak noktası, Kur'ân'ın bizzat neshin mümkünlüğüne işaret eden âyetleridir. Özellikle Bakara sûresi 2/106, Nahl sûresi 16/101 ve Ra'd sûresi 13/39. âyetler, Sâbûnî tarafından neshin ilâhî hikmete dayalı bir düzenleme olduğunun delili olarak yorumlanmaktadır. Müfessir bu

²³³ Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut 1995, C. II, ss. 138-140.

²³⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1977, ss. 261-263.

âyetleri açıklarken, neshin yalnızca “kaldırma” değil, “daha uygun olanı getirme” anlamı taşıdığına vurgu yapar. Bu yorum, neshin maslahat eksenli bir ilâhî tasarruf olduğu fikrini güçlendirmektedir.²³⁵

Sâbûnî'nin nesih yaklaşımında rivâyetlerin rolü de önemlidir. O, sahâbe ve tâbiîn döneminden aktarılan mensûh-nâsîh listelerini bütünüyle reddetmez; ancak bunların mutlak doğrular olarak kabul edilmemesi gerektiğini belirtir. Rivâyetlerin sıhhat derecesi, bağlamla uyumu ve Kur'ân'ın genel maksatlarıyla örtüşmesi, Sâbûnî'nin tercih kriterleri arasındadır. Bu durum, onun nesih konusunu yalnızca nakil üzerinden değil, dirâyet unsurlarını da gözeterek ele aldığını göstermektedir.²³⁶ Safvetü't-Tefâsîr'de sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesine dair yaklaşım da dikkat çekicidir. Sâbûnî'ye göre sünnet, Kur'ân'ın açıklayıcısı ve uygulama rehberi konumundadır. Ancak sünnetin Kur'ân hükmünü kaldırması meselesi, güçlü delil gerektiren istisnai bir durumdur. Böylece müfessir, sünnet-Kur'ân ilişkisini açıklama ve tafsil düzleminde temellendirirken, doğrudan hüküm kaldırma iddialarına temkinli yaklaşmaktadır.²³⁷

²³⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, ss. 462-465.

²³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1971, ss. 118-122.

²³⁷ Çetin, “Nesih”, *DİA*, C.32, İstanbul 2006, ss. 579-580.

Sâbûnî'nin çağdaş dönemde kaleme aldığı bu eserinde, nesih konusunun modern zihinlerde oluşturduğu eleştirilere de örtük cevaplar verdiği görülmektedir. Özellikle "Allah kendi hükmünü değiştirir mi?" şeklindeki modern itirazlara karşı, neshin ilâhî ilimde değil, kulların muhatap olduğu hükümlerde gerçekleşen bir düzenleme olduğu vurgulanmaktadır. Bu açıklama, klasik ulûmü'l-Kur'ân literatüründe yer alan "nesih ilâhî ilimde değil, şer'î hitaptadır" ilkesinin çağdaş bir dille yeniden ifade edilmesi niteliğindedir.²³⁸ Sâbûnî'nin neshi ele alış biçimi, yalnızca kavramsal tanım düzeyinde kalmayıp, konunun tefsir pratiğinde doğurduğu sonuçları da görünür kılmaktadır. Safvetü't-Tefâsîr'in genel karakteri, farklı tefsirlerde dağınık halde bulunan açıklamaları okuyucu lehine derleyip sistematik bir anlatıya dönüştürmesidir. Bu nedenle nesih meselesi de salt "hangi âyet hangisini kaldırdı?" sorusuna indirgenmeden; nüzûl ortamı, muhatap kitlenin dönüşümü ve hükümlerin toplumsal karşılığı bağlamında temellendirilmektedir. Bu yaklaşım, neshin "teknik bir listeleme" meselesi değil, "şer'î hitabın tedricî inşa

²³⁸ Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", *DİA*, C.42, İstanbul 2012, ss.124-126.

mantığı” içinde anlaşılması gerektiği fikrini güçlendirmektedir.²³⁹

Bu noktada Sâbûnî'nin, neshin alanını belirlerken iki ayrı düzlemi birbirinden ayırdığı görülür: birincisi, önceki şeriatlerle İslâm şeriatı arasındaki ilişkide ortaya çıkan “dış nesih” (şeriatler arası hüküm değişimi); ikincisi ise aynı şeriat içinde, yani Kur'ân'ın nüzûl süreci boyunca “iç düzenleme” şeklinde ortaya çıkan “iç nesih”tir. Böyle bir ayırım, modern dönemde nesih eleştirilerinin önemli kısmının, şeriatler arası iptali Kur'ân içi çelişkiyle karıştırmasından kaynaklandığına işaret eder. Kur'ân'ın önceki dinlere ait bazı uygulamaları yürürlükten kaldırması, Sâbûnî'nin dilinde “vahyin tamamlanması” ve “son dinin normatif çerçevesi” olarak açıklanmaktadır.²⁴⁰

Safvetü't-Tefâsîr'de nesih konusu işlenirken, “nesih ile tebdîl” arasındaki ilişki de zımnen ele alınmaktadır. Sâbûnî, Nahl 16/101 gibi âyetlerin yorumunda, müşriklerin “iftira” ithamının merkezine “âyetlerin yer değiştirmesi” iddiasını koyduğunu hatırlatır; ancak burada esas meselenin hükmî değişim değil, vahyin kaynağına yönelik inkâr stratejisi olduğunu vurgular.

²³⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, ss. 462-466.

²⁴⁰ Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul 2006, ss. 579-580.

Böylece nesih tartışmasının, yalnızca fikhî sonuçlar üretmekle sınırlı kalmadığı; aynı zamanda nübüvveti yıpratmaya dönük söylemlerle ilişkilendirildiği ortaya konur. Bu okuma, neshin tarihsel süreçte nasıl bir polemik zemini doğurduğunu da açıklayıcı hale getirir.²⁴¹

Sâbûnî'nin yaklaşımını derinleştiren bir başka unsur, neshin tespiti için öne sürülen kriterlere verdiği önemdir. *Safvetü't-Tefâsîr*'de açık biçimde bir "kriter listesi" verilmesi de tercihlerin satır aralarından anlaşılabilir: (i) hükümlerin hakiki anlamda çatışması, (ii) neshi bildiren sahih bir nakil veya güçlü icmâ dayanağı, (iii) nüzûl sırasını tespit etmeye elverişli karineler, (iv) metnin umum-husus ilişkisiyle çözülebilme ihtimali. Bu çerçevede, iki metin arasındaki gerilimi "tahsis", "takyid" veya "beyan" ile çözmek mümkünse, neshin son seçenek olarak düşünüldüğü görülür. Bu tavır, ulûmü'l-Kur'ân literatüründe yer alan "nesih iddiası ispat ister" ilkesine uygun bir denge üretmektedir.²⁴²

Sâbûnî'nin neshi "hikmet" merkezli açıklaması, onun hükümlerin tarihî-toplumsal bağlamını öne çıkarmasıyla daha belirgin hale gelmektedir. Özellikle

²⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1971, ss. 118-121.

²⁴² Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2000, ss. 224-226.

tedrîcî düzenlemelerin (yükümlülüklerin aşamalı olarak yerleşmesi) Kur'ân'ın pedagojik üslubuyla ilişkili olduğu kabul edilir. Bu noktada müfessirin vurgusu, neshin “keyfî bir değişim” olmadığı; aksine muhatap toplumu dönüştürmeyi amaçlayan, aşamalı ve maslahat temelli bir ilâhî yönlendirme olduğudur. Böylelikle neshin varlığı, Kur'ân'ın tarihsel muhatapla kurduğu iletişimin gerçekliği üzerinden temellendirilir.²⁴³

Safvetü't-Tefâsîr'de nesih bahsinin önemli bir alt boyutu da “nesih çeşitleri” meselesinin nasıl konumlandırıldığıdır. Sâbûnî, klasik kaynaklarda geçen “hükmü mensûh metni bâkî”, “metni mensûh hükmü bâkî” ve “hem metin hem hüküm mensûh” şeklindeki tasnifi bütünüyle dışlamaz; ancak bu tasniflerin ispat düzeyi bakımından aynı kesinlikte olmadığına işaret eden bir anlatı kurar. Özellikle metnin kaldırılıp hükmün devam etmesi gibi iddiaların, rivayetlerin sıhhat derecesi ve kabul görme düzeyi üzerinden ayrıca değerlendirilmesi gerektiği anlayışı, onun derleyici üslubuyla uyumludur. Bu yaklaşım, Sâbûnî'nin klasik birikimi aktarmakla

²⁴³ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut 1995, C. II, ss. 138-140.

birlikte eleştirel okumaya kapı aralayan bir tutum sergilediğini gösterir.²⁴⁴

Bununla bağlantılı olarak Sâbûnî, nesih tartışmalarında sıkça karşılaşılan “sayı meselesi”ni de dolaylı biçimde sınırlandırır. Literatürde neshedildiği iddia edilen âyetlerin sayısının çok yükseltilmesi, Kur’ân’ın bütünlüğü açısından problemli bir algı üretmektedir. Safvetü’t-Tefâsîr’in genel yaklaşımı, neshin kapsamını büyütme yerine, ihtilaflı örneklerde mümkün olduğunca “cem ve telif” yollarını işletmektir. Böylece eser, neshi “yaygın bir olgu” gibi sunmak yerine “istisnâî bir mekanizma” olarak konumlandırır; neshin varlığını kabul ederken, istismara açık geniş yorumların önünü kapatır.²⁴⁵

Sâbûnî’nin nesih anlayışı, aynı zamanda tefsir yönteminin genel karakteriyle de uyum içindedir. Safvetü’t-Tefâsîr, rivâyetleri toplamakla yetinmeyen; dilsel açıklama, bağlam bilgisi ve fikhî sonuçları bir araya getiren “memzûc” bir çizgide ilerler. Bu sebeple nesih tartışmaları da yalnız usûlî bir başlık gibi kalmaz; âyetlerin yorumunda fikhî hükümlere ve uygulama

²⁴⁴ Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1977, ss. 261-264.

²⁴⁵ Birışık, “Ulûmü’l-Kur’ân”, *DİA*, C. 42, İstanbul 2012, ss. 124-126.

alanına temas eden bir içerik kazanır. Böylece Sâbûnî, neshi “metinler arası teknik bir işlem” olarak değil, vahyin hedeflediği şer'î düzenin inşasında “düzenleyici bir ilke” olarak okur.²⁴⁶

Ayrıca Safvetü't-Tefâsîr'de modern dönemin nesih eleştirileriyle doğrudan polemik kurmaktan ziyade, mesele “ulûmü'l-Kur'ân geleneğinin kavramsal çerçevesi” içinde sakın bir dille temellendirilmektedir. Burada temel strateji, neshin ilâhî ilimde bir değişme anlamına gelmediğini; değişimin, kulların muhatap olduğu emir ve yasakların tedrîcî biçimde düzenlenmesinde gerçekleştiğini vurgulamaktır. Bu açıklama, modern şüphe üretme biçimlerinin çoğunun “Allah'ın ilminde değişim” gibi hatalı bir önkabule dayandığını gösteren örtük bir cevap niteliği taşır.²⁴⁷

Netice itibariyle Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr'de benimsediği nesih anlayışı, üç ana eksenle özetlenebilir: (i) neshin ilke olarak kabulü ve Kur'ân'daki delil âyetleriyle temellendirilmesi, (ii) tahsis ve diğer cem yollarının öncelemesi sebebiyle neshin kapsamının daraltılması, (iii) hikmet/maslahat vurgusu ile tedrîcî

²⁴⁶ Uğur, Seyit Mehmet, “Memzûc Metot”, 2019.

²⁴⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000, C. I, ss. 176-179.

nüzûl mantığının merkeze alınması. Bu eksenler, müfessirin hem klasik birikimi muhafaza ettiğini hem de çağdaş okuyucu için açıklayıcı ve ikna edici bir yorum dili geliştirdiğini göstermektedir.²⁴⁸

3.4. Muhkem – Müteşâbih ve Mübhem Âyetler

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe Kur'ân metninin anlaşılmasına doğrudan etki eden başlıklardan biri, âyetlerin anlam açıklığı bakımından tasnif edilmesidir. Bu bağlamda “muhkem”, “müteşâbih” ve “mübhem” kavramları, Kur'ân'ın hem dilsel yapısının hem de yorum geleneğinin merkezinde yer almaktadır. Söz konusu kavramlar yalnızca lafzî bir ayrımı ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda tefsir yönteminin sınırlarını, müfessirin hareket alanını ve yorumun meşruiyet ölçütlerini de belirleyen temel ilkeler arasında görülmektedir.²⁴⁹

Muhkem âyetler, lafız ve anlam bakımından açık olan, başka bir delile ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan anlaşılabilen naslardır. Kur'ân'ın “ümmi'l-kitâbı” olarak nitelendirilmeleri, onların hüküm koyma ve temel ilkeleri belirleme fonksiyonunu ortaya koymaktadır.²⁵⁰ Müteşâbih

²⁴⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran 2003, ss. 215-220.

²⁴⁹ Birişik, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. 42, İstanbul 2012, ss. 123-125.

²⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, s. 305.

âyetler ise, lafız veya anlam yönüyle kapalılık içeren; çok anlamlılık, mecaz, temsil veya gayb alanına ilişkin unsurlar sebebiyle doğrudan kesin yoruma elverişli olmayan metinlerdir.²⁵¹Bu ayırım, Âl-i İmrân sûresinin 3/7. âyetinde açık biçimde temellendirilmiş ve İslâm ilim geleneğinde uzun süreli tartışmalara zemin hazırlamıştır.

Müteşâbih kavramının varlığı, Kur'ân'ın yalnız hukuki normlar koyan bir metin olmadığını; aynı zamanda insan idrakini aşan hakikatlere işaret eden ilâhî bir hitap olduğunu göstermektedir. Bu nedenle müteşâbih âyetlerin yorumunda te'vil, tevakkuf ve teslimiyet gibi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Erken dönem âlimleri çoğunlukla tevakkufu tercih etmiş; sonraki dönemlerde ise dilbilimsel ve kelâmî yöntemlerle te'vil faaliyetleri yaygınlık kazanmıştır.²⁵² Böylece müteşâbih âyetler, tefsir tarihinde yöntemsel farklılıkların en belirgin şekilde gözlemlendiği alanlardan biri hâline gelmiştir.

