

İmarîye

Dini Araştırmalar Dergisi • Turkish Journal of Religious Studies

Yıl: Year 13 • Sayı: Issue: 3 • Kış: Winter 2013





Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-

Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mesudkaya@hotmail.com

Öz

Kur'an tefsirindeki temel tartışma konularından biri, Kur'an'ın rey ile tefsirinin caiz olup olmadığı meselesidir. Hz. Peygamber'den gelen bazı hadisler, ilk dönem âlimlerinden bir kısmının Kur'an'ı tefsir hususunda çekimser bir tavır takınmalarına neden olmuştur. Ne var ki Kur'an tefsiri faaliyetlerinin meşru bir çerçevede sürdürülmesi gerektiğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu düşünen âlimler, tefsir ilminin sistemleşmeye başlamasından itibaren Kur'an'ı tefsir edebilmek için çeşitli şartlar ortaya koymuşlardır. Bu şartlar içinde kuşkusuz en önemlisi, Kur'an'ı tefsir edecek kimsenin belli başlı ilimlerle donanmış olması gerektiğidir. Bu ilimler aynı zamanda ortaya çıkan tefsir ürünlerinin meşruiyet çerçevesini de oluşturmaktadır. Bu bakımdan Taberî gibi nispeten erken dönem müfessirleri fiili olarak, Kâdî Abdülcebbar, Râgıb el-İsfahânî, Ebu Hayyân el-Endelüsî gibi müfessirler ise bu ilimleri tek tek ele alarak bir çerçeve belirlemişlerdir. Dikkat çekicidir ki gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde, müfessirlere göre bu ilimler bazı farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların oluşmasında, her dönemin içinde bulunduğu ilmî şartların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dikkat çekici diğer bir husus ise, klasik dönemde bu ilmî şartlar daha çok İslâmî ilimlerin iç dinamikleriyle ilgili iken, modern dönemde sosyal ve siyasal dinamiklerin de devreye girmesidir.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Müfessir, Ragıb el-İsfahânî, Ebu Hayyân, Muhammed Abduh

The Effect of Periodic Scientific Circumstances on the Quranic Commentators Equipment -A Comparison of the Classical and Contemporary Periods-

One of the discussion issues related to the Qur'an exegesis is whether one is allowed to interpret the Qur'an according to his personal opinion (ra'y). Some hadiths of the Prophet (pbuh) made the scholars in the early days of Islam hesitate in interpreting the Qur'an. Nevertheless these scholars have believed that the activities of Quranic exegesis should be carried out in a legitimate way and that this is inevitable for them. They have therefore set forward some stipulations to interpret the Qur'an from the days when the science of Exegesis began systematically. Among those stipulations, the undoubtedly most important is, that the one who wants to interpret the Qur'an should be equipped with some certain disciplines which form at the same time the frame of legitimacy of the product of that exegetical procedure. Accordingly, while the Quranic exegetes (mufasssirin) of relatively earlier periods, like al-Tabari, used those disciplines actively, the others like Kadi Abdaljabbar, Raghıb al-Isfahani, Abu Hayyan al-Andalusi theoretically set them forth, dealing with each one separately. It is noteworthy that both in the classical and modern ages, those disciplines might vary according to the interpreters. It may be said that, in forming these variations, the scientific circumstances of each ages are effective. Another point to notice is that while, in the classical ages these scientific circumstances were related to the inner dynamics of the Islamic disciplines, in the modern era the social and political factors began to play important roles.

Key Words: Exegesis, Exegetes, Raghıb al-Isfahani, Abu Hayyan, Muhammad Abduh

Atf

Mesut Kaya, Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği
-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-, Marife, Kış 2013, ss. 9-31

Giriş

Erken dönem Kur'an'ın tefsiri faaliyetinde esas olan *dil ve tarihsel bağlamın* bilinmesiydi.¹ Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîleri (r.a) tefsirde söz sahibi kılan, onların hem dile hem de tarihsel bağlama vakıf olmalarıdır. Bir başka deyişle Arap dilini, Cahiliye şiirini ve Kur'an'ın indiği şartları (Arapların âdet ve kültürlerini, esbâb-ı nüzûlü vb.) iyi derecede bilmeleridir.² Söz konusu hususlar onlara, tefsir ilminde Hz. Peygamber'den (s.a) sonraki en önemli kaynak olma özelliğini kazandırmıştır. Tâbiûn onlardan bu ilmi tevarüs etmiş, onlar da sahâbeden sonra Kur'an tefsirinde görüşlerine dayanılacak önemli bir kaynak oluşturmuşlardır. Nitekim Zerkeşî, onların Kur'an'ın zahirî anlamlarını ve hükümlerini kolaylıkla, batınî anlamlarını ise araştırarak bilebildiklerini söylemektedir.³ Bu sebeple sahâbe ve tâbiûn için Arap dilini ve Kur'an'ın indiği tarihsel bağlamı bilmek, Kur'an'ı tefsir için yeterli görülmüştür.

Tefsir materyallerinin tedvini faaliyeti, onların tefsire dair görüşlerinin rivayetiyle başlamış, ilk müfessirler bunların nakline büyük önem vermişlerdir. Ancak bundan önce, sahâbeye kadar uzanan dönemde Kur'an'ın re'ye/kendi görüşüne dayalı tefsirinin gündeme gelmiş olduğu görülmektedir. Kur'an'ın re'ye dayalı tefsirini yeren hadislerin varlığı,⁴ bu konuda bazı âlimlerin çekimser kalmalarına sebep olmuşsa da⁵ bunun gerek müfessirin sahip olması gereken "şartlar", gerekse izlediği "usûl"le ilgili bir mesele olduğu üzerinde durulmuştur.