Mübhem âyetler ise, Kur'ân'da ismi açıkça belirtilmeyen kişi, mekân veya olaylara işaret eden ifadeleri kapsar. Bu tür âyetlerde muhatabın kim olduğu, olayın nerede gerçekleştiği veya hangi zaman dilimine ait

²⁵¹ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut 1995, C. II, ss. 52-60.

²⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1981, C. VIII, ss. 14-18.

olduğu açıkça zikredilmemiştir. Mübhemât literatürü, söz konusu kapalılıkları sahih rivâyetler ve tarihsel karineler yardımıyla açıklamayı amaçlayan müstakil bir ilim alanı doğurmuştur.²⁵³ Böylece mübhem âyetlerin yorumlanması, Kur'ân metninin tarihsel bağlamını aydınlatan tamamlayıcı bir faaliyet niteliği kazanmıştır.

Muhkem, müteşâbih ve mübhem âyetlerin varlığı, Kur'ân'ın anlaşılmasında tek katmanlı bir dil yapısının değil; çok düzeyli bir anlam evreninin bulunduğunu göstermektedir. Bu durum, müfessirin yalnız dil bilgisine değil, rivâyet birikimine, tarih bilgisine ve usûl ilkelerine hâkim olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim tefsir geleneğinde ortaya çıkan farklı yorum ekolleri, büyük ölçüde bu âyet türlerine yaklaşım tarzlarındaki ayrışmadan beslenmiştir.²⁵⁴

Ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarında metnin anlaşılma biçimini doğrudan belirleyen başlıklardan biri, âyetlerin anlam açıklığı ve delâlet düzeyi bakımından tasnif edilmesidir. Bu bağlamda “muhkem”, “müteşâbih” ve “mübhem” kavramları, yalnızca teknik sınıflandırma terimleri değil; aynı zamanda tefsir faaliyetinin hangi

²⁵³ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 5-8; Albayrak, “Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi”, AÜİFD, 1992, ss. 155-182.

²⁵⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000, C. I, ss. 135-142.

ilkelere dayanacağı, yorumun hangi sınırlar içinde kalacağı ve lafız-mana ilişkisinin nasıl kurulacağı konusunda yönlendirici çerçeveler olarak işlev görmektedir. Bu kavramlar üzerinden geliştirilen tartışmalar, Kur'ân'ın dil yapısı ile vahyin hedeflediği hidayet işlevi arasındaki ilişkinin nasıl okunacağına dair temel yöntem sorunlarını da görünür hâle getirmektedir.²⁵⁵

Muhkem âyetler, lafzı ve delâleti itibariyle açık olan; anlamı başka bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan anlaşılabilen metinler şeklinde tanımlanmaktadır. Literatürde muhkem kavramının, “hüküm bildiren, anlamı sağlam ve yorum ihtimali sınırlı” metinleri de kapsayacak biçimde kullanıldığı görülmektedir.²⁵⁶ Kur'ân'ın “ümmi'l-kitâb”ı olarak nitelendirilmeleri, muhkem âyetlerin dinî ilke ve hükümler bakımından merkezî konumunu işaret eder. Bu bağlamda Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyette yer alan “ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ” ifadesi, muhkem âyetlerin tefsirde ölçü konumuna yükseltildiğini göstermektedir.²⁵⁷

²⁵⁵ Birışık, Abdulhamit, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul 2012, ss. 123-125.

²⁵⁶ Kattân, Mennâ', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2000, ss. 98-102.

²⁵⁷ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, ss. 304-307.

Muhkem âyetlerin tefsirdeki belirleyici rolü, özellikle anlamı kapalı görülen pasajların yorumlanmasında ortaya çıkar. Zira müfessirler, müteşâbih görülen bir ifadenin anlam alanını tayin ederken muhkem naslarla çelişmeyecek şekilde hareket etmeyi, yöntemsel bir zorunluluk olarak kabul etmişlerdir. Böylece muhkem-müteşâbih ayrımı yalnızca “anlaşılabilirlik” düzeyiyle sınırlı kalmamış; te’vilin meşruiyet sınırlarını çizen bir ilke hâline gelmiştir.²⁵⁸ Bu ilke aynı zamanda fikhî hükümlerin çıkarılmasında da önemlidir; çünkü muhkem naslar, delil hiyerarşisi içinde daha güçlü delâlet taşıyan metinler olarak değerlendirilmiş, ihtilaflı alanlarda tercih unsuru olarak kullanılabilmıştır.²⁵⁹

Müteşâbih âyetler, lafzın çok anlamlı oluşu, mecaz ve temsil ihtimali, bağlamın geniş yoruma açık olması yahut gayb alanına ilişkin unsurlar içermesi gibi nedenlerle kesin anlam tayinini zorlaştıran metinler olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede müteşâbihin varlığı, Kur’ân’ın salt “hukukî normlar metni” olmadığını; insan idrakini aşan bazı hakikatlere de işaret eden ilâhî bir hitap

²⁵⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1971, ss. 60-66.

²⁵⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. II, Beyrut 1995, ss. 52-60.

karakteri taşıdığını gösterir.²⁶⁰Müteşâbih alanın tefsirde doğurduğu temel problem, yorumun “te’vil” sınırına gelip gelmediği ve te’vilin hangi ilke ve ölçütlerle yapılacağı sorusudur.²⁶¹

Bu tartışmaların merkezinde yine Âl-i İmrân 3/7. âyet yer alır. Âyette, muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlığına işaret edildikten sonra “kalplerinde eğrilik bulunanların” müteşâbihi takip ederek fitne arayacakları belirtilir; buna karşılık “ilimde derinleşenlerin” müteşâbihi iman perspektifi içinde değerlendirdikleri ifade edilir. Bu anlatım, müteşâbih alanın istismar edilebilirliğine dikkat çekmekte; aynı zamanda yorumda niyet ve yöntem unsurunun önemini vurgulamaktadır. Müfessirler, buradan hareketle müteşâbihin yorumunda iki ana tutum geliştirmiştir: birincisi te’vili sınırlayan “tevakkuf” yaklaşımı, ikincisi ise dil ve usûl ilkeleriyle kontrollü te’vili mümkün gören yorum çizgisidir.²⁶²

Kelâmî tartışmalar açısından müteşâbih âyetler, özellikle sıfat âyetleri bağlamında öne çıkar. Bu âyetlerin lafzî anlamının doğrudan alınması, teşbih ve tecsime kapı

²⁶⁰ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, Kahire 2000, ss. 135-142.

²⁶¹ Okuyan, Mustafa, *Kur'ân'da Çok Anlamlılık*, İstanbul 2015, ss. 41-55.

²⁶² Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. VIII, Beyrut 1981, ss. 14-18.

aralayabileceği için; tefsir geleneği çoğu zaman tenzih ilkesini koruyacak bir okuma geliştirmiştir.²⁶³ Bu noktada müteşâbih, yalnız bir “kapalılık” değil; teolojik tutarlılığı sınayan bir yorum alanı hâline gelmektedir. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin ele alınış biçimi, müfessirin ilmî geleneğiyle doğrudan ilişkili olup, farklı tefsir ekollerinin ayırdığı başlıca zeminlerden biri olarak görünmektedir.²⁶⁴

Mübhem âyetler, Kur’ân’da kişi, mekân, topluluk ya da olayın ismen açıklanmadığı; bunun yerine işaret zamirleri, genel nitelemeler veya dolaylı ifadelerle gönderimde bulunulan pasajları kapsar. Bu tür âyetlerde kapalılık, çoğu zaman metnin içerdiği mesajı bütünüyle belirsizleştirmek için değil; anlatı ekonomisini korumak ve ahlâkî/öğretici maksadı öne çıkarmak için tercih edilmiş görünmektedir.²⁶⁵ Buna rağmen müfessirler, muhatabın kimliğinin yahut olayın hangi bağlamda gerçekleştiğinin bilinmesinin, âyetin delâletini güçlendirebileceği düşüncesiyle mübhemât alanına özel önem vermiştir.²⁶⁶

²⁶³ Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, C. II, Kahire 1983, ss. 12-20.

²⁶⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, ss. 310-318.

²⁶⁵ Albayrak, Halis, “Mübhemâtü’l-Kur’ân İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 32, 1992, ss. 155-182.

²⁶⁶ Serinsu, Ahmet Nedim, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.

Mübhemâtın tefsirdeki en temel dayanağı, sahih rivâyetler ve nüzûl ortamına ilişkin tarihsel veriler olmuştur. Bu çerçevede esbâb-ı nüzûl literatürünün, mübhem âyetleri açıklamada işlevsel bir alan oluşturduğu söylenebilir.²⁶⁷Nitekim mübhem bir göndermenin kime ilişkin olduğunun tayin edilmesi, bazen âyetin hedeflediği mesajın “genel ilke” mi yoksa “özel bir hadise” mi olduğuna dair yorum tercihini de etkileyebilmektedir.²⁶⁸ Ancak bu alanda rivâyetlerin sıhhat derecesi, rivâyetler arası çelişkiler ve bağlamın zorlanması gibi sorunlar, müfessirleri ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Bu sebeple mübhemâtı açıklama faaliyeti, rivâyet malzemesini aktarırken aynı zamanda usûlî eleştiri ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.²⁶⁹

Muhkem, müteşâbih ve mübhem âyetler, tefsir yönteminde üç farklı fakat birbirini tamamlayan okuma alanı oluşturmaktadır. Muhkem âyetler, tefsirin normatif ve ilkesel omurgasını kurarken; müteşâbih âyetler, yorumun sınırlarını belirleyen usûlî tartışmaları canlı tutmakta; mübhem âyetler ise tarihsel bağlamla irtibatı ve

²⁶⁷ Vâhidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1991, ss. 5-8.

²⁶⁸ Suyûtî, Celâleddîn, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Kahire 1992, ss. 9-12.

²⁶⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I, ss. 160-165.

rivâyet malzemesinin önemini gündeme taşımaktadır.²⁷⁰ Bu nedenle Kur'ân'ın anlaşılması, yalnızca dilsel çözümleme ile değil; rivâyet, bağlam ve yöntem ilkelerinin birlikte işletilmesini gerektiren çok katmanlı bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.²⁷¹

Bu çerçevede, müfessirin ilmî çevresi ve mensup olduğu yorum geleneği, özellikle müteşâbih ve mübhem âyetlerin ele alınışında belirginleşmektedir. Rivâyet merkezli yaklaşım, mübhemâtı daha çok nakiller üzerinden açıklama eğilimindeyken; dirâyet ağırlıklı çizgi, dil ve anlam imkânlarını daha fazla devreye sokabilmektedir.²⁷² Aynı biçimde müteşâbih âyetlerde, teslimiyet vurgusu ile sistematik te'vil arasında uzanan geniş bir yorum spektrumu bulunmaktadır. Bu farklılıklar, sonraki başlıklarda ele alınacak tefsirlerin yöntem karşılaştırması için de önemli bir zemin oluşturmaktadır.²⁷³

Muhkem âyetler, Kur'ân'ın temel yönelimini ve hüküm eksenini belirleyen açık metinler olarak öne çıkarken; müteşâbih âyetler, yorumda usûlî tutarlılığı

²⁷⁰ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. II, s. 68-72.

²⁷¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, ss. 60-66.

²⁷² Zerkeşi, *el-Burhân*, C. II, ss. 12-20.

²⁷³ Zürkânî, *Menâhil*, C. II, ss. 52-60.

zorunlu kılan sınır alanlarını göstermekte; mübhem âyetler ise nüzûl bağlamını ve rivâyetlerin açıklayıcı rolünü görünür kılmaktadır. Bu üç kavramın birlikte değerlendirilmesi, Kur'ân'ın hem açık hem derin hem de bağlama duyarlı bir hitap yapısına sahip olduğunu ortaya koymakta; ulûmü'l-Kur'ân disiplininin tefsir faaliyetindeki vazgeçilmez konumunu desteklemektedir.²⁷⁴

3.4.1. İbn Kesîr'in Yaklaşımı

İbn Kesîr, Kur'ân ilimleri içerisinde muhkem, müteşâbih ve mübhem âyetler konusuna yaklaşımında rivâyet merkezli ve selefî çizgiye bağlı bir yöntem benimsemektedir. Onun tefsir anlayışında Kur'ân'ın anlam dünyası öncelikle sahâbe ve tâbiîn rivâyetleriyle açıklanmakta; lafzın zahirine aykırı te'villere ise mesafeli durulmaktadır. Bu yönüyle İbn Kesîr, muhkem âyetleri anlam tayini bakımından kesinlik arz eden ve hüküm ifade eden naslar olarak değerlendirirken, müteşâbih âyetlerde anlamın sınırlandırılmasını mümkün olduğunca rivâyetlerle temellendirme yoluna gitmektedir.²⁷⁵ İbn Kesîr'e göre muhkem âyetler, Kur'ân'ın temel omurgasını

²⁷⁴ Kattân, *Mebâhis*, ss. 98-105.

²⁷⁵ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 cilt, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2000, c. I, s. 175-178.

oluşturmakta ve dinî hükümlerin belirlenmesinde asli kaynak niteliği taşımaktadır. Nitekim o, “هٰذَا أُمُّ الْكِتَابِ” (Âl-i İmrân 3/7) ifadesini, muhkem âyetlerin kitabın esası olduğu şeklinde yorumlamakta; müteşâbih ifadelerin ise bu esaslara arz edilerek anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁷⁶ Bu yaklaşım, onun Kur’ân bütünlüğünü esas alan ve anlam belirsizliğini keyfî yorumla gidermeye karşı temkinli duruşunu yansıtmaktadır.

Müteşâbih âyetlerin yorumu konusunda İbn Kesîr, selef âlimlerinin “bilgisi Allah’a havale edilen” (tevfîz) yöntemiyle “rivâyetle açıklanan” yöntemini bir arada kullanmaktadır. Özellikle sıfat âyetlerinde lafzın zahirini inkâr etmeksizin teşbih ve tecsime kapı aralayacak yorumlardan uzak durmakta; bu tür ifadelerin hakikatini Allah’a havale etmenin daha isabetli olduğunu belirtmektedir.²⁷⁷ Böylece İbn Kesîr’in yaklaşımı hem lafzın korunması hem de itikadî sapmalardan uzak durma hedefiyle şekillenmektedir. Mübhem âyetler konusunda ise İbn Kesîr, klasik esbâb-ı nüzûl literatüründen geniş ölçüde istifade etmekte ve kapalı bırakılmış şahıs, mekân

²⁷⁶ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8 cilt, Dârü't-Tayyibe, Riyad 1999, c. II, s. 6-8.

²⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnân Zerzûr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1972, s. 54-58.

veya olayların tespiti için sahih rivâyetleri merkeze almaktadır. Ona göre Kur'ân'da bazı unsurların mübhem bırakılması, çoğu zaman mesajın evrenselliğini korumaya yönelik hikmetli bir tercihtir. Ancak sahih rivâyetlerle açıklama imkânı bulunduğu, mübhemin tayin edilmesi anlamın güçlenmesine katkı sağlamaktadır.²⁷⁸ Bu çerçevede İbn Kesîr'in muhkem-müteşâbih-mübhem âyetlere yaklaşımı, rivâyete dayalı açıklamayı esas alan, te'vili sınırlı kullanan ve Kur'ân bütünlüğünü merkeze alan dengeli bir metodoloji ortaya koymaktadır. Bu yöntem, onun tefsirinin Ehl-i sünnet geleneği içerisinde güvenilir bir referans olarak kabul edilmesinde belirleyici rol oynamıştır.²⁷⁹

İbn Kesîr'in muhkem-müteşâbih ayrımına ilişkin tutumu, yalnızca kavramsal bir tasnif olarak kalmaz; tefsir boyunca uygulanan bir okuma disiplinine dönüşür. O, anlamı açık olan muhkem nasları “dayanak” kabul ederek yorumunu bu eksen üzerinde kurar; müteşâbih ifadeleri ise ya rivâyetlerle çerçeveler ya da ihtilaf doğurma ihtimali taşıyan yorumlarda “ihtiyat” ilkesini öne çıkarır. Bu bakımdan İbn Kesîr'de muhkem, “hüküm ve anlam

²⁷⁸ Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2008, c. II, s. 118-122.

²⁷⁹ Abdulhamit Birişik, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 133-136.

istikrarı” sağlayan bir merkez işlevi görürken; müteşâbih, okuyucuyu sınavan bir alan olmakla birlikte keyfî te’vile açık bir boşluk olarak görülmez.²⁸⁰

İbn Kesîr’in bu yaklaşımı, özellikle Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyetin tefsirinde daha görünür hâle gelmektedir. Âyette geçen “وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ” ifadesi bağlamında o, muhkem âyetlerin “ümî’l-kitâb” oluşunu, Kur’ân’ın anlam bütünlüğünü koruyan ilkesel bir çerçeve olarak yorumlar. Buna göre, müteşâbih ifadelerin anlaşılmasında “Kur’ân’ın muhkem kısmına dönüş” esastır; zira müteşâbih âyetlerin peşine düşerek fitne üretmek, metnin hedeflediği hidayet çizgisiyle bağdaşmaz. İbn Kesîr, âyetin “kalplerinde eğrilik olanlar” vurgusunu, müteşâbihatın bilgi için değil, ideolojik bir araç olarak kullanılmasına yönelik bir uyarı şeklinde okur.²⁸¹Böylece müteşâbih, salt “anlaşılmazlık” değil; “yanlış niyetle yorum üretme” riskine işaret eden bir kavram hâlini alır.

Bu noktada İbn Kesîr’in müteşâbih âyetler bağlamında dikkat çektiği temel ilke, selefî geleneğin

²⁸⁰ Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 2008, c. II, s. 9-15.

²⁸¹ Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8 cilt, Dârü’t-Tayyibe, Riyad 1999, c. II, s. 6-12.

kurucu prensiplerinden biri olan “tahrîf, ta'tîl, keyfiyet belirleme ve temsil” tehlikelerine kapı aralamamaktır. Özellikle ilâhî sıfatlara ilişkin âyetlerde (mesela “يُذِ اللّٰه” gibi ifadelerin geçtiği pasajlarda), lafzın delâletini iptal edecek türden zorlayıcı te'villere mesafe koyarken; teşbihi çağrıştıracı yorumlara da aynı ölçüde kapalı durur. Burada tercih ettiği yol, metni inkâr etmeksizin teslimiyetle anlam alanını korumak ve “keyfiyetin bilgisi Allah’a aittir” ilkesini işletmektir. Böylece İbn Kesîr, müteşâbih alanı “dilsel bir yorum serbestisi” olarak değil, “itikadî emniyet” üretmek zorunda olan bir sınır hattı olarak değerlendirir.²⁸²

İbn Kesîr'in tefsir yöntemi içinde muhkem âyetler, çoğu kez ahkâmın kurulmasında doğrudan referans kabul edilir. Bununla birlikte o, hüküm çıkarma süreçlerinde tek bir âyeti soyutlayarak değil; konuyla ilgili diğer âyetleri ve sahih hadisleri birlikte değerlendirerek bir “metinler arası tutarlılık” arar. Bu yaklaşım, muhkem âyetleri “mutlak ve izole hükümler” gibi ele almaktan ziyade, onları Kur'ân'ın bütüncül yönlendirmesi içinde konumlandırır. Böylece İbn Kesîr'de muhkem kavramı, yalnızca açıklık düzeyiyle

²⁸² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnân Zerzûr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1972, s. 52-60.

değil; aynı zamanda “delil hiyerarşisini” belirleyen bir işlevle anlam kazanır.²⁸³

Mübhem âyetler meselesinde İbn Kesîr’in yöntemi, rivâyet süzgecinin daha belirgin şekilde çalıştığı bir alan olarak öne çıkar. Özellikle şahıs, topluluk veya olayın açıkça zikredilmediği ifadelerde, sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerine müracaat eder; bu rivâyetler aracılığıyla metnin “tarihî bağlamını” mümkün olduğunca sağlamlaştırmaya çalışır. Mesela “الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ” (Âl-i İmrân 3/173) ifadesindeki “nâs” kelimesinin kimleri işaret ettiği konusunda nakledilen rivâyetleri aktararak, mübhem bırakılan öznenin belirlenmesinin âyetin hitabını somutlaştırdığını gösterir. Bununla birlikte, rivâyetlerin sıhhati ve bağlamla uyumu İbn Kesîr açısından tayin edicidir; zayıf rivâyetlerle mübhemin “kesin” biçimde çözüldüğü iddiasından kaçınır.²⁸⁴

İbn Kesîr’in mübhem âyetlere yaklaşımında dikkat çeken bir diğer boyut da İsrâiliyyât konusunda sergilediği ihtiyatlı tavidir. Özellikle kıssalar bağlamında mübhem unsurları açıklamak için dolaşıma sokulan bazı anlatıların,

²⁸³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 145-151.

²⁸⁴ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8 cilt, Dârü't-Tayyibe, Riyad 1999, c. II, s. 170-173.

metnin ana maksadıyla ilişkisi zayıf olabildiğinden, İbn Kesîr bu tür rivâyetleri ya tamamen dışarıda bırakır ya da aktarırken “tenkidî mesafe” koyar. Bu yönüyle onun tefsirinde mübhem, ayrıntı merakını tatmin etmek için değil; hidayet maksadını güçlendirecek ölçüde açıklanması gereken bir alan olarak görülür. Böylece mübhem âyetler, İbn Kesîr’de “hikmet merkezli bir açıklama” ilkesiyle ele alınır.²⁸⁵

Son olarak, İbn Kesîr’in muhkem-müteşâbih-mübhem alanlarını birlikte ele alışı, tefsirde metodolojik tutarlılık üretir. Muhkem âyetler “ölçü” vazifesi görürken; müteşâbih alan “itikadî güvenlik” perspektifiyle sınırlanır; mübhem unsurlar ise rivâyetlerin rehberliğinde “bağlamı güçlendiren” bir rol üstlenir. Bu bütünlük, İbn Kesîr’in tefsirinin yalnızca rivâyet biriktiren bir eser değil; rivâyeti bir yöntem disiplinine dönüştüren bir metin olduğunu göstermektedir.²⁸⁶

3.4.2. Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Yaklaşımı

Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin muhkem-müteşâbih ve mübhem âyetlere yaklaşımı, klasik rivâyet mirasını

²⁸⁵ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. II, s. 68-72.

²⁸⁶ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 cilt, Dârü'l-Hadis, Kahire 2000, c. I, s. 175-182.

çağdaş okuyucunun anlayabileceği bir sistematik içinde sunma gayretiyle şekillenmiştir. Sâbûnî'nin tefsir metodunda temel hedef, Kur'ân metninin anlam bütünlüğünü koruyarak, okuyucuyu ihtilaflı yorumların karmaşasından uzak tutmaktır. Bu sebeple o, muhkem âyetleri Kur'ân'ın anlam haritasını tayin eden merkezî ilkeler olarak kabul ederken; müteşâbih ifadeleri ise bu merkeze irca edilmesi gereken tamamlayıcı unsurlar şeklinde değerlendirir.²⁸⁷

Sâbûnî, muhkem kavramını yalnızca “anlamı açık lafız” şeklinde tarif etmekle yetinmez; onu aynı zamanda “itikadî ve amelî istikrar üreten nass” olarak konumlandırır. Bu yönüyle muhkem, onun tefsirinde hüküm istinbatında güvenilir referans alanını temsil eder. Müteşâbih ise, anlamın zahirî düzeyde tam belirlenemediği, fakat Kur'ân'ın genel ilkeleriyle uyum içinde anlaşılması gereken bir ifade alanıdır. Sâbûnî'ye göre müteşâbih âyetler, Kur'ân'da bir “eksiklik” değil; insan idrakini terbiye eden ilahî bir imtihan alanıdır.²⁸⁸

²⁸⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran 2003, s. 142-148.

²⁸⁸ Sâbûnî, *et-Tibyân*, s. 149-152; ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, c. II, s. 10-18.

Sâbûnî'nin müteşâbih âyetler bağlamında özellikle dikkat çektiği husus, modern dönemde bu kavramın keyfi yorum üretmek için kullanılma eğilimidir. O, bazı çağdaş yorumlarda müteşâbih alanın “metni aşan anlam inşasına” dönüştürüldüğünü, bunun da Kur'ân'ın lafzî ve tarihî bağlamıyla bağdaşmadığını ifade eder. Bu nedenle Sâbûnî, müteşâbih âyetlerde selef yöntemine yakın durarak, anlamı Kur'ân bütünlüğü ve sahih rivâyetlerle sınırlama ilkesini benimser.²⁸⁹ Böylece müteşâbih, Sâbûnî'de ne tamamen bilinemez bir alan ne de sınırsız yoruma açık bir boşluk olarak görülür; aksine disiplinli tefsir faaliyetinin sınırlarını tayin eden bir ölçüt hâline gelir. Mübhem âyetler konusunda Sâbûnî'nin yöntemi ise açıklayıcı fakat seçici bir rivâyet kullanımına dayanır. O, Kur'ân'da kişi, topluluk veya olayın açıkça belirtilmediği durumlarda, sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerine müracaat eder; ancak bu rivâyetlerin bağlamı genişletmek yerine metnin ana mesajını desteklemesi gerektiğini vurgular. Bu nedenle mübhem unsurları açıklarken ayrıntı merakını besleyen İsrailiyyât anlatılarına mesafeli durur. Sâbûnî'ye göre Kur'ân'ın maksadı tarihsel ayrıntı öğretmek değil,

²⁸⁹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dârü'l-Kur'ân el-Kerîm, Beyrut, Mukaddime, s. 5-9.

hidayet ilkelerini temellendirmektir; dolayısıyla mübhem ifadelerin açıklanması da bu hedefle sınırlı olmalıdır.²⁹⁰

Sâbûnî'nin yaklaşımında dikkat çeken bir diğer unsur, muhkem-müteşâbih ayrımının yalnızca tefsir teorisinin konusu değil, aynı zamanda çağdaş Kur'ân yorumunun metodolojik sigortası olarak görülmesidir. Ona göre modern dönemde Kur'ân'ın evrenselliğini savunma iddiasıyla yapılan bazı yorumlar, muhkem nassları müteşâbih alanına çekerek anlam istikrarını zedelemektedir. Bu sebeple Sâbûnî, muhkem âyetlerin “yoruma kapalı temel ilkeler” olduğunu vurgulayarak tefsirde sınır bilincini korumayı amaçlar.²⁹¹ Neticede Sâbûnî'nin muhkem-müteşâbih-mübhem âyetlere yaklaşımı, klasik rivâyet birikimini modern sunum diliyle yeniden düzenleyen bir yöntem olarak şekillenir. Muhkem âyetler anlamın omurgasını kurarken, müteşâbih ifadeler teslimiyet ve disiplinli yorum alanını belirler; mübhem unsurlar ise metnin tarihsel bağlamını güçlendiren yardımcı açıklamalar olarak işlev görür. Bu bütünlük, Sâbûnî'nin tefsirini yalnızca özetleyici bir çalışma olmaktan çıkarıp, çağdaş dönemde klasik tefsir

²⁹⁰ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 7-12; ayrıca Sâbûnî, *et-Tibyân*, s. 180-185.

²⁹¹ Mustafa Kara, “Kur'ân İlimlerinde Muhkem ve Müteşâbih Meselesi”, çeşitli makaleler, 2022.

metodunu yeniden üretme teşebbüsü hâline getirmektedir.²⁹²

Sâbûnî'nin muhkem ve müteşâbih ayrımını ele alış biçimi, yalnızca tanımsal bir tasnif değil; tefsir pratiğini yönlendiren bir “yorum disiplini” olarak öne çıkmaktadır. Ona göre muhkem âyetler, hem lafız hem de delâlet bakımından anlamı tayin edilebilir bir açıklık taşıırken; müteşâbih ifadeler, çoğu zaman dilin imkânları içinde birden fazla ihtimali barındırdığı için, hüküm ve akîde inşasında tek başına belirleyici olmamalıdır. Bu noktada Sâbûnî, müteşâbih lafızların anlaşılmasında iki ilkeyi merkeze alır: (i) Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğü (âyetlerin birbirini açıklaması) ve (ii) sahih rivâyetlerin sınırlandırıcı rehberliği.²⁹³ Böylece müteşâbih alan, yorumcu tarafından genişletilerek “sınırsız anlam üretim alanına” dönüştürülmek yerine, muhkemle irtibatı güçlendirilen kontrollü bir açıklama zemini hâline gelir.

Sâbûnî'nin bu yaklaşımı, özellikle sıfat âyetleri ve gayb alanıyla ilişkili pasajlarda belirginleşmektedir. O, Allah'a nispet edilen bazı lafızların (örneğin “yed”,

²⁹² Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000, c. III, s. 312-320.

²⁹³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dârü'l-Kur'ân el-Kerîm, Beyrut, Mukaddime, s. 5-12.

“vech”, “istivâ” gibi) literal düzlemde insan tecrübesini çağrıştırmaları sebebiyle, bu ifadelerin teşbih ve teciime kapı aralayacak şekilde okunmasına karşı ihtiyatlıdır. Bununla birlikte Sâbûnî, konuyu tamamen “bilinemezlik” alanına havale ederek tefsiri askıya almak yerine, selef çizgisinde “tenzih ve teslimiyet” ilkesini koruyan bir açıklama stratejisi izler. Bu strateji, metni inkâr etmeyen; fakat lafzı insanî ontolojiye indirgemeyen bir anlam çerçevesi kurmayı amaçlar.²⁹⁴ Böylece Sâbûnî, hem te’vili gereksiz yere çoğaltmaktan kaçınır hem de modern dönemde sık görülen “metnin anlam sınırlarını aşan” spekülâtif okumalara mesafe koyar.²⁹⁵

Bu çerçevede Sâbûnî’nin muhkem-müteşâbih tasnifini bir “hüküm çıkarma hiyerarşisi” olarak da değerlendirdiği görülür. Çünkü onun tefsir metodunda hükümle irtibatlı konularda öncelik her zaman muhkem nasslara verilir; müteşâbih ifadeler ise, muhkem olanın ışığında açıklanır. Bu tavır, ulûmü’l-Kur’ân literatüründe yaygın olan “müteşâbihin muhkemle yorumlanması” ilkesinin pratik tefsire taşınmış hâlidir.²⁹⁶ Sâbûnî bu noktada, özellikle çağdaş yorumlarda “müteşâbih

²⁹⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2008, c. II, s. 15-18.

²⁹⁵ Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire 1983, c. II, s. 68-74.

²⁹⁶ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 2 cilt, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1995, c. II, s. 285-289.

üzerinden muhkemin yeniden tanımlanması" eğilimini metodolojik bir risk olarak görür. Zira bu durum, tefsirde anlam istikrarını zayıflatmakta ve Kur'ân'ın rehberlik fonksiyonunu, yorumcunun öznel tercihlerine bağımlı hâle getirebilmektedir.²⁹⁷

Mübhem âyetler bağlamında Sâbûnî'nin tutumu da benzer biçimde metnin yönlendirici maksadını merkeze alan bir seçiciliğe dayanır. O, mübhem unsurların açıklanmasını, "metnin mesajını açığa çıkarma" hedefiyle sınırlı tutar; mübhemâtı açıklayan rivâyetlerin, okuyucuyu tali ayrıntılara sürüklememesi gerektiğini düşünür. Bu yaklaşım, özellikle kıssalar ve tarihi olay örgüleri içinde yer alan belirsiz unsurlarda dikkat çekmektedir. Sâbûnî, mübhem bir şahsiyetin kimliğine dair rivâyetleri aktarırken, rivâyetin metinle uyumunu ve tefsire katkısını gözetir; aksi hâlde rivâyetlerin aktarılmasının tefsirin maksatlarını gölgeleyebileceğini ima eder.²⁹⁸ Bu nedenle onun tefsirinde mübhemât, merak duygusunu besleyen bir bilgi alanı değil; Kur'ân'ın hidayet eksenli anlatımını destekleyen yardımcı bir unsur olarak işlev görür.

²⁹⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 164-169.

²⁹⁸ Zerkeşi, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1983, c. II, s. 68-74.

Sâbûnî'nin yaklaşımını derinleştiren bir diğer boyut, muhkem ve müteşâbihin yalnızca lafzî açıklık-kapalılık ekseninde değil, "anlamın rehberlik derecesi" üzerinden de düşünülmesidir. Örneğin muhkem âyetler, inanç ve amel alanında normatif bir çerçeve sunarken; müteşâbih pasajlar, çoğu zaman insan idrakini aşan hakikatlerin dilde temsiline ilişkin bir alan açar. Bu durumda müteşâbih, Kur'ân'ın epistemik sınırları hatırlatan ve okuyucuyu "mutlak bilgi iddiasından" uzaklaştıran bir yapı kazanır. Bu yaklaşım, Sâbûnî'nin tefsirinde "ilim-teslimiyet dengesi" olarak somutlaşır: İnsan akli metnin anlamını araştırır; fakat araştırma, vahyin sınırlarına saygıyı kaybettiğinde tefsir yöntemi zedelenir.²⁹⁹

Sâbûnî'nin bu dengesini, Kur'ân'ın muhkem-müteşâbih ayrımını doğrudan gündeme getiren Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyeti ekseninde kurduğu yaklaşımda da izlemek mümkündür. Zira söz konusu âyet, "kalplerinde eğrilik bulunanların müteşâbihin peşine düşmesi" ile "ilimde derinleşenlerin" tavrı arasındaki ayrımı vurgulamaktadır. Sâbûnî, bu âyetin tefsirinde müteşâbihin peşine düşmeyi, metni parçalayarak bütünsel

²⁹⁹ Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1977, s. 290-297.

anlamı bozmak; buna karşılık “ilimde derinleşmeyi” ise metnin tamamını dikkate alarak muhkem çerçevede istikrar üretmek şeklinde değerlendirir.³⁰⁰ Böylece onun yaklaşımında muhkem-müteşâbih ayrımı, yalnızca teorik bir mesele değil; Kur'ân'ı okuma ahlâkını belirleyen metodolojik bir ölçü hâline gelir.

Son olarak Sâbûnî, muhkem-müteşâbih ve mübhem âyetlere ilişkin yaklaşımında tefsiri hem rivâyet temelli hem de okuyucuya yol gösterici bir sistematiikle kurmayı hedeflemektedir. Muhkem âyetler tefsirin ana eksenini ve hüküm üretme güvenliğini sağlarken; müteşâbih alan, Kur'ân bütünlüğü içinde disiplinli açıklamaya açık bir sahayı temsil eder. Mübhem unsurlar ise rivâyetlerin seçici kullanımıyla, metnin ana mesajını destekleyen tamamlayıcı işlevler görür. Bu yöntem, Sâbûnî'nin tefsir anlayışını modern okuyucuya hitap eden derleyici bir çerçeveye taşırken, klasik usûl disiplininin sınırlarını da muhafaza etmektedir.³⁰¹

3.5. İ'câzü'l-Kur'ân ve Dilsel Üslup

Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve anlam bütünlüğü bakımından erişilmez bir beyan gücüne sahip oluşu, İslâm

³⁰⁰ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, Âl-i İmrân 3/7 tefsiri; ayrıca bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1971, s. 160-166.

³⁰¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000, c. III, s. 312-320.

ilim geleneğinde “i’câzü’l-Kur’ân” kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavram, Kur’ân’ın hem içerik hem de dilsel yapı itibarıyla insan sözüne benzemeyen özgün bir hitap tarzına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kur’ân’ın meydan okuması (tehaddî), yalnızca anlam düzeyinde değil; lafız, belâgat, ses uyumu ve anlatım örgüsü bakımından da benzersiz bir yapı sergilediğini göstermektedir.³⁰²

Dilsel i’câz anlayışı özellikle Arap dili ve belâgat ilimleriyle yakından ilişkilidir. Kur’ân’ın nazmı, kelime seçimindeki isabet, cümle yapılarındaki ahenk ve anlam yoğunluğu, klasik belâgat âlimleri tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî, Kur’ân dilinin yalnızca gramer bakımından değil, anlamı maksada en uygun şekilde iletme kabiliyeti açısından da olağanüstü bir seviyede bulunduğunu ifade etmektedir.³⁰³ Bu yaklaşım, Kur’ân’ın dilsel üstünlüğünün yalnızca estetik bir değer değil, aynı zamanda anlamın taşıyıcısı olan yapısal bir mükemmellik olduğu fikrini temellendirmektedir.

³⁰² Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. II, s. 97-103.

³⁰³ Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, 4 cilt, Riyad 1998, c. I, s. 35-38.

İ'câzü'l-Kur'ân'ın dilsel boyutuna dair tartışmalarda nazm teorisi merkezi bir yer tutmaktadır. Abdülkâhîr el-Cürcânî tarafından geliştirilen bu teoriye göre Kur'ân'ın mucizeliği, kelimelerin tek tek güzelliğinden ziyade, onların cümle içerisindeki dizilişinde ve anlam ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır.³⁰⁴ Bu teori, Kur'ân dilinin sıradan bir retorik süsleme değil, anlamı zorunlu biçimde doğuran bir yapı olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Modern dönemde ise dilbilimsel yaklaşımlar, Kur'ân'ın üslubunun metin içi bütünlük, bağlam tutarlılığı ve anlam katmanları bakımından eşsiz bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Kur'ân'daki tekrarların işlevsel oluşu, kelime alanlarının semantik ağlar oluşturmaları ve anlatımda ritmik dengenin korunması, metnin insan üretimi bir söylemden ayrıldığını göstermektedir.³⁰⁵ Böylece i'câzü'l-Kur'ân, yalnızca klasik belâgat teorileriyle değil, modern dilbilimsel analizlerle de temellendirilen çok boyutlu bir olgu hâline gelmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ın dilsel üslubu, hem klasik Arap belâgatının ulaştığı zirveyi aşan bir anlatım tarzı

³⁰⁴ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut 2001, s. 41-49.

³⁰⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Dilsel Yapısı ve Anlam Dünyası*, İstanbul 2015, s. 88-96.

sunmakta hem de anlam üretiminde bağlam ve yapı bütünlüğünü koruyan özgün bir metin kimliği ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın i'câzının yalnızca tarihsel bir iddia değil, dilsel çözümlemelerle de doğrulanabilen nesnel bir olgu olduğunu göstermektedir.³⁰⁶

Kur'ân'ın dilsel üslubunu i'câz bağlamında değerlendiren çalışmalarda, metnin yalnızca “güzel söz” düzeyinde değil, anlamı örgütleyen yapısal bir düzen (nazm) olarak ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın kelime ve cümle seçimindeki isabetin, anlamın hedeflediği maksada göre biçimlendiğini; dolayısıyla üslubun, içerikten bağımsız bir süsleme olmadığı fikrini güçlendirmektedir. Nitekim belâgat literatüründe, lafız ile mana arasındaki ilişkinin koparılamaz oluşu, Kur'ân'ın metin bütünlüğünü anlamada temel bir ilke olarak görülmüştür.³⁰⁷ Bu yönüyle i'câz, tek tek kelimelerin seçkinliğinden ziyade, kelimeler arası ilişki, bağlamsal akış ve anlam geçişlerinin tutarlılığı üzerinden açıklanır.

³⁰⁶ Yılmaz, Mehmet Faik, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul 2020, s. 214-218.

³⁰⁷ Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2 cilt, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1995, c. II, s. 290-296.

Kur'ân'ın dilsel üslubunda dikkat çeken bir diğer husus, çok katmanlı anlam üretimi sağlayan ifade düzenidir. Özellikle teşbih, temsil, mecaz ve kinaye gibi anlatım imkânlarının, yer yer yoğun fakat ölçülü biçimde kullanılması, metnin tek düzlemli bir söylem olmaktan çıkarak farklı okuma düzeylerine açılmasını sağlar. Bu durum, dilsel i'câzın sadece estetik bir üstünlükle değil, aynı zamanda anlam alanını genişleten semantik bir kapasiteyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.³⁰⁸ Tefsir geleneğinde bu özellik, “Kur'ân'ın her çağda yeniden anlaşılabilir oluşu” fikrini destekleyen önemli bir zemin olarak kabul edilmiştir.

Dilsel üslubun i'câz boyutunda ayrıca Kur'ân'ın hitap çeşitliliği belirleyici bir role sahiptir. Kur'ân metninde emir, nehiy, va'd, vaîd, kıssa, temsil ve tartışma (cedel) gibi farklı hitap tarzları aynı metin bütünlüğü içinde yer alır; buna rağmen anlatımda dağınıklık oluşmaz. Bu çeşitlilik, bir yandan muhatabın psikolojik ve toplumsal durumuna uygun bir söylem stratejisi kurarken, diğer yandan metnin ritim ve ahengini korur. Bu bağlamda, Kur'ân'daki üslubî geçişlerin (iltifât gibi) “anlatımda canlılık ve zihinsel uyanıklık” sağladığı,

³⁰⁸ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, s. 203-210.

belâgat kaynaklarında özellikle vurgulanan bir unsurdur.³⁰⁹Böylece i'câz, sadece “ne söylendiği” ile değil, “nasıl söylendiği” ile de doğrudan ilişkilendirilmiş olur.

Kur'ân'ın ses ve ritim örgüsünün de dilsel i'câz tartışmalarında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Ayet sonlarındaki fasıla yapıları, kelime içi ses tekrarları ve durakların anlamı destekleyen konumlandırılışı, metnin akılda kalıcılığını artırmakta; bu yön, Kur'ân'ın tebliğ sürecinde sözlü kültür içinde hızla yayılmasına katkı sunmaktadır. Bu tür bir ses örgüsü, salt şiirsel kafiye mantığıyla açıklanamayacak kadar esnek ve bağlama uyumlu bir yapı sergiler. Belâgat literatüründe bu özellik, “lafzın manaya hizmet etmesi” ilkesinin somut bir örneği olarak değerlendirilmiştir.³¹⁰

İ'câzü'l-Kur'ân'ın dilsel boyutu ele alınırken, Kur'ân'ın Arap dili içindeki yerini yalnızca “Arapça bir metin” şeklinde tarif etmek yeterli görülmemiş; Kur'ân'ın, dilin mevcut imkânlarını dönüştüren ve sınırlarını genişleten bir ifade düzeni kurduğu ileri sürülmüştür. Bu açıdan Kur'ân, dönemin edebî birikimini bütünüyle

³⁰⁹ Durmuş, İsmail, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul 2000, s. 154-156.