Müfessirlerden bir kısmı, Kur'an'ı re'yle tefsir edebilmek için bazı ilimlerle donanmış olmak gerektiğini ileri sürerek bu ilimlerde yetkin olan kimsenin Kur'an'ı re'y ile tefsir etmesinde bir sakınca bulunmadığını söylemişlerdir. Nitekim Tirmizî (ö. 279/892), "*Kim Kur'an hakkında re'yiyle konuşursa, isabet etse de hata etmiştir*" hadisi hakkındaki yorumunda bunu açıkça dile getirmektedir.⁶

Başlangıçta dilin ve tarihsel bağlamın bilinmesi yeterli görülürken, nüzûl ortamından uzaklaşıldıkça ve İslamî ilimler tedvin edilip belli başlı disiplinler belirginleştikçe, Kur'an tefsiri için gerekli ilimler birer birer ortaya çıkmıştır. Bu süreçte yalın olarak dil ve tarihsel bağlam değil; İslamî ilimlerin neredeyse bütününe vakıf olmak zorunlu görülerek daha sistematik tasnifler ortaya konulmuştur. Kısaca tefsirin teşekkül, sistemleşme, olgunluk ve modernleşme dönemleri arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır.

¹ Bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 25. Ayrıca bk. Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", s. 13; Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 15.

² Bk. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 202, 204, 206.

³ Zerkeşî, *Burhân*, I, 14.

⁴ Bk. Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1.

⁵ İbn Teymiyye ve Şâtubî bunun pek çok örneğini vermektedirler. Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, ss. 49-54; Şâtubî, *Muvâfakât*, III, 407-409.

⁶ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1.

1. Tefsirin Sistemleşme Dönemi ve Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimler

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirinin ortaya çıkışıyla başlayan dönemi, tefsirin sistemleşme dönemine bir başlangıç olarak zikredilebilir. Zira bu süreçte erken dönemin veya teşekkül döneminin anlam vecihleri, şiir, kıraat gibi bu dönemin pek çok malzemesi, Taberî tefsiri gibi külli-yatlarda bir araya getirilip kayda geçirilmiş, bunlar üzerinde çeşitli tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır.⁷

Taberî tefsirine konumuz açısından bakıldığında, henüz "müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler" hakkında herhangi bir tasnife rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Taberî'nin tefsiri bu perspektiften okunduğunda, bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır. Onun özellikle tercihlerinde gözettiği ölçütler, müfessirin sahip olması gereken donanımı ortaya koyması bakımından bir kılavuz işlevi görebilecek niteliktedir.

Taberî tefsirinin genel karakteri göz önüne alındığında, Hz. Peygamber (s.a), sa-hâbe, tâbiûn ve onları takip eden âlimlerden, Taberî'nin kendi deyimiyle "selef"ten gelen rivayetlerin önemli bir yer tuttuğu görülür. Taberî, bu rivayetleri gerek râvilerin sika olup olmadıklarını göz önüne alarak, gerekse rivayetler arasında tercihte bulunmayı gerektirecek bazı diğer unsurları tespit ederek değerlendirmeye tabi tutar. Dolayısıyla Taberî'nin "makbûl bir tefsir" in öncelikli şartı olarak sahih rivayetleri esas aldığı ve bunun için de *rivayet ilimlerini* iyi derecede bilmeyi zorunlu gördüğünü söylemek mümkündür.

Ona göre, rivayetlerin yanı sıra Arapçanın gramatik karakteristiği, anlamın belirlenmesinde en önemli ölçütlerden biridir. Bu sebeple o, ayetleri lügat ve nahiv açısından tahlil etmeye, Cahiliye şiirini şahit olarak kullanmaya önem vermiştir. Onun tefsiri, gerek lügat tahlilleri, gerekse nahiv ekollerinin görüşlerini nakletmesi ve değerlendirmeye alması yönüyle de oldukça zengin bir kaynak hüviyetine sahiptir.⁸ Buradan hareketle onun sonraki müfessirlerce dile getirilecek olan Arap dilini ve bu dilin alt birimlerinin incelenmesinden oluşan, lügat, nahiv, sarf gibi ilimleri bilmeyi bir zorunluluk olarak gördüğü sonucuna ulaşılabilir.

Bazı kelâmî meselelerde çekimser kaldığı söylene ve onun bu tavrı, döneminin siyasî durumuyla ilişkilendirilse de⁹ Taberî, tefsirini bir kelâm ve münazara kitabı hüviyetine büründürmeksizin Kur'an'daki sıfat ayetlerinin anlaşılmasını sağlayacak ve isabetsiz görüşleri eleştirecek kadar kelâmî konuları tartışmıştır.¹⁰ Bu bakımdan Taberî'nin kelâm ile ilgili temel problemleri bilmeyi bir gereklilik olarak gördüğünü düşünmek mümkün olsa gerektir.

Taberî'nin, rivayetleri ve Kur'an'ın zahirini önemseyen tavrını, onun içinde bulunduğu dönemin ilmî faaliyetlerinden bağımsız düşünülmemedir. Bilindiği gibi

⁷ Zerkeşi ve Suyûtî'nin müfessir tabakalarını ele alırken Taberî hakkında yaptıkları değerlendirmeler, tefsirde yeni bir dönemin başladığını haber vermektedir. Bk. *Burhân*, II, 159; *İtkân*, IV, 242.

⁸ Goldziher, *Mezâhib*, s. 114, 115. Ayrıca bk. Ögmüş, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişad Yöntemi", ss. 89-100.

⁹ Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 28, 29.

¹⁰ Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik", ss. 35-38.