³¹⁰ Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. I, s. 275-281.

reddetmeden; fakat onun üzerine çıkan özgün bir söylem inşa ederek muhatabın aşinalığını koruyan, buna karşılık beklentilerini aşan bir anlatım gücü ortaya koymuştur. Bu durum, özellikle tehdidî ayetleriyle birlikte düşünüldüğünde, Kur'ân'ın dilsel meydan okumasının tarihsel bir iddia olmaktan öte, metinsel bir gerçeklik olarak temellendirildiğini göstermektedir.³¹¹

Kur'ân'ın dilsel üslubu, anlam örgüsünün sağlamlığı, hitap çeşitliliği, semantik derinlik ve ses düzeni gibi pek çok unsurun aynı metin yapısı içinde uyumlu biçimde birleşmesiyle i'câz tartışmalarının merkezinde yer almaktadır. Bu çerçevede i'câz, yalnızca Kur'ân'ın “güzel” veya “etkileyici” bir metin olduğu iddiası değil; belâgat, nazm, anlam-üslup ilişkisi ve metin bütünlüğü gibi ölçütlerle açıklanabilen disiplinler bir değerlendirme alanı olarak görülmektedir.³¹²

3.6. Kıssalar ve Temsiller (Kısasü'l-Kur'ân ve Emsâlü'l-Kur'ân)

Kıssalar (Kısasü'l-Kur'ân): Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalar, tarihsel olayları aktarma amacıyla değil; ilâhî mesajın ahlâkî ve itikadî boyutlarını muhataba ulaştırmak

³¹¹ Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1977, s. 147-154.

³¹² Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 cilt, Kahire 2000, c. I, s. 41-47.

amacıyla kullanılan anlatım formlarıdır. Bu anlatım biçimi, insanın iman, inkâr, itaat ve isyan gibi temel tutumlarını somut örnekler üzerinden görünür kılar. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe kıssalar, “îbret ve öğüt merkezli tarihsel anlatılar” olarak tanımlanmış; bu yönüyle klasik tarih yazımından ayrıldığı vurgulanmıştır.³¹³

Kur'ân kıssalarının ayırt edici özelliklerinden biri, olayların kronolojik ayrıntılarından ziyade mesaj boyutuna odaklanmasıdır. Zaman, mekân ve şahıs detayları çoğu yerde geri planda bırakılmış; insanın hakikat karşısındaki tavrı merkeze alınmıştır. Bu durum, kıssaların yalnızca geçmişe ait bilgiler sunan anlatılar değil, her dönemin muhatabına hitap eden evrensel bir bilinç inşa aracı olduğunu göstermektedir.³¹⁴

Aynı kıssanın farklı sûrelerde tekrar edilmesi ise Kur'ân anlatımının pedagojik yönüyle ilişkilendirilmiştir. Bu tekrarlar, lafzî bir yineleme değil; bağlama göre anlamın yeniden inşa edilmesi şeklinde gerçekleşir. Böylece Kur'ân, aynı olayı farklı psikolojik ve ahlâkî

³¹³ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999, c. I, s. 216-223; Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2003, c. I, s. 120-128.

³¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 437-451.

amaçlarla sunarak muhatabın zihinsel farkındalığını derinleştirir.³¹⁵ Bu çerçevede Kur'ân'da yer alan bazı kıssalar, taşıdıkları mesajın açıklığı ve temsili gücü bakımından örnek olarak ele alınabilir.

1. Hz. Âdem Kıssası – İnsan ve Sorumluluk

﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾

“Âdem Rabbine isyan etti ve şaşırıldı.” (Tâhâ 20/121)

Bu kıssa, insanın hata yapabilen bir varlık olduğunu; ancak tevbe ile yeniden yönelme imkânına sahip bulunduğunu göstermektedir. İnsan doğası mutlak masumiyet değil, sorumluluk bilinci üzerinden tanımlanmıştır.³¹⁶

³¹⁵ Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981, c. XIII, s. 34-52; Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1983, c. II, s. 92-95.

³¹⁶ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, c. II, s. 189-193; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. III, s. 382-401.

2. Hz. Nûh Kıssası – Tebliğ ve Sabır

﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾

“Aralarında bin yıldan elli yıl eksik kaldı.” (Ankebût 29/14)

Bu ifade, tebliğin sürekliliğini ve sabır boyutunu vurgulamakta; inkârın zamana bağlı olarak meşrulaşmayacağını ortaya koymaktadır.³¹⁷

3. Hz. İbrâhim ve Putlar – Akıl ve Tevhid

﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾

“Tapmakta olduğunuz bu heykeller nedir?” (Enbiyâ 21/52)

İbrâhim’in sorgulayıcı tavrı, tevhid inancının akli temellerle savunulabileceğini göstermektedir.³¹⁸

³¹⁷ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006, c. X, s. 346-368; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 1996, c. I, s. 214-217.

³¹⁸ Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, ss. 304-309.

4. Hz. Yûsuf Kıssası – Ahlâkî Direnç

﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾

“Kim takvâ sahibi olur ve sabrederse Allah iyilerin mükâfatını zayi etmez.” (Yûsuf 12/90)

Kıssa, ahlâkî ilkelere bağlılığın uzun vadede ilâhî adaletle karşılık bulacağını göstermektedir.

5. Firavun Kıssası – Güç ve Kibir

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾

“Firavun yeryüzünde azgınlık etti.” (Kasas 28/4)

Firavun figürü, iktidarın ilâhî sınırları aşması durumunda yıkıma sürükleneceğini temsil eden evrensel bir tipoloji sunmaktadır.

Temsiller (Emsâlü'l-Kur'ân): Kur'ân temsilleri, kıssalardan farklı olarak tarihsel bir olay örgüsüne dayanmaz; soyut hakikatleri kısa ve çarpıcı benzetmeler yoluyla muhatabın zihnine yerleştirmeyi amaçlar. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe emsâl, Kur'ân'ın belâgat ve

i'câz yönünü açığa çıkaran temel anlatım unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir.

Temsillerde amaç, hükmü doğrudan bildirmekten ziyade, muhatabı düşünmeye sevk eden bir zihinsel çerçeve oluşturmaktır. Bu yönüyle temsil, anlamı sınırlandırmaz; aksine çağrışım alanını genişleterek çok katmanlı bir kavrayış imkânı sunar.³¹⁹ Kur'ân'ın temsilleri çoğunlukla gündelik hayattan alınan unsurlar üzerinden kurulur. Böylece vahyin mesajı, muhatabın tecrübe dünyasına yakınlaştırılarak daha kalıcı hâle getirilir. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan bazı temsiller, taşıdıkları anlam ve işlevleri bakımından örnek olarak değerlendirilebilir.

1. Nur Temsili – İlâhî Hidayet

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (Nûr 24/35)

Bu temsil, ilâhî hidayetini insan kalbini aydınlatan yönünü sembolik bir anlatımla ortaya koymaktadır.³²⁰

³¹⁹ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, ss. 143-147; Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 2000, ss. 281-283.

³²⁰ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 2001, c. 18, ss. 135-138; Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 23, ss. 190-195.

2. Örümcek Ağı Temsili – Sahte Dayanaklar

﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبُيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾ (Ankebût 29/41)

Bu benzetme, Allah dışındaki dayanakların kırılganlığını vurgulamaktadır.³²¹

3. Yağmur Temsili – Dünya Hayatının Geçiciliği

﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ (Kehf 18/45)

Dünya hayatının geçici cazibesi, doğadaki döngü üzerinden açıklanmaktadır.³²²

4. Kör-Gören Temsili – Hakikat Algısı

﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ (En'âm 6/50)

İman ile inkâr arasındaki fark, algı metaforu üzerinden ifade edilmiştir.³²³

³²¹ Zemaşşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidit-Tenzîl, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1998, c. 3, ss. 451-453; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1971, s. 211.

³²² İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Dârü'l-Fikr*, Beyrut 1999, c. 5, ss. 158-160; Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut 1977, ss. 287-289.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut ts., c. 7, ss. 112-114; Çiçek, Yakup,

5. Sağlam Ağaç Temsili – İman ve Amel

(كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) (İbrâhîm 14/24)

İman, kökü sağlam ve sürekli ürün veren bir ağaçla temsil edilerek süreklilik vurgusu yapılmıştır.³²⁴

3.7. Kıssalar ve Temsillerin İbn Kesîr ve Muhammed Ali es-Sâbûnî Tefsirlerindeki Yorumu

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssalar (kısas) ve temsiller (emsâl), ilâhî mesajın muhataba aktarılmasında yalnızca anlatı unsurları olarak değil; aynı zamanda tefsir yöntemini belirleyen yapısal bileşenler olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda müfessirin benimsediği metodoloji, kıssa ve temsilin tefsirdeki konumunu ve işlevini doğrudan etkilemektedir. Rivâyet merkezli tefsir anlayışıyla öne çıkan İbn Kesîr ile derleyici, pedagojik ve seçmeci bir yaklaşım benimseyen Muhammed Ali es-

“Müşkilü'l-Kur'ân”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 10, 1995, ss. 63–65.

³²⁴ Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Dârü'l-Fikr, Kahire 2003, c. 4, ss. 96–98; Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1983, c. II, ss. 302–304.

Sâbûnî'nin kıssa ve temsillere yaklaşımları bu farkı açık biçimde yansıtmaktadır.³²⁵

İbn Kesîr, kıssaları yorumlarken öncelikle Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri ilkesini esas almakta; bir kıssaya dair ayetleri farklı sûrelerdeki paralel anlatımlarla ilişkilendirerek bütüncül bir anlam çerçevesi kurmaktadır. Bunun yanı sıra sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerine geniş yer vermesi, kıssaların tarihsel arka planını sahih kabul edilen nakillerle temellendirme çabasının bir göstergesidir. Ancak İbn Kesîr, rivâyetleri aktarmakla yetinmemekte; özellikle İsrâiliyat kaynaklı anlatılar söz konusu olduğunda eleştirel bir tavır sergileyerek, Kur'ân'ın maksadıyla doğrudan ilişkili olmayan ayrıntılardan kaçınmaktadır. Bu yönüyle onun kıssa anlayışı, tarih aktarmaktan ziyade ibret ve hidayeti merkeze alan bir anlatım formu olarak şekillenmektedir.³²⁶

Muhammed Ali es-Sâbûnî ise kıssaları, Kur'ân'ın mesajını sade ve anlaşılır biçimde sunmayı amaçlayan bir öğretim aracı olarak ele almaktadır. Safvetü't-Tefâsîr'de kıssalar, genellikle uzun rivâyet zincirlerine girilmeden,

³²⁵ Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1983, c. II, s. 12-15.

³²⁶ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999, c. I, s. 5-8.

ayetin bağlamı ve vermek istediği ahlâkî mesaj ekseninde özetlenmektedir. Sâbûnî'nin bu yaklaşımı, kıssaların pedagojik yönünü ön plana çıkarırken, okuyucunun zihninde anlam karmaşası oluşturabilecek tarihsel ayrıntıların bilinçli biçimde sınırlandırıldığını göstermektedir. Bu yönüyle Safvetü't-Tefâsîr, kıssaları akademik tartışma konusu olmaktan ziyade, irşad ve tebliğ aracı olarak konumlandırmaktadır.³²⁷

İbn Kesîr ile Sâbûnî arasındaki temel farklardan biri, kıssaların tekrar edilmesi meselesine yaklaşımlarında da kendini göstermektedir. İbn Kesîr, aynı kıssanın farklı sûrelerde yer almasını, bağlama göre anlamın yeniden inşa edilmesi olarak değerlendirmekte ve her tekrarın farklı bir yönü vurguladığını belirtmektedir. Bu yaklaşım, belâgat literatüründe “maksada göre anlatım” ilkesiyle uyumlu bir yorum olarak kabul edilmiştir.³²⁸ Sâbûnî ise tekrar meselesini daha çok okuyucunun zihninde anlam bütünlüğü oluşturma çerçevesinde ele almakta; farklı sûrelerde geçen anlatımları bir araya getirerek kıssanın özünü öne çıkarmayı tercih etmektedir.

³²⁷ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kur'ân, 1981, c. I, s. 9-12.

³²⁸ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, c. II, s. 188-190.

Temsiller (emsâl) konusunda da benzer bir yöntem farkı gözlemlenmektedir. İbn Kesîr, temsilleri açıklarken lafız-mana ilişkisini merkeze almakta; temsilin dilsel yapısını, Arap dili ve belâgat kuralları çerçevesinde çözümlemektedir. Temsil yoluyla kurulan benzetmelerin, soyut hakikatleri somutlaştırma işlevine dikkat çeken İbn Kesîr, bu anlatım biçiminin Kur'ân'ın i'câz yönünün önemli bir parçası olduğunu vurgulamaktadır.³²⁹

Sâbûnî ise temsilleri daha çok ahlâkî ve itikadî mesajın açık biçimde kavranmasına hizmet eden anlatım araçları olarak ele almaktadır. Safvetü't-Tefâsîr'de temsiller, çoğu zaman kısa açıklamalarla desteklenmekte; temsilin muhatap üzerindeki psikolojik ve eğitici etkisi ön plana çıkarılmaktadır.³³⁰

Her iki müfessirin ortaklaştığı nokta ise kıssa ve temsillerin Kur'ân'da tarih yazımı amacıyla değil, hidayet merkezli bir söylem kurmak için yer aldığı görüşüdür. Bu anlatım biçimleri, insanın inanç, ahlâk ve sorumluluk bilincini inşa etmeye yönelik olarak kullanılmakta; geçmişte yaşanmış olaylar ve benzetmeler üzerinden evrensel ilkeler ortaya konulmaktadır. Bu yönüyle kıssalar

³²⁹ Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981, c. I, s. 102-104.

³³⁰ Kattân, Mennâ', *Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, s. 282-285.

ve temsiller, Kur'ân'ın yalnızca hüküm bildiren bir metin değil, aynı zamanda bireyi ve toplumu dönüştürmeyi hedefleyen bütüncül bir hitap olduğunu göstermektedir.³³¹

İbn Kesîr'in kıssa ve temsil anlayışı, rivâyet merkezli ve eleştirel bir tarihsel bilinç üzerine inşa edilirken; Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin yaklaşımı, özetleyici ve pedagojik bir anlatım stratejisiyle şekillenmektedir. Bu farklılık, her iki tefsirin hedef kitlesiyle doğrudan ilişkilidir. Ancak her iki müfessir de kıssa ve temsilleri, Kur'ân mesajının muhatap üzerinde kalıcı bir etki oluşturmalarını sağlayan temel anlatım araçları olarak değerlendirmekte birleşmektedir.

3.8. Müşkilü'l-Kur'ân

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe müşkilü'l-Kur'ân, lafız, anlam veya bağlam itibarıyla ilk bakışta anlaşılması güç görünen, zahiri anlamı itibarıyla bir kapalılık ya da çelişki izlenimi doğurabilen âyetleri konu edinen bir inceleme alanı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede müşkil kavramı, Kur'ân metninde gerçek bir anlam bozukluğunu değil; muhatapın bilgi düzeyi, dilsel

³³¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1971, s. 171-175.

donanımı veya bağlamsal farkındalığına bağlı olarak ortaya çıkan algısal güçlüğü ifade etmektedir.³³² Müşkilü'l-Kur'ân meselesi, erken dönemden itibaren müfessirlerin ve Kur'ân ilimleriyle meşgul olan âlimlerin dikkatini çekmiş; özellikle Kur'ân'ın kendi iç tutarlılığı ve ilâhî hitabın anlaşılabilirliği bağlamında sistematik açıklamalara konu olmuştur. Klasik yaklaşımda müşkil olarak nitelendirilen âyetlerin, çoğu zaman Arap dilinin mecaz, kinaye ve üslup özellikleri göz ardı edilerek okunduğunda problemli görüldüğü vurgulanmıştır. Bu nedenle müşkil problemi, dilsel çözümleme ile doğrudan ilişkili bir alan olarak değerlendirilmiştir.³³³

Müşkilü'l-Kur'ân'ın ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar arasında lafızların çok anlamlılığı, nahiv ve sarf farklılıkları, kıraat vecihleri, bağlamın dikkate alınmaması ve âyetler arası ilişkilerin göz ardı edilmesi öne çıkmaktadır. Özellikle müşterek lafızlar ve mecazî kullanımlar, âyetlerin zahirine bağlı kalan okumalarda anlam kapalılığına yol açabilmektedir. Bu durum, Kur'ân metninin kendi içindeki açıklayıcı unsurların (tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân) devreye sokulmasını zorunlu

³³² Çiçek, Yakup, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, İstanbul 1995, ss. 7-10.

³³³ Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, Dârü'l-Fazîle, Kahire 2004, ss. 211-213.

kılmaktadır.³³⁴ Ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında müşkil meselesinin çözümünde başvurulmuş yöntemlerden biri, âyetler arası cem ve telif ilkesidir. Görünürde bir çelişki izlenimi veren ifadeler, nüzûl bağlamı, hitap edilen muhatap kitlesi ve konu bütünlüğü dikkate alınarak birlikte değerlendirilir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın parça parça değil, bütüncül bir söylem olarak ele alınması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Böylece müşkil görünen ifade, metnin genel yapısı içerisinde anlamını bulur.³³⁵

Müşkilü'l-Kur'ân tartışmalarında önemli bir diğer mesele, aklî değerlendirme ile naklî veriler arasındaki denge problemidir. Bazı âyetlerin müşkil olarak görülmesi, aklî kabullerin vahyin sunduğu çerçeveye çatışması sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Klasik müfessirler, bu tür durumlarda vahyin belirleyiciliğini esas almış; aklın, metni iptal eden değil, anlamaya yardımcı olan bir araç olduğunu vurgulamışlardır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın kendi içinde çelişkisiz olduğu ilkesini temellendiren ana argümanlardan biri olarak değerlendirilmiştir.³³⁶

³³⁴ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, ss. 286-289.

³³⁵ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1971, ss. 215-218.

³³⁶ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ma'rifa, Kahire 1983, c. II, ss. 98-102.

Modern dönemde müşkilü'l-Kur'ân konusu, özellikle tarihselcilik, bilimselcilik ve modern epistemoloji ekseninde yeniden tartışmaya açılmıştır. Bilimsel verilerle zahiren uyuşmadığı iddia edilen bazı âyetler, müşkil kategorisi altında değerlendirilmiş; ancak klasik literatürde geliştirilen bağlamsal ve dilsel çözümleme yöntemlerinin bu tür problemlere açıklık getirebileceği savunulmuştur. Bu bağlamda müşkilü'l-Kur'ân, yalnızca klasik döneme ait bir problem alanı değil; her dönemin bilgi paradigmasıyla yeniden ele alınması gereken dinamik bir inceleme sahası olarak görülmektedir.³³⁷

Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân metninin anlaşılabilirliğini zedeleyen bir unsur değil; aksine, tefsir faaliyetinin metodolojik derinliğini ortaya koyan bir imkân alanıdır. Bu başlık altında geliştirilen çözüm yöntemleri, Kur'ân'ın dil, üslup ve anlam katmanlarının çok boyutlu yapısını görünür kılmakta; müfessirin ilmî donanımını ve metodolojik tercihlerini doğrudan yansıtmaktadır. Bu yönüyle müşkilü'l-Kur'ân, ulûmü'l-Kur'ân konuları arasında tefsir geleneğinin düşünsel

³³⁷ Dinler, Murat, "Müşkilü'l-Kur'ân", *FSM İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2018, ss. 45-49.

olgunluğunu en açık biçimde yansıtan alanlardan biri olarak değerlendirilmektedir.³³⁸

3.8.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Müşkilü'l-Kur'ân

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe *müşkilü'l-Kur'ân*, lafzî veya anlam yönünden ilk bakışta güçlük arz eden, zahirî anlamları arasında çelişki bulunduğu izlenimi uyandıran yahut muhatap tarafından kavranması özel bir ilmî donanım gerektiren âyetleri konu edinen bir inceleme alanı olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede müşkil kavramı, Kur'ân metninde gerçek bir tutarsızlığa işaret etmekten ziyade, insan idrakinin sınırlılığı ve dilsel çok katmanlılıkla ilişkili bir durum olarak değerlendirilmiştir.³³⁹

Klasik tefsir geleneğinde müşkil meselesi, Kur'ân'ın lafzî yapısı, Arap dilinin semantik imkânları ve bağlam unsurları dikkate alınarak ele alınmıştır. Müfessirler, müşkil olarak nitelendirilen âyetlerin büyük çoğunluğunun, siyak-sıbak ilişkisi, nüzûl bağlamı veya dilsel kullanım özellikleri göz önünde

³³⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 200-205; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, s. 281-284; Bedreddin Çetiner, *Kur'ân İlimleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996, s. 173-176.

³³⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, s. 287-290.

bulundurulduğunda açıklığa kavuştuğunu belirtmişlerdir. Bu yönüyle müşkilü'l-Kur'ân, metnin kendisinden kaynaklanan bir problem değil; metnin yanlış veya eksik okunmasından doğan bir algı sorunu olarak görülmüştür.³⁴⁰

Müşkilü'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilen hususlardan biri, âyetler arasında zahiren çelişki varmış gibi görünen ifadelerin uzlaştırılmasıdır. Bu tür durumlarda müfessirler, cem' ve telif yöntemine başvurarak farklı âyetlerin farklı bağlamlara hitap ettiğini veya hüküm-durum ayrımı içerdiğini ortaya koymuşlardır. Özellikle ahkâm âyetlerinde karşılaşılan bu tür müşkiller, hükmün muhatabı, zaman dilimi ve uygulanma şartları dikkate alınarak açıklanmıştır.³⁴¹

Dilsel çok anlamlılık (ta'addüdü'l-me'nâ) da müşkilü'l-Kur'ân konusunun önemli boyutlarından biridir. Arapçada bir kelimenin birden fazla anlama gelebilmesi, âyetin ilk etapta kapalı veya muğlak algılanmasına neden olabilmektedir. Bu noktada lugavî tahlil, mecaz-hakikat ayrımı ve Arap örfüne dayalı

³⁴⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1971, s. 143-145.

³⁴¹ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, s. 291-294.

kullanım biçimleri, müşkilin çözümünde belirleyici unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Müfessirler, kelimenin hangi anlamda kullanıldığını tespit ederken Kur'ân bütünlüğünü ve sahih rivâyetleri esas almışlardır.³⁴²

Müşkilü'l-Kur'ân meselesi, erken dönemden itibaren müstakil eserlerin telif edilmesine de zemin hazırlamıştır. Bu eserlerde müşkil olarak görülen âyetler sistematik biçimde ele alınmış, iddia edilen çelişkiler ilmî yöntemlerle giderilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın iç tutarlılığını savunmanın yanı sıra, vahyin dilsel ve anlamsal derinliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.³⁴³

Modern dönemde müşkilü'l-Kur'ân tartışmaları, özellikle oryantalist eleştiriler ve tarihselci okumalar bağlamında yeniden gündeme gelmiştir. Ancak klasik ulûmü'l-Kur'ân geleneği, müşkil meselesini Kur'ân'ın i'câzının bir zafiyeti değil; aksine çok katmanlı anlam yapısının doğal bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede müşkil, çözülmesi gereken bir problem

³⁴² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2002, s. 47-49.

³⁴³ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, s. 287-290.

olmaktan ziyade, metni daha derinlikli okumaya sevk eden bir imkân alanı olarak görülmüştür.³⁴⁴

Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân metninin dil, anlam ve bağlam ekseninde çok boyutlu yapısını görünür kılan önemli bir ulûmü'l-Kur'ân başlığıdır. Bu alan, müfessirin ilmî birikimini, metodolojik yaklaşımını ve metinle kurduğu ilişkiyi doğrudan yansıtan bir ölçüt niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle müşkilü'l-Kur'ân, tefsir faaliyetinin hem sınırlarını hem de imkânlarını ortaya koyan temel kavramsal alanlardan biri olarak değerlendirilmektedir.³⁴⁵

3.8.2. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'de Müşkilü'l-Kur'ân

İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* adlı eserinde müşkilü'l-Kur'ân meselesini bağımsız bir başlık altında sistematik biçimde ele almamakla birlikte, tefsirin genel metodolojisi içinde bu probleme açık ve tutarlı çözümler üretmiştir. Onun yaklaşımında müşkil, Kur'ân metninin kendi iç bütünlüğüyle çözümlenmesi gereken geçici bir anlam kapalılığı olarak değerlendirilmekte; bu kapalılık,

³⁴⁴ Recep Demir, "Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Modern Yorumlar", *FSM İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, s. 62-66.

³⁴⁵ İsmail Durmuş, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, 1995, s. 33-35.

metnin farklı bağlamları, nüzûl şartları ve sahih rivâyetler ışığında giderilmektedir. Bu yönüyle İbn Kesîr'in müşkil anlayışı, Kur'ân'da hakiki bir çelişki bulunmadığı ilkesine dayanmaktadır.³⁴⁶

İbn Kesîr'e göre müşkil görünen âyetlerin önemli bir kısmı, lafzın çok anlamlı yapısından veya bağlamın dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle müfessir, öncelikle âyetlerin siyak ve sibakını esas alarak anlamı sınırlandırmakta; lafzî benzerliklerden doğan zahirî çelişkileri, bağlam merkezli okumalarla açıklamaktadır. Özellikle aynı konuya temas eden farklı âyetler arasında ortaya çıkan anlam gerilimleri, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yöntemiyle giderilmektedir.³⁴⁷

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'de müşkil meselesinin çözümünde başvurulmuş temel araçlardan biri de sahâbe ve tâbiîn rivâyetleridir. İbn Kesîr, müşkil olarak değerlendirilebilecek âyetlerde, öncelikle sahih kabul edilen sahâbî yorumlarına yer vermekte; bu rivâyetleri, anlamın istikrar kazanmasını sağlayan temel referanslar olarak kullanmaktadır. Bu yaklaşım, onun rivâyet merkezli tefsir geleneğine bağlılığını ortaya koymakla

³⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008, I, 7-9.

³⁴⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV Yayınları, 1971, s. 165-167.

birlikte, rivâyetlerin metnin anlamını kapatacak şekilde değil, açıklayıcı bir işlevle kullanıldığını da göstermektedir.³⁴⁸

İbn Kesîr'in müşkilü'l-Kur'ân anlayışında dikkat çeken bir diğer husus, zâhirde çelişkili görünen âyetler arasında nesh iddiasına temkinli yaklaşmasıdır. Müfessir, mümkün olduğu ölçüde nesh yerine tahsis, takyid veya bağlam farklılığı gibi açıklayıcı unsurları devreye sokmaktadır. Bu tutum, onun müşkil meselesini çözmede "en az müdahale" ilkesini benimsediğini göstermektedir. Böylece İbn Kesîr, müşkili ortadan kaldırırken metnin bütünlüğünü ve sürekliliğini korumaya özen göstermektedir.³⁴⁹ Ayrıca İbn Kesîr, müşkil âyetlerin yorumunda dilsel unsurlara da özel önem atfetmektedir. Kelimelerin Arap dilindeki kullanım alanları, mecaz ihtimali ve nahivsel yapılar, anlam kapalılığının giderilmesinde belirleyici rol oynamaktadır. Bu bağlamda müşkil, metnin diliyle çelişen bir sorun değil; bilakis dilin

³⁴⁸ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, s. 286-288.

³⁴⁹ Çetin, Abdurrahman, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul 2006, s. 152-153.

imkânları içerisinde çözülebilecek bir anlama problemi olarak ele alınmaktadır.³⁵⁰

İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'de ortaya koyduğu müşkilü'l-Kur'ân yaklaşımı; rivâyet, bağlam ve dil unsurlarını birlikte değerlendiren dengeli bir metodolojiye dayanmaktadır. Bu yaklaşım, müşkil meselesini Kur'ân'ın anlaşılabilirliğini zedeleyen bir problem olarak değil; doğru yöntemle ele alındığında metnin anlam derinliğini açığa çıkaran bir imkân alanı olarak görmektedir.