Taberî, III. yüzyıl ve IV. yüzyılın başında, Abbasî toplumunda yaşamıştır. Bu dönemde fikhî ve itikadî mezheplerin çizgileri önemli ölçüde belirginleşmiştir. Taberî'nin ısrarla ayetlerin zâhirî anlamları üzerinde durmasını, ayetin zâhirinden farklı bir anlama gidebilmek için mutlaka bir "haber" ya da "hüccet"i zorunlu görmesi, bu dönemde Kur'an'ı dilden, merviyattan ve yerleşik prensiplerden uzak, keyfî bir şekilde tefsir etmenin yaygınlaştığına ve Kur'an yorumunda mezhebî eğilimlerin daha çok hissedildiğine bir işaret olarak görülebilir. Mesela bunu Taberî'nin, "Gözler onu ihata edemez, ancak o gözleri ihata eder"¹¹ ayetine getirdiği yorumda açıkça görmek mümkündür. O, özellikle de -isim vermeden- buradaki "idrâk"ın "ru'yet" olduğunu ve Allah Teâlâ'nın ne dünyada ne de ahirette görülebileceğini iddia eden Mutezile'nin görüşünü reddetmektedir. Taberî'ye göre onlar, Allah Rasûlü'nden gelen sahih hadisleri çeşitli şekillerde te'vil etmişler, bunları akıllarınca yorumlayıp Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüşler ve pek çok sulandırma örneği sergilemişlerdir. Taberî, burada açıkça hadise dayanarak ve Arap dilinin anlam dairesinden hareket ederek ru'yetullahı caiz görmekte, Mutezile'nin herhangi bir ayete ve sahih rivayete dayanmadığını düşündüğü akfî çıkarımlarını çürütmeye çalışmaktadır.¹²

Taberî, kıraatler konusunda çok teknik detaylara iner ve kıraat tercihlerinde belli ölçüler gözetir.¹³ Onun en çok önemseydiği ölçülerden biri, rivayetin sahih bir senetle gelmiş olması ve resm-i Mushaf'a uygunluğudur. Mesela o, Âl-i İmrân sûresi 49. ayetteki *feyekûnu tayran* kıraatini tercih ederken, bu kıraatin mananın doğruluğuyla birlikte hem Mushaf'ın hattına uygun hem de meşhur (müstefiz) olduğunu söyler.¹⁴ Onun bu hassasiyetindeki temel etken, Arapçanın imkân verdiği her şekilde Kur'an'ın okunabileceği görüşünde olan bir takım dilci ve kelâmcıların görüşlerine muhalefet olmalıdır.¹⁵ Dolayısıyla Taberî kıraat ilmini, müfessir için bilinmesi zorunlu ilimlerden biri olarak kabul etmektedir.

Zâhir, umum, husus, tahsis, nesh, icmâ gibi kavramlar Taberî'nin tercihlerinde önemli bir yer işgal eder. Zira o, başlangıçta usûl-i fıkıh sahasında ilk eserlerden birini vermiş olan İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) yol ve yöntemini izlemiş, daha sonra kendisi müstakîl, bir düşünce sistemi geliştirse de onun metodunu önemli ölçüde muhafaza etmiştir.¹⁶

İçinde bulunduğu ilmî şartlar Taberî'nin fikhî ihtilaflara yaklaşımında da ziyadesiyle etkilidir. Bunu onun, "Doğu da batı da Allah'ındır. Şu hâlde yönünüzü ne

¹¹ En'âm 6/103.

¹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 17-22. Başka örnek için bk. II, 180.

¹³ Bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, ss. 50-63; Güllü, "Taberî'nin, Tefsir'indeki Kıraat Değerlendirmeleri", s. 71.

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 425. Ayrıca bk. XXI, 148.

¹⁵ Bk. Suyûtî, *İtkân*, I, 267; Goldziher, *Mezâhib*, s. 34, 62, 63; Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", s. 88. Mesela Taberî, İmam Hamze'den gelen bir nakli, "Kur'an'ı Arapçada mümkün olan bütün şekillerle okumak caiz değildir" diyerek kabul etmez. Bk. *Câmiu'l-Beyân*, XX, 484.

¹⁶ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, ss. 97-99; Öztürk "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik", s. 38, 39.

tarafa dönerseniz dönün, Allah'ın rızası oradadır"¹⁷ ayetini tefsirinde görmek mümkündür. Taberî, hiç kimsenin bu ayetin nâsîh veya mensûh olduğunu iddia edemeyeceğini, bunun herkesçe kabul edilebilecek bir delili gerektirdiğini ifade eder. Zira ayetin nâsîh olabilmesi için bir de mensûhun olması gereklidir. Taberî şöyle demektedir: "Bu ayetin 'Yüzlerinizi namazda her nereye dönerseniz, kıbleniz orasıdır' anlamına geleceğine dair herhangi bir delil yoktur. Aynı şekilde, "her nerede olursanız olun yüzlerinizi Mescid-i Haram tarafına çevirin"¹⁸ emrinden sonra indiğine dair de bir delil yoktur ki bu ayet Beytü'l-Makdis'e yönelmeyi neshetmiştir, denilebilsin." Taberî ayetin mensûh da olamayacağını, zira umum ifade ettiğini, böylelikle sefer esnasında nafil namazlarda, düşmanla karşı karşıya gelinen durumlarda hem farz hem de nafil namazlarda geçerli olduğunu söylemektedir. Taberî daha sonra söz konusu ayet bağlamında nesh, umum, husus, mücmel, müfesser gibi usûl-i fikhın genel kavramları ve prensipleri üzerinde durmaktadır.¹⁹

Taberî gibi müfessirlerce fiilî olarak işletilen ilimler, daha sonraki müfessirlerce bir çerçeve olarak görülecek ve "müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler" adı altında çeşitli tasnifler yapılacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *Şerhu Usûli'l-Hamse* adlı eserinde konuyu bütüncül anlamda gündeme getiren ilk âlimlerden biridir. O, doğrudan doğruya müfessirin sahip olması gereken donanımı mevzu bahis ederek genel bir çerçeve ortaya koymaktadır. Onun zorunlu gördüğü ilimlerin en başında Arapça gelmektedir. Ancak o, mücerret bir dil bilgisinin Kur'an'ı tefsir etmek için yetmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ı tefsire girişecek kimse, dilin grameri olan nahvi, Kur'an'ın tarihsel bağlamı hakkında bilgi veren hadis ve rivayetleri, şer'î hükümlerden söz eden fıkı, bunların delillerini konu edinen fıkıh usulünü ve usûlü'd-dini bilmelidir. Bu ilimlerden herhangi birinde eksiği olan kimseye, Kur'an'ı tefsir etmek câiz değildir.²⁰

Kâdî Abdülcebbâr her ne kadar usûlü'd-din içinde, Mutezile'nin beş temel esasından biri olan teyhid ve adaleti, kelâmî meselelerden Allah'ın sıfatları, hüsün ve kubuh konularını zikretse de bunları diğer ilimleri vurguladığından daha çok vurgulamamıştır. Bu bakımdan onun tefsir için zorunlu ilimler listesinde, mezhep eğilimlerinin ön plana çıktığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Aksine o, Kur'an'ı anlamak ve tefsir etmek için gerekli ve genel geçer ilimleri ortaya koymuştur.

Konuyu daha sonra Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108),²¹ "Fasl fî beyâni'l-âlât elletî yahtâcu ileyhâ el-müfessir" (Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimlerin Beyanı) başlığıyla ele alır ve on ilimden söz eder. Konuya Kur'an'ın tefsir edilip edilemeyeceğine dair görüşleri değerlendirerek başlar. İlk olarak re'y tefsirinin câiz olmadığı

¹⁷ Bakara 2/115.

¹⁸ Bakara 2/144.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 534, 535.

²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 606, 607.

²¹ Râgıb'ın vefat tarihiyle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bk. Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Bir İlim Adamı", ss. 107-113.

ğını söyleyenlerin görüşlerine ve bu konudaki rivayetlere yer verir.²² İkinci olarak ise, geniş bir ilmi (zû-edebîn vâsî') olanlar için re'y tefsiri kapısının açık olduğuna dair görüşleri ve bunun Kur'an'dan delillerini zikreder.²³

"İlim başlangıçtır, amel ise kemale ulaşmaktır, ilim amelsiz tam olmaz, amel de ilim olmadan ihlâşlı olmaz" diyen İsfahânî, bu ikisinin ise ancak *lafzî, aklî* ve *vehbî* ilimlerle elde edilebileceğini söylemekte, böylelikle takdim edeceği ilimleri üçlü bir kategoriye ayırmaktadır.

İsfahânî'ye göre müfessirin ihtiyaç duyacağı ilk ilim, *ilmü'l-luğadır*. Anlaşılan o ki İsfahânî öncelikle sağlam bir kelime bilgisini de zorunlu görmektedir. Nitekim *Müfredâtü Elfâzı'l-Kurân* adlı kitabının mukaddimesinde, Kur'an ilimlerinden öncelikle meşgul olunması gerekenlerin, *lafzî* ilimler, *lafzî* ilimlerden de müfred lafızların tahkiki olduğunu söylemektedir. Bundan da amaç, Kur'an'ın manalarını kavramak isteyen kişinin ilk yardım alacağı konulardan olması hasebiyle, Kur'an lafızlarının tafsilî anlamlarına ulaşmaktır. Bu tıpkı ev yapmak isteyen bir kimsenin öncelikle kerpici elde etmesine benzer.²⁴ Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392), İsfahânî'nin lafızların, bağlama göre anlamını belirlemede oldukça başarılı olduğunu; müfessirlerden herhangi bir naklin gelmediği durumlarda, Arap dili yönünden lafızların inceliklerine, delaletlerine ve siyaka göre kullanışlarına bakarak anlama ulaşılacağını, Râgıb'ın *Müfredât'ta* buna çok özen gösterdiğini söyler.²⁵

İkinci ilim, lafızların birbirleriyle olan ilgisini kurmaktır ki bu da *ilmü'l-istikâtktır*.²⁶ Zerkeşî bu ilmi, "Bir kökten türemiş olan kelimelerin köküne ulaşmaktır" diye tarif etmektedir. Suyûtî de bu hususta "İsmin kökü iki ayrı maddeden geliyorsa, maddelerin farklılığına göre anlam değişir" demektedir.²⁷

Üçüncü ilim, bina, sarf ve i'rab yönünden kelimelerin anlamlarını belirleyen kuralları bilmektir ki bu da *nahiv ilmidir*.²⁸ Nitekim Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), nahvi eleştirenlerin şiiri eleştirenlerden daha kötü bir iş yaptıklarını, bunun Kur'an'dan ve onu anlamaktan yüz çevirmek anlamına geldiğini, zira lafızların taşıdığı anlamlar üzerindeki kilidi açacak tek anahtarın i'rab/nahiv olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Suyûtî'ye göre anlam, i'rabın değişmesiyle değişiklik gösterir, bu sebeple de nahiv ilmi dikkate alınmalıdır.³⁰

Dördüncü ilim, bizzat Kur'an'ın nüzülüyle ilgilidir ki bu da *kıraatleri bilmektir*. Zerkeşî, kıraat ilminin değerli bir ilim olduğunu, anlamların üstünlüğünün ve güzelliğinin onunla bilinebildiğini, âlimlerin kıraatlere çok özen gösterdiklerini

²² Konuyla ilgili naklettiği Hz. Ebu Bekir'e nispet edilen bir rivayet ve yorumu için bk. İsfahânî, *Tefsîr*, I,

³⁷ Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 78. Tûfî, *İksîr*, s. 39.

²³ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 37, 38. Krş. Zerkeşî, *Burhân*, II, 164.

²⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 54.

²⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 291, II, 172; Suyûtî, *İtkân*, IV, 213, 221, 222.

²⁶ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38.

²⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 173; Suyûtî, *İtkân*, IV, 214.

²⁸ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38.

²⁹ Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 45.