3.8.3. Safvetü't-Tefâsîr'de Müşkilü'l-Kur'ân

Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eseri, müşkilü'l-Kur'ân bağlamında ele alınan âyetleri çoğunlukla "anlamı kapalı görünen ibarelerin açıklığa kavuşturulması" şeklinde değerlendirir. Müfessirin yaklaşımında müşkil, Kur'ân metninin kendi içinde çelişkili oluşundan ziyade; lafzın çok anlamlılığı, i'râb ihtimalleri, bağlamın gözden kaçırılması veya önceki yorum geleneğinde ortaya çıkan ihtilaflı okumalardan kaynaklanan bir açıklama ihtiyacı olarak görülür. Bu bakımdan Sâbûnî, müşkil konusunu teorik bir problem

³⁵⁰ Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dârü't-Türâs, 1983, II, 66-69.

alanı hâline getirmekten çok, okuyucunun “doğru mana”ya hızlı biçimde ulaşmasını hedefleyen pratik bir çözüm zemini içinde ele alır.³⁵¹

Sâbûnî'nin müşkil âyetlerde izlediği başlıca yol, farklı rivâyet ve dirâyet birikimini “seçmeci-derleyici” bir üslupla bir araya getirerek tercihte bulunmaktır. Bu noktada müfessir, özellikle klasik tefsir mirasındaki meşhur açıklamaları öne çıkarır; tartışmayı uzatmadan, en yaygın kabul gören görüşü okuyucuya “sonuç” halinde sunar. Bu tavır, *Safvetü't-Tefsîr*'in genel karakteriyle de uyumludur: Eser, ihtilafları derinleştiren uzun polemiklerden ziyade, tercih edilen yorumu gerekçesiyle birlikte kısa ve anlaşılır biçimde aktarmayı öncelemektedir.³⁵²

Müşkilü'l-Kur'ân meselesinin sık karşılaşılan örneklerinden biri, zahirde birbiriyle çatışır gibi duran ifadelerin uzlaştırılmasıdır. Sâbûnî, bu tür örneklerde çoğu zaman “cem' ve te'lîf” ilkesini işletir; yani anlamların birbirini iptal etmediğini, farklı bağlamlara işaret ettiğini vurgular. Bu yaklaşım, müşkilin çoğu kez “aynı düzlemde

³⁵¹ Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2008, II, 36-40.

³⁵² Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 Cilt, Kahire 2000, I, 305-309.

okunmaması gereken” iki ifadenin aynı bağlamda değerlendirilmeye çalışılmasından doğduğu varsayımına dayanır. Bu çerçevede müfessirin en sık başvurduğu çözüm, âyetin sibâk-siyâkını dikkate alarak hükmün veya haberin muhatabını, kapsamını ve maksadını belirginleştirmektir.³⁵³

Sâbûnî’nin müşkil âyetleri ele alışında bir başka belirleyici unsur, belâgat ve üslup özelliklerinin açıklama aracı olarak kullanılmasıdır. Özellikle teşbih, temsil, mecaz ve kinaye gibi sanatların yer aldığı pasajlarda “lafzî kapalılık” algısı oluşabildiği için, müfessir bu tür ifadeleri çoğu zaman Arap dili imkânları içinde yorumlayarak anlamı sadeleştirir. Bu eğilim, müşkilü’l-Kur’ân ile i’câz ve belâgat bahisleri arasındaki yakın ilişkiyi de görünür kılar: Zira müşkil diye algılanan birçok ifade, aslında Kur’ân’ın üslup yoğunluğundan doğan çok katmanlılıkla ilgilidir.³⁵⁴

Ayrıca *Safvetü’t-Tefâsîr*’de müşkil bağlamında dikkat çeken bir diğer nokta, rivâyet malzemesine yaklaşımın “seçici” oluşudur. Sâbûnî, açıklamayı güçlendiren rivâyetleri aktarırken, metni gereksiz

³⁵³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 146–152.

³⁵⁴ Zerkeşi, Bedreddin, *el-Burhân fî Ullûmi’l-Kur’ân*, 4 Cilt, Dârü’l-Ma’rife, Kahire 1983, II, 55–60.

ayrıntıya boğabilecek zayıf veya tartışmalı nakilleri çoğunlukla genişletmez; bunun yerine, ana mesajı destekleyen ve yorumun doğrultusunu netleştiren rivâyetleri tercih eder. Böylece müşkilin çözümü, rivâyetlerin çokluğu üzerinden değil, seçilen rivâyetin bağlamla uyumu üzerinden inşa edilir. Bu tutum, ulûmü'l-Kur'ân literatüründe müşkilin çözümünde “anlamı temellendiren delil” ihtiyacının, “nakil yığılması” ile karıştırılmaması gerektiği düşüncesiyle örtüşmektedir.³⁵⁵

Sâbûnî'nin müşkilü'l-Kur'ân anlayışı, teorik tartışmadan ziyade “anlamı tayin etme ve okuru doğru sonuca taşıma” merkezli bir çizgiye sahiptir. *Safvetü't-Tefâsîr*, müşkil görülen pasajlarda Kur'ân bütünlüğünü ve klasik tefsir birikimini birlikte gözeten; ancak tartışmayı yoğunlaştırmak yerine sistematik bir sadeleştirme ile çözüm üreten bir yaklaşım sergiler. Bu yönüyle eserde müşkil, Kur'ân'a yönelik bir problem değil, tefsir faaliyetinin açıklayıcı ve düzenleyici işlevini görünür kılan bir yorum alanı olarak konumlanmaktadır.³⁵⁶

³⁵⁵ Vâhidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 9-12.

³⁵⁶ Sâbûnî, Muhammed, *et-Tibyân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Tahran 2003, s. 211-218.

Safvetü't-Tefâsîr'de müşkilü'l-Kur'ân meselesi, çoğu zaman zahirde anlam çatışması veya kapalılık izlenimi uyandıran âyetlerin bağlam, üslup ve maksat dikkate alınarak açıklanması üzerinden ele alınmaktadır. Sâbûnî, bu tür âyetleri değerlendirirken meseleyi “çelişki” düzleminde değil, “anlamın doğru düzlemde okunması” gereği çerçevesinde ele alır. Aşağıdaki örnekler, müfessirin müşkil görülen âyetleri hangi yöntemlerle çözüme kavuşturduğunu somut biçimde göstermektedir.

Örnek 1: İlâhî Hidayet ve Sapma İlişkisi

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetlerde Allah'ın dilediğini hidayete erdirdiği, dilediğini ise saptırdığı ifade edilirken; başka âyetlerde insanın kendi tercihleri doğrultusunda sorumlu tutulduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, ilk bakışta ilâhî irade ile insan özgürlüğü arasında bir gerilim olduğu izlenimini doğurabilmektedir. Sâbûnî, bu müşkil görünümü açıklarken, hidayet ve dalâletin “sebepe-sonuç ilişkisi” içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Allah'ın saptırması, kulun bilinçli inkârı ve yönelişi sonrasında gerçekleşen bir karşılık niteliğindedir. Bu yaklaşımda ilâhî fiil, insan iradesini iptal eden bir zorlayıcılık olarak değil; tercihlerin neticesini yaratan ilâhî

tasarruf olarak yorumlanmaktadır. Böylece zahirde müşkil gibi görünen ifadeler, sorumluluk ve adalet ilkeleriyle uyumlu bir çerçeveye oturtulmaktadır.³⁵⁷ Bu açıklama, Safvetü't-Tefâsîr'in genel metoduyla uyumlu biçimde, kelâmî tartışmalara girmeden, klasik Ehl-i sünnet çizgisinde bir uzlaştırma sunmaktadır.

Örnek 2: Amelin Kurtuluştaki Yeri ve İlâhî Rahmet

Müşkil olarak değerlendirilen bir diğer alan, kurtuluşun amellere mi yoksa ilâhî rahmete mi bağlı olduğu sorusudur. Kur'ân'da bir tarafta salih amellerin karşılığının verileceği ifade edilirken, diğer tarafta kurtuluşun Allah'ın rahmetiyle gerçekleşeceği bildirilmektedir. Sâbûnî, bu tür âyetleri açıklarken amelin kurtuluşun “asli sebebi” değil, rahmete ulaşmanın “vesilesi” olduğunu vurgular. Ona göre Kur'ân'daki bu farklı vurgu biçimleri, bir çelişkiye değil; insanın çabasını anlamlı kılan, fakat sonucu bütünüyle ilâhî takdire bağlayan bütüncül bir iman anlayışına işaret etmektedir. Böylece müşkil, metnin kendi içindeki tutarlılığı dikkate

³⁵⁷ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1981, I, 45-47; ayrıca bk. Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2008, II, 38-40.

alınarak çözümlenmektedir.³⁵⁸ Bu yorum tarzı, Safvetü't-Tefâsîr'in didaktik yönünü de ortaya koymaktadır. Müfessir, müşkil görülen noktaları yalnızca teorik olarak açıklamakla kalmaz; aynı zamanda okuyucunun inanç-amel ilişkisini doğru bir denge içinde kavramasını hedefler.

3.8.4. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve Safvetü't-Tefâsîr'de Müşkilü'l-Kur'ân'la İlgili Bazı Âyetlerin Yorumu

Müşkilü'l-Kur'ân bağlamında ele alınan âyetler, genellikle lafız, anlam veya zahir düzeyinde bir kapalılık yahut çelişki izlenimi doğuran ifadeler içermektedir. Bu tür âyetlerin yorumunda müfessirin yöntemsel tercihi belirleyici olmaktadır. İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eseri ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr'i*, müşkil âyetlerin çözümünde ortak klasik zemini paylaşmakla birlikte, izledikleri açıklama yolları bakımından bazı nüanslar barındırmaktadır.

³⁵⁸ Zerkeşi, Bedreddin, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dârü'l-Ma'rife, Kahire 1983, II, 61-64; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 149-151.

Örnek 1: İlâhî Sapma ve Hidayet Meselesi

(يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)

“Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir.”

(Nahl 16/93)

Bu âyet, ilâhî irade ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki bakımından müşkil olarak değerlendirilmiştir. İbn Kesîr, söz konusu ifadeyi açıklarken, Allah'ın sapma fiilini kulun inkâr ve yüz çevirme iradesine bağlı bir sonuç olarak ele alır. Ona göre ilâhî fiil, kulun tercihinine binaen gerçekleşen bir karşılıktır ve zorlayıcı bir cebir anlamı taşımaz. İbn Kesîr bu yaklaşımını, Kur'ân'ın bütüncül mesajı ve sahih rivâyetlerle destekleyerek müşkili giderir.³⁵⁹

Sâbûnî ise aynı âyeti daha özet ve pedagojik bir dille yorumlar. O, hidayet ve dalâletin Allah'ın ilmi ve adaletiyle bağlantılı olduğunu vurgulayarak, bu durumun insan sorumluluğunu ortadan kaldırmadığını belirtir. Böylece Safvetü't-Tefâsîr'de müşkil, kelâmî tartışmaya

³⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1999, IV, 585–586.

girilmeden, iman–amel dengesi çerçevesinde açıklanmış olur.³⁶⁰

Örnek 2: Amellerin Karşılığı ve İlâhî Rahmet

(فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ)

“Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür.” (Zilzâl 99/7)

Bu âyet, kurtuluşun amel ile doğrudan ilişkilendirildiği izlenimini doğururken; bazı hadislerde kurtuluşun ilâhî rahmete bağlı olduğu ifade edilmektedir. İbn Kesîr, bu müşkili açıklarken amelin, kurtuluşun sebebi değil, rahmete ulaşmanın vesilesi olduğunu belirtir. Böylece amel ve rahmet arasındaki görünür gerilim ortadan kaldırılır.³⁶¹

Sâbûnî de benzer bir yaklaşımı benimsemekle birlikte, meseleyi ahlâkî sorumluluk ekseninde ele alır. Ona göre Kur’ân, insanı eyleme teşvik etmek amacıyla amel vurgusunu öne çıkarırken; nihai sonucun Allah’ın

³⁶⁰ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dârü'l-Kur’ânî'l-Kerîm, Beyrut 1981, II, 412.

³⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ânî'l-Azîm*, VIII, 503–504.

rahmetine bağlı olduğunu bildirmektedir. Bu açıklama, müşkilin pedagojik boyutunu ön plana çıkarır.³⁶²

Örnek 3: İlâhî Görme ve Beşerî Algı

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾

“Gözler O’nu idrak edemez.” (En’âm 6/103)

Bu âyet, ahirette Allah’ın görülüp görülemeyeceği tartışmaları bağlamında müşkil kabul edilmiştir. İbn Kesîr, âyette geçen “idrâk” kavramını görmenin ötesinde, kuşatma anlamında değerlendirerek âyetin rü’yetullahı nefyetmediğini savunur. Bu yorum, klasik Ehl-i sünnet çizgisiyle uyumludur.³⁶³

Sâbûnî ise lafzî çözümlemeyi merkeze alarak, âyetin dünyadaki algı sınırlarına işaret ettiğini, ahiret bağlamında ise farklı bir durumun söz konusu olduğunu ifade eder. Böylece müşkil, bağlam ayrımı yoluyla açıklığa kavuşturulmaktadır.³⁶⁴

³⁶² Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, III, 612-613.

³⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 294-295.

³⁶⁴ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I, 436; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, II, 87-89.

SONUÇ

Bu çalışma, Kur'ân ilimleri açısından klasik tefsir geleneğinin iki önemli temsilcisi olan *İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i* ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr'ini* karşılaştırmalı bir perspektifle ele almayı amaçlamıştır. İnceleme sürecinde ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıkları olan esbâb-ı nüzûl, nesih, muhkem-müteşâbih, mübhem, müşkilü'l-Kur'ân, i'câz, kıssalar ve temsiller gibi konular merkeze alınarak her iki müfessirin yöntemsel tercihleri analiz edilmiştir.

Araştırma bulguları, müfessirlerin yaşadıkları dönem, ilmî çevre ve tefsir anlayışlarının, Kur'ân metnini yorumlama biçimlerine doğrudan yansıdığını göstermektedir. İbn Kesîr'in tefsirinde rivâyet merkezli yaklaşımın belirgin olduğu; sahih hadisler, sahâbe ve tâbiîn rivâyetleri çerçevesinde açıklamaların şekillendiği görülmüştür. Bu yönüyle İbn Kesîr, Kur'ân ilimlerini aktarırken ihtiyatlı bir yöntem izleyerek lafzî anlamı esas alan, zorlama te'villere mesafeli duran bir tutum sergilemiştir. Özellikle nesih ve müşkilü'l-Kur'ân gibi tartışmalı alanlarda, rivâyet temelli açıklamaların öncelendiği tespit edilmiştir.

Safvetü't-Tefâsîr'de ise daha derleyici ve sistematik bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Sâbûnî, klasik tefsir birikimini özetleyerek sunarken yer yer kendi değerlendirmelerine de yer vermiş; böylece hem rivâyet hem de dirâyeti birlikte kullanan bir yöntem benimsemiştir. Ulûmü'l-Kur'ân konularında yapılan açıklamalar, okuyucunun zihninde bütünlük oluşturmayı hedefleyen pedagojik bir üslup taşımaktadır. Bu durum, Safvetü't-Tefâsîr'i özellikle eğitim ve öğretim amaçlı başvurulmuş bir eser hâline getirmiştir.