³⁰ Suyûtî, *İtkân*, II, 309, IV, 213.

söyler.³¹ Suyûtî'ye göre de kıraat ilmi Kur'an'ın nasıl telaffuz edileceğini bilmek için gereklidir. Kıraatleri bilen insan muhtemel vecihlerden birini diğerine tercih edebilir.³²

Beşinci ilim, ayetlerin iniş sebepleriyle alakalı olan konuları, sûrelerin içerdiği peygamberler ve geçmiş dönemlerle ilgili kıssaları bilmektir ki bu da *rivayet ve ahbâr ilmidir* (ilmü'l-âsâr ve'l-ahbâr).³³ Zerkeşî, konuya ayırdığı başlıkta, âlimlerin esbâb-ı nüzûle çok itina gösterdiklerini ve bu konuda pek çok kitap yazdıklarını söylemiştir.³⁴ Suyûtî de esbâb-ı nüzûl bilgisinin önemini belirtmek üzere, "Sebeb-i nüzûl bilindiği takdirde ayetin hangi konuda inmiş olduğu bilinir" açıklamasını yapmış fakat kıssalarla ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.³⁵

Altıncı ilim, mücmelin beyanına, müphemine tefsirine dair üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen noktaları, Hz. Peygamber'den (s.a) ve vahye şahitlik edenlerden nakledilen sünnetleri bilmektir ki bu da *sünen ilmidir*. Suyûtî, bu ilmi de öz olarak "Mücmel ve müphemleri açıklayan hadisler" şeklinde zikreder.³⁶

Yedinci ilim, nâsih-mensûh, umûm-husûs, icmâ-ihtilâf, mücmel-müfesser gibi ıstılahları, şer'î kıyasları ve kıyasın caiz olup olmadığı yerleri bilmektir ki bu da *fıkıh usulü ilmidir*. Zerkeşî, "Kur'an'ın Hükümleri Bilgisi" başlığı altında, müfessirin fıkıh usulü kurallarını bilmesi gerektiğini, çünkü bunun ayetlerden hüküm çıkarmanın en önemli yolu olduğunu; Suyûtî ise hükümler ve hüküm çıkarmanın delillerinin bu ilimle bilinebileceğini dile getirmektedirler.³⁷

Sekizinci ilim, dinî hüküm ve edepi; nefsin, akrabaların ve reayanın adaleti gözeterek yönetimi demek olan üç siyaset tarzını bilmektir ki bu da *fıkıh ve zühd ilmidir*. Kâfiyeci, İsfahânî'nin zühd kelimesi yerine, ahlak kelimesini kullanırken, Suyûtî sadece fıkıh başlığıyla yetinmiş, herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır.³⁸

Dokuzuncu ilim, akli delilleri ve hakikî burhanları, birbirinden ayırma ve tanıma, ma'kulât ve maznûnât arasındaki farkları bilmektir ki bu da *kelâm ilmidir*. Suyûtî, usulü'd-din adı altında verdiği kelâm ilmini, "Kur'an'daki bazı ayetler zâhirine göre anlaşıldığı zaman Allah Teâlâ için söylenmesi caiz olmayan hususlar ortaya çıkabilir; usulü bilen kimse bunu te'vil eder ve Allah için imkânsız, mümkün ve caiz olan şeylere delil getirir" şeklinde açıklar.³⁹ Zerkeşî müfessirin ihtiyaç duyacağı ilimlere kısaca temas ederken bu ilme yer vermez, fakat Râzî'nin kelâmı ve akli ilimleri öne çıkardığı gibi, bazı âlimlerin kendilerine göre önemli gördükleri ilimleri öne çıkardıklarını söyler.⁴⁰

³¹ Zerkeşî, *Burhân*, I, 339; Suyûtî, *İtkân*, I, 281.

³² Suyûtî, *İtkân*, IV, 214.

³³ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38.

³⁴ Zerkeşî, *Burhân*, I, 22.

³⁵ Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁶ Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 6; Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁸ Kâfiyeci, *Tefsîr*, s. 11; Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁹ Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

⁴⁰ Zerkeşî, *Burhân*, I, 13.

İsfahânî'nin tasnifine göre onuncu ve son ilim ise *mevhibe ilmî*dir. Bu, Allah'ın, bildiğiyle amel eden kimseye verdiği bir ilimdir. İsfahânî delil olarak Hz. Ali'den (r.a) gelen, "*Hikmet dedi ki: Beni isteyen bildiğiyle amel etsin*" sözünü nakleder.

Râgıb, konuyu tekrar re'y tefsirine getirerek söz konusu ilimleri tamamlayan kimselerin Kur'an'ı re'y ile tefsir etmekten çıkmış olacaklarını, bunlardan eksikleri olanların ise, bu eksikliklerini erbabından yardım alarak gidermeleri durumunda Kur'an'ı re'y ile tefsir etmemiş olacaklarını söyler.⁴¹

Râgıb'ın, böyle bir tasnifi yapmaya niçin ihtiyaç duyduğu sorusunun cevabı; öncelikle kendi dönemindeki "ilmî şartlar", sonra ise onun "ilmî birikimi" olmak üzere iki hususta aranmalıdır. Bu dönemin en bariz özelliklerinden biri, artık İslamî ilimlerin teşekkül dönemini bütünüyle tamamlamış, sistemleşme döneminde hayli mesafe almış olması sebebiyle, bir ilimler hiyerarşisinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemde fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, hadis ve tefsir gibi ilimler belli bir hiyerarşiye göre ele alınmış ve bu alanlarda önemli eserler verilmiştir. Tefsirlerde tefsirin erken döneminden farklı olarak kelâmî ve fikhî meseleler ele alınmıştır.⁴² İsfahânî bu görüşleriyle tefsirin İslamî ilimler hiyerarşisindeki yerini de ortaya koyarak Kur'an'ı tefsir edecek kimsenin bu ilimler hakkında yeterli derecede donanımı olması gerektiğini ifade etmekte, dolayısıyla Kur'an'ın bütün bu ilimlerde birikim sahibi olduktan sonra tefsir edilebileceği imasında bulunmaktadır. Nitekim o, Kur'an'ın tefsirini, "en şerefli sanat" olarak görmektedir. Zira bu sanatın konusu (mevdûhû), Allah'ın kelâmıdır; uygulama alanı (sûretü fi'lihî), onun gizli olan sırlarını açığa çıkarmak; gayesi (garaduhû) de sapasağlam bir kulpa tutunmak, tükenmeyen gerçek saadete ulaşmaktır.⁴³

Râgıb el-İsfahânî, tefsir ilmi ve dil bilimlerinde temayüz etmekle birlikte çok geniş bir ilmî yelpazeye sahiptir. Onun gerek tefsirinde gerekse diğer eserlerindeki ilmî seviyeye bakıldığında kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi ilim dallarında ciddi bir müktesebatı olduğu ve bu sahalarda kendinden önce telif edilen eserlerden hem içerik hem de yöntem olarak istifade ettiği görülür. Sözelimi onun *ez-Zerfa ilâ Mekârimi's-Şerfa* adlı eserinde, ahlak ve felsefenin izlerini görmek mümkündür. Yukarıda yer verdiğimiz, tefsir ilminin, bir "sanat" olarak nitelendirilmesi, tefsir ilminin bir "konu" ve "gaye"sinden; insanın kendini, ailesini ve devleti yönetmesi demek olan üç siyaset tarzından söz edilmesi, ilimleri (ya da sanatları) çeşitli kategorilere ayıran felsefe disiplinini hatıra getirmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde söz konusu eserinde "insanî kuvveleri" üç kısma ayırması, felsefî geleneğin izleri olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵

İslam coğrafyasının o dönemki ilmî seviyesi göz önüne alındığında, İsfahânî'de söz konusu izlerin görülmesi son derece doğaldır. Zira V/XI. yüzyıla

⁴¹ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38, 39.

⁴² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 206.

⁴³ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 36. Krş. Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, XXXIV, 399.

⁴⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çevirenin önsözü, s. 10, 49.

⁴⁵ İsfahânî, *Zerfa*, muhakkikin önsözü, s. 41. Krş. Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, XXXIV, 401-403.

gelindiğinde, felsefî eserlerin çevirisi sona ermiş; bu zaman zarfında felsefî bilim-ler, fıkıh, kelâm, tefsir gibi ilimlerin müfredatı içinde bir biçimde yerlerini almış-lardır.⁴⁶ Bununla birlikte İsfahânî, Kur'an ve tefsirdeki derin bilgisi sayesinde, ken-di ilmî kudretini fazlasıyla göstermeyi ve kendine özgü bir yöntem geliştirmeyi başarabilmiştir. Onun tefsir mukaddimesindeki sistematığı ve kavramları dikkatli-ce incelendiğinde, bu özellik daha iyi tebarüz etmektedir. Nitekim İsfahânî, felsefe-yi muhafazakâr İslâmî bir tavırla kabul edip kullanmasıyla, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bir habercisi gibi kabul edilmiştir.⁴⁷

İsfahânî'nin tefsir mukaddimesi, tefsir ilminin temel prensipleri açısından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. İsfahânî, burada lafız-mana ilişkisi, anlamın muhataba ulaşmasındaki çeşitli engeller, Kur'an'ın bir beyan oluşu ve bunun keyfi-yeti, tefsir ve te'vil arasındaki farklar, hakikat-mecaz, umum-husus, nesh-tahsis gibi konular üzerinde durur. Müfessirin ihtiyaç duyacağı âlet ilimlerinden bu sis-tematik içinde söz eder ki tefsir ilmi hakkındaki genel değerlendirmeleri içinde onun söz konusu ilimleri tasnifi oldukça anlamlı bir yere oturur.

2. Tefsirin Olgunluk Dönemi ve Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimler

Tefsir mukaddimesinde müfessir için gerekli ilimler tasnifine yer veren bir diğer müfessir, Ebu Hayyân el-Endelüsî'dir (ö. 745/1344). Ebu Hayyân, söz konusu ilimleri, tefsirinde izleyeceği yöntemi açıkladıktan sonra, çağdaşlarından biri tara-fından ortaya atılan bir iddiaya verdiği cevap bağlamında değerlendirmiştir. Söz konusu iddiaya göre, Kur'an'ın beyanlarını anlamak için Mücâhid, Tâvûs ve İkrime gibi tâbiûna dayanan rivayetleri senetleriyle nakletmek zorunludur. Çünkü ayetle-rin anlaşılması buna bağlıdır. Böyle bir iddianın anlamsızlığını çeşitli delillerle açıklayan Ebu Hayyân, ele alacağı yedi ilimde yetkin olan kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesinde bir sakınca bulunmadığı düşüncesini dile getirmiştir.

Ebu Hayyân, İsfahânî gibi en başta *lûgat ilm*ine yer vererek, lûgat ilminin ba-zı özelliklerinden ve literatüründen söz eder. İkinci olarak, müfred ve terkip (cüm-le) olmaları bakımından Arapça kelimelerle ilgili hususları bilmenin gerekliliğine işaret eden Ebu Hayyân, bunun da *nahiv ilm*inden alınacağını söyler. Sarf ilmiyle ilgili eserlerden de burada bahsetmesinden, onun sarfı da bu kategoriye dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Üçüncü ilim de lafız ve terkiplerin güzellik ve fesahatini ortaya koyan *beyan ve bedi' ilimler*idir. Dördüncü ilim, müphemün belirginleştirilmesi, mücmelin, sebep-i nüzûlün ve neshin açıklanmasıdır. Bunlar da Hz. Peygamber'e ulaşan sahih rivayetlerden alınır ki bu da *hadis ilm*idir. Beşinci ilim, mücmel-mübeyyen, umum-husus, mutlak-mukayyed, emir-nehîy gibi çoğu Kur'an hüküm-lerine özgü bir ilimdir. Bu da *fıkıh usulü*nden alınır. Altıncı ilim, Allah için caiz, va-cip ve imkânsız olan şeyleri; peygamberlik hakkındaki görüşleri bilmektir. Bu madde, Allah Teâlâ, peygamberler ve Kur'an'ın i'cazı hakkındaki görüşleri içerir ki bunlar da *kelâm ilm*inden alınır. Yedinci ilim ise, lafızların artma ve eksilme yoluyla

⁴⁶ Makdisi, "Gazzâlî", s. 134; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 159.