Çalışmada ele alınan nesih meselesi, iki müfessirin yaklaşım farklılıklarını açık biçimde ortaya koyan alanlardan biri olmuştur. İbn Kesîr, neshin Kur'ân'da varlığını kabul ederek bunu belirli sınırlar çerçevesinde ele alırken; Sâbûnî, konuyu daha ihtiyatlı ve açıklayıcı bir üslupla sunarak tartışmalı noktaları sadeleştirmeyi tercih etmiştir. Benzer şekilde müşkilü'l-Kur'ân bağlamında da İbn Kesîr'in dilsel ve rivâyet merkezli çözümlemeleri, Sâbûnî'de daha çok belâgat ve anlam bütünlüğü ekseninde ele alınmıştır.

Kıssalar ve temsiller konusunda yapılan değerlendirmeler, Kur'ân'ın anlatı dilinin tarihsel bilgi aktarmaktan ziyade hidayet ve ibret merkezli bir yapı

sunduğunu ortaya koymuştur. Her iki müfessir de kıssaların tarihsel gerçekliğini kabul etmekle birlikte, asıl vurgunun ahlâkî ve itikadî mesajlarda olduğu konusunda ortak bir zeminde buluşmaktadır. Temsiller ise Kur'ân'ın i'câz yönünü açığa çıkaran güçlü anlatım unsurları olarak değerlendirilmiş; soyut hakikatlerin somut benzetmeler yoluyla muhataba aktarılmasındaki işlevi gösterilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Kur'ân ilimlerinin tefsir metinlerinde yalnızca teorik başlıklar olarak yer almadığını; müfessirin yöntemini, yorum tercihlerini ve metni ele alış biçimini doğrudan belirleyen dinamik unsurlar olduğunu ortaya koymuştur. İbn Kesîr ve Sâbûnî örnekleri üzerinden yapılan bu karşılaştırma, klasik tefsir geleneğinin tek tip bir yapıdan ibaret olmadığını; aksine farklı ilmî eğilimlerin Kur'ân yorumuna zenginlik kattığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısırî. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- AGİTOĞLU, Nurullah. *İlahiyat Alanında Akademik Araştırmalar ve Derlemeler*. İzmir: Duvar Yayınları, 2021.
- ALBAYRAK, Halis. "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32 (1992), ss.155-182.
- ALGAR, Hamid. "İran/Kültür ve Medeniyet." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 22. İstanbul: TDV Yay., 2000, ss.409-413.
- ALGAR, Hamid. "Merci-i Taklîd." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 29. Ankara: TDV Yay., 2004, ss.172-174.
- ÂL-İ İSMÂÎL, Nebîl b. Muhammed. *İlmü'l-Kırâat Neş'etühü Etoâruhü Eserühü fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.

ÂLÛSÎ, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, ts.

APAYDIN, Yasin. *Muhammed Hüseyin Tabâtabâi'de Varlık Kavramı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mi'eti's-Sâmine*. ts.

ATEŞ, Süleyman. "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (1975), ss.147-172.

AWLA, Maadh. *"el-Menâr ve el-Mîzân Tefsirlerinde Muhkem ve Müteşâbihat"*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜ, 2019.

AYÂZÎ, Muhammed Ali. *el-Müfessirûn, Hayâtühüm ve Menhecühüm*. Tahran, 1414/1993.

AYDINLI, Osman. *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

BAĞDATLI İSMAİL PAŞA. *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Mûsannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1951.

BAYRAKTUTAN, Osman. "Kırâat İlminin Dünyü Bugünü." İğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.

BAYSAL, Sıddık. *Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin Medârikü't-Tenzîl....* Doktora Tezi, AÜ, 2015.

BAZIN, Marcel. "Kum." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 26. 2002.

BAZIN, Marcel. "Kirman." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 26. 2002.

BEDİR, Murteza. "Neseî, Ebü'l-Berekât." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 32. 2006.

BEDİR, Murteza; KOCA, Ferhat. "Pezdevî, Ebü'l-Usr." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 36. 2009.

BELÂZÜRÎ, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul, 2013.

BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abu'l-Îmân*. Beyrut, 2000.

BİLGİLİ, Ali Sinan. "Tebriz." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 40. 2011.

BİRİŞİK, Abdulhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 42. 2012.

BİRİŞİK, Abdulhamit. “Kırâat.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 25. 2022.

BÖLÜKBAŞ, Ömer. *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Şerhü'l-Cevâhir....* Yüksek Lisans Tezi, RTEÜ, 2014.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut, 2002.

CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrut, 1984.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara, 1971.

CERRAHOĞLU, İsmail. “Envârü't-Tenzîl...”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 11. 1995.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara, 1996.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. Kahire, 2004.

ÇATAL, Şafak. *el-Keşşâf ve el-Mîzân'ın Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi*. Doktora Tezi, OMÜ, 2022.

ÇELEBÎ, Katip. *Keşfü'z-Zunûn*. 2 Cilt. Beyrut, 1941.

ÇETİN, Abdurrahman. “Nesih.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 32. 2006.

ÇETİNER, Bedreddin. *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*. İstanbul, 1995.

- ÇİÇEK, Yakup. "Müşkilü'l-Kur'ân." MÜİFD, S. 10 (1995).
- DEMİR, Recep. "İtâb Âyetlerinin Şii Yorumu." 2016.
- DİMYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî Fuzalâi'l-Beşer*. 2 Cilt. Beyrut, 1987.
- DİNLER, Murat. "Müşkilü'l-Kur'ân." FSM Dergisi, 2018.
- DURANT, Will. *İslâm Medeniyeti*. Ankara, 2004.
- DURMUŞ, İsmail. "İltifât." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 22. 2000.
- DÜNDAR, Mazhar. "Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Yönüyle Esbâb-ı Nüzûlün İncelenmesi." 2022.
- EBÛ TÂHİR ES-SÜNDÎ. *Safahât fî Ulûmi'l-Kırâat*. 2004.
- ERKOÇ, Hatice. *Tabâtabâi'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*. Doktora Tezi, AÜ, 2020.
- EROĞLU, Muhammed. "Âlûsî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 2. 1989.
- ERYİĞİT, Salih. "Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'ân." 2021.
- EVSÎ, Ali. *et-Tabâtabâi ve Menhecühü fî Tefsirihi'l-Mîzân*. Tahran, 1985.
- FAKİHÎ, Hüseyin. "Kum Şehrinde Şiîliğin Başlangıcı." 2012.

FAYDA, Mustafa. "Taberî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 39. 2010.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. "Şiîliğin Doğuşu." 1993.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 13. 1996.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Kahire, 2008.

GÜMÜŞ, Sabahattin. "Cery Kavramı." FSM Dergisi, 2021.

HABİBOV, Aslan. "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi." 2008.

HALÎL b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrut, 2003.

HAMEVÎ, Yakut. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut, 1977.

HAMÎDULLAH, Muhammed. "Serahsî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 36. 2009.

HAYDÂRÎ, Kemâl. *el-Âllâme et-Tabâtabâî*. ts.

HİTTÎ, Philip. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. İstanbul, 2011.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemsüddin. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. 2 Cilt.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemsüddin. *Müncidü'l-Mukriîn*. Kahire, 1960.

- İBN EBÛ DÂVÛD. *Kitâbü'l-Mesâhif*. 2 Cilt. Beyrut, 2002.
- İBN HÂLEVEYH. *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân*. Kahire, 1934.
- İBN KUTLUBOĞA. *Tâcü't-Terâcim*. Beyrut, 1992.
- İBN MANZÛR. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut, 1883.
- İBN TEYMİYYE. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. thk. Adnân Zerzûr. Beyrut, 1972.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut, 2002.
- İSTAH RÎ. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Leiden, 1870.
- KAHVECİ, İhsan. *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb'ında Ulûmü'l-Kur'ân*. Doktora Tezi, 2001.
- KARA, Mustafa. Çeşitli makaleler (2014, 2018, 2022).
- KARAÇAM, İsmail. *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul, 1996.
- KARADAĞ, Ahmet. "Modern Şîa'da Kur'ân Tasavvuru." 2019.
- KARATAŞ, Ali; ATMACA, Gökhan. "Mücmel Âyetlerin Tercümesi." 2021.
- KASTALLÂNÎ, Ahmed. *Letâifü'l-İşârât li-Fünûni'l-Kırâat*. ts.

KATTÂN, Mennâ'. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire, 2000.

KAYA, Remzi. çeşitli makaleler (2002).

KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Beyrut, 1993.

KIRCA, Celal. "Aksâmü'l-Kur'ân." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 2. 1989.

KİTAPÇI, Zekeriya. çeşitli makaleler (1977, 1979).

KOCA, Ferhat. "Merginânî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 29. 2004.

KUDAT, Aydın. *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim*. Doktora Tezi, 2016.

KUREŞÎ. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*. Riyad, 1993.

LEKNEVÎ, Abdülhay. *el-Fevâidü'l-Behiyye*. Beyrut, 1906.

MAHMUDOV, Elşad. "Zâtüsselâsil Seriyyesi." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 44. 2013.

MAKDİSÎ. *Ahsenü't-Tekâsîm*. Kahire, 1991.

MAVİL, Kılıç Aslan. "Ebü'l-Berekât en-Nesefî." 2013.

MEKKÎ b. EBÎ TÂLİB. *el-İbâne; el-Keşf*. Beyrut.

MERÇİL, Erdoğan. *Kirmân Selçukluları*. Ankara, 1989.

MERTOĞLU, Mehmet Suat. "Ayyâşî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 1. 2016.

MUHAYSİN, Muhammed Sâlim. *fi Rihâbi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1989.

NÂCİ MA'RÛF. *Târîhu Ulemâi'l-Mustansiriyye*. Bağdat, 1959.

NESSEFÎ, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut, 2014.

NİRAY, Nasır; DENİZ, Didem. "İran İslâm Cumhuriyeti." 2010.

NÜVEYHÎZ, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn*. Beyrut, 1988.

OKUYAN, Mustafa. *Kur'ân'da Çok Anlamlılık*. İstanbul, 2015.

ONAT, Hasan. "Yirminci Asırda Şiilik ve İran Devrimi." 1993.

ÖNAL, Recep. *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa, 2017.

ÖZ, Mustafa. çeşitli DİA maddeleri (Necef, Tabersî, Tûsî).

ÖZEK, Ali. "el-Keşşâf." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 25. 2022.

ÖZEL, Ahmet. çeşitli DİA maddeleri (Nâînî, Semerkandî).

- ÖZTÜRK, Mustafa; MERTOĞLU, Suat. "Zemahşerî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 44. 2013.
- RÂZÎ, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut, 1981.
- SÂBÛNÎ, Muhammed. *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Tahran, 2003.
- SÂLÎH, Subhî. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1977.
- SALMAZZEM, Mehmet. "Mübhemâtın Yorumu." 2021.
- SEHÂVÎ, Cemâlû'l-Kurrâ. *Cemâlû'l-Kurrâ*. 2 Cilt. Kahire, 1987.
- SERAH SÎ. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. 1952.
- SERİNSU, Ahmet Nedim. "Esbâb-ı Nüzûl." 1994.
- SOFUOĞLU, Cemal. çeşitli makaleler (1990, 1993).
- SUYÛTÎ, Celâleddîn. *ed-Dürri'l-Mensûr*. Kahire, 2003.
- SUYÛTÎ, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 2008.
- SUYÛTÎ, Celâleddîn. *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Kahire, 1992.
- SHAHAVATOV, Sabuhi. "Şîi Tefsir Geleneğinde Nesih." 2020.

ŞEŞEN, Ramazan. "Buhara." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 6. 1992.

TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. çeşitli eserleri (*el-Mîzân, Usûlü'l-Felsefe, Bidâyetü'l-Hikme*, vb.).

TABERÎ, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-Beyân*. 24 Cilt. Kahire, 2001.

TÂYEH, İbrahim Muhan. "Tabâtabâî'nin İlmi Şahsiyeti." 2017.

TEMÎMÎ. *et-Tabaqâtü's-Seniyye*. 4 Cilt. Kahire, 1989.

TETİK, Necati. "Kırâat Öğretimi Usûlleri." 1990.

TİHRÂNÎ. *eş-Şemsü's-Sâti'a*. ts.

TUNÇER, Mustafa. *Kur'ân'da Cin ve Şeytan*. İstanbul, 2015.

UĞUR, Seyit Mehmet. "Memzûc Metot." 2019.

ÜSTÜN, İsmail Safa. "İran." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 22. 2000.

ÜZÜM, İlyas. "İbn Bâbeveyh." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 19. 1999.

VÂHİDÎ, Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-Nüzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut, 1991.

VERRÂK. *İlelü'n-Nahv*. Riyad, 1999.

YÂFÎ. *Mir'âtü'l-Cenân*. 4 Cilt. Beyrut, 1997.

- YAMAN, Ahmet. "Ebü'l-Berekât en-Nesefî...". 1988.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. çeşitli maddeler (İ'câz, Nesefî), DİA.
- YAYLA, Mansur. *İbn-i Âşur ve Tabâtabâî'nin Görüşleri*.
Doktora Tezi, 2019.
- YAZICI, Muhammed. *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*. Yüksek
Lisans Tezi, 1992.
- YEŞİLYURT, Temel. "el-Umde Üzerine." 1997.
- YILDIZ, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm
Tarihi*. 14 Cilt. 1989.
- YILDIZ, Sâkıb. "Şiâ'nın Kur'ân Görüşleri." 1982.
- YILDIZ, Süleyman. "İmâmiyye Şiası'nın Kırâatlere
Yaklaşımı." 2020.
- YILMAZ, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver."
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 31.
2020.
- ZEBÎDÎ. *Tâcü'l-Arûs*. Kuveyt, 1965.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3
Cilt. Kahire, 2000.
- ZEMAŞŞERÎ. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Riyad, 1998.
- ZERKEŞÎ. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire, 1983.

ZİRİKLÎ. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut, 2002.

ZÜRKÂNÎ. *Menâhilü'l-İrfân*. 2 Cilt. Beyrut, 1995.

TEFSİRÜ'L-KUR'ANİ'L-AZİM VE SAFVETÜ'T-TEFASİR'İN
KUR'AN İLİMLERİ AÇISINDAN MUKAYESESİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com