⁴⁷ Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, XXXIV, 399.

farklılaşması, hareketin değişmesi ya da mütevâtir veya âhâd yolla bir lafzın yeri-ne başka bir lafzın getirilmesidir ki bu da *kıraat ilm*inden alınır.

Ebu Hayyân, konuya şu değerlendirme cümleleriyle son vermektedir:

İşte bunlar yedi maddedir. Bunların her birini önemli ölçüde kavrayıp bu konularda birikim sahibi olmadan Allah'ın kitabını tefsire girişmek doğru olmaz. Bununla birlikte bilinmelidir ki tefsir ilminin zirvesine ancak lisan ilminde derinleşen kimse ulaşabilir.⁴⁸

Ebu Hayyân, bahse konu ilimleri bir gereklilik olarak görse de önceki müfessirlerin tefsirlerini i'rab tahlilleri, nahiv kaideleri, fıkıh usulü ve usulü'd-din (kelâm) delilleriyle doldurdukları eleştirisinde bulunur. Ona göre, bu gibi konular söz konusu ilimlere ayrılmış kitaplara bırakılmalı; bu eserlerde varılan sonuçlara tefsirlerde delillerine girilmeksizin yer verilmelidir. Müfessirler, sahih olmayan esbâb-ı nüzûl rivayetlerini, fezâil hadislerini, alakasız hikâyeleri, isrâilî haberleri kitaplarında zikretmişlerdir; hâlbuki tefsir ilmi için bunların hiçbiri gerekli değildir. Müfessir kelimenin delaletini ve cümle haline gelmeden önceki kurallarını kavrar, bu dildeki cümlenin niteliğini bilir ve iyi cümle ile kötü cümle arasını ayırt edebilecek bir seviyeye ulaşırsa, bütün bu ayrıntılara ihtiyaç duymaz.⁴⁹

Ebu Hayyân'ın burada varmak istediği netice şu olabilir: Bu ilimler müfessir için bir alt yapı oluşturmak bakımından gerekli ise de tefsir bütünüyle bu ilimleri bilmekten ibaret değildir. Tefsir faaliyetlerinde geline nokta itibariyle⁵⁰ artık tefsirde esas olan, dil ve belagat inceliklerini iyi anlamak ve bunlardan sonuçlara gitmektir. Bu nedenle dil ve belagat inceliklerini bilmeyen kimse, Kur'an'ın özlü ifadelerini, incelik ve güzelliklerini kavramaktan uzak kalacak; ona tefsir ilminden düşen pay, satırları nakledip ezberindekileri tekrar etmekten öteye geçemeyecektir.⁵¹

Ebu Hayyân'ın yaşadığı dönem göz önüne alınarak (VIII/XIV. y.y) meseleye bakıldığında, bu döneme kadar klasik tefsirde belli bir olgunluğa ulaşılmış, literatürün en kayda değer örneklerinin verilmiş olduğu görülür. Ebu Hayyân da bunun avantajını kullanarak, hem daha önceki müfessirlerden gelen mirası değerlendirmiş, hem de onların eksik bıraktığı noktaları tamamlamış, hata ettiklerini düşündüğü noktaları eleştirmiştir. Zira tefsir literatüründeki bütün gelişmelere rağmen, onun eleştirilerinden ve söz konusu ilimleri yeni bir tasnifle ele almasından, tefsirde hâlâ bir usul sorununun var olduğu da anlaşılmaktadır. Mesela o, tefsir âlimlerinden hiç kimsenin o döneme kadar tefsir ilminin herhangi bir tanımını (resm li-ilmî't-tefsîr) yaptığına rastlamadığını söyleyerek bir tanım yapmaktadır. Dikkat çekicidir ki onun tanımı, daha önce tek tek ele aldığı tefsir için gerekli ilimleri kapsayan özlü bir tanımdan ibarettir.⁵²

⁴⁸ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 13.

⁴⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 13.

⁵⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 25, 26.

⁵¹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 17.

⁵² Bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 26.

İsfahânî'nin tasnifiyle Ebu Hayyân'ın tasnifi arasındaki farklara bakıldığında, her ne kadar ikincisinde madde sayısı azalmışsa da ortak noktaların oldukça fazla olduğu görülür. Her ikisinde de var olan bu ortak noktalar, lügat ilmi, nahiv, kıraat, hadis ilmi, fıkıh usulü ve kelâmdır. İsfahânî'de Ebu Hayyân'dan farklı olarak, iştikâk, rivâyet ve ahbâr, fıkıh, zühd ve mevhibe ilmi; Ebu Hayyân'da ise beyan ve bedi' ilimleri mevcuttur.

Ebu Hayyân'ın iştikâk ilmine yer vermemesini, bu ilmi lügat ve nahiv ilimleri içerisinde değerlendirmiş olduğu, bu nedenle ayrıca anmaya gerek duymadığı biçiminde açıklanabilir.

İsfahânî'nin rivâyet-ahbâr ve sünen ilimlerini ayrı başlıklarda kaydettiği, Ebu Hayyân'ın ise bunları daha geniş anlamdaki hadis ilmi içinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sebep-i nüzûlün, İsfahânî tarafından âsâr ilmine, Ebu Hayyân tarafından hadis ilmine dâhil edilmesi bakımından ortak bir nokta varsa da Ebu Hayyân Kur'an'daki kıssaları bilmekle ilgili herhangi bir şey söylememektedir. Bu da onun, kıssalarla ilgili rivayetler konusunda esas olanın sahih rivayetler olduğu yönündeki hassasiyetiyle ilgili olmalıdır.⁵³

Ebu Hayyân'ın fıkıh ilmine yer vermemesine gelince, bu doğrudan onun tefsir disiplinine bakışıyla ilgilidir. Şöyle ki o, tefsiri Kur'an lafızlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını esas alan bir disiplin olarak görmekte, yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'an'ı nahiv, fıkıh gibi disiplinlerin delilleri ve tartışmalı konularıyla doldurmayı uygun görmemekte, bu disiplinlerin sadece sonuçlarından yararlanmak gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim o, dört fıkıh imamının görüşlerini önceki müfessirlerin aksine, sadece *Kur'an lafzının bu görüşlerle alakalı olması durumunda* naklettiğini söylemektedir.⁵⁴ Dolayısıyla kendi dönemindeki tefsir algısına bir tepki olarak o, tefsirinde fikhî ihtilaflara yer vermemeye özen göstermiş, bu nedenle de söz konusu tasnifine fikhî dâhil etmemiştir.

Onun İsfahânî'den farklı olarak beyan ve bedi' ilimlerine yer vermesine gelince, elbette İsfahânî'nin bu maddeyi gerekli görmediği söylenemez. Çünkü kendisi tefsirin mukaddimesinde beyân ilminin temel konularından biri olan hakikat ve mecaz konusuna ayrı bir fasıl açmış,⁵⁵ burada konuyu çeşitli örnekleriyle açıklamış, hatta daha çok Sekkâkî'den (ö. 626/1229) sonra bu ilimlerin toplamını ifade etmek üzere yaygınlık kazanacak olan "belagat" ifadesini kullanmıştır.⁵⁶ Ancak İsfahânî beyan ilmini nahiv içinde mütalaa etmiş, tasnifinde buna ayrıca yer vermemiştir. Zira o dönemde henüz belagat ilimleri olan beyân ve meânînin sistemleşmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, beyân ve meânî ilimleri aynı dönemin bir başka ismi Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078)⁵⁷ nahiv ilmine

⁵³ Bazı örnekler için bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 152; IX, 155-156; VII, 460.

⁵⁴ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 12, 32. Yöntemin uygulamalı bazı örnekleri için bk. I, 246, 314, 320, 390, 526, 547, 575, 577.

⁵⁵ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 15-18.

⁵⁶ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 16.

⁵⁷ Kara'nın İsfahânî'nin ölüm yılını yaygın kanaat olan hicri 502 yerine, hicri beşinci asrın ilk çeyreği olarak tespit etmesi de bizim bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Bk. Kara, "Râgıb el-İsfahânî", s. 112, 113.

giydireceği yeni kisve, ona kazandıracığı dinamizm ve daha sonra Sekkâkî'nin istihlâhlara getirdiği tanımlar ve belagat ilimlerine çizeceği çerçeve sayesinde İslâmî ilimler içindeki yerini alacaktır.⁵⁸

Konuya Ebu Hayyân açısından bakılacak olursa benzer sonuçlara ulaşılabilir. Nitekim onun bu ilmi özellikle zikretmiş olmasının temel sebebi, dil ve belagat ilimlerinin ulaştığı seviyeyle ilgili olmalıdır. Daha önce de belirtildiği üzere Ebu Hayyân, tefsir ilminde eğer bir *özgünlük*ten söz edilecekse, bunun dil ve belagat ilimlerindeki yetkinlikle ve Kur'an'ın bu anlamdaki inceliklerini kavramakla gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla o, belagat ilimlerini bilmeyi bir zorunluluk olarak görmektedir. Tarihî arka plana bakıldığında ise, Ebu Hayyân'ın dönemine kadar, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) belirttiği gibi, Zemahşerî (ö. 538/1143) çıkmış, tefsirinde Kur'an ayetlerini bu ilmin kural ve inceliklerine göre ele alıp açıklamış, böylece onun mucize oluşunun özelliklerinden bir kısmını ortaya koymuştur.⁵⁹

Hicrî VIII. yüzyılda tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri hakkında yazılan eserlerde de konuya yer verilmiş, kimi noktalarda öncekilere benzeyen, kimi noktalarda ise onlardan ayrılan çeşitli tasnifler yapılmıştır.

Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr*⁶⁰ adlı eseri, tefsir usulü konusunda yazılan ilk eserlerden biri kabul edilir. Tûfî kitabında tefsir için ortaya koyduğu prensipler yanında, bazı ilimleri de söz konusu etmiştir. İlimleri Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tasnifini esas alarak aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayıran Tûfî⁶¹, Kur'an ilimlerini de Kur'an'ın lafız ve manalarından söz eden lafzî ve manevî ilimler diye ikiye ayırmıştır. Tûfî Kur'an'ın lafzî ilimleri içinde, dilin kelimelerini bilmek demek olan *ilmü'l-ğarîb*, *sarf*, *i'rab*, *kıraat*; Kur'an'ın manevî ilimleri içinde ise, *ilmü'l-vucûd ve'l-mevcûdât*, *ilmü'l-itikâd (usûlü'd-din)*, *tarih*, *va'z*, *nesh*, *usûlü'l-fikh*, *fikh*, *meânî* ve *beyân* ilimlerini saymaktadır.

Tûfî'nin yukarıdaki tasnifiyle, Kur'an'ın muhtevasını oluşturan bilgileri mi yoksa müfessirin sahip olması gereken ilimleri mi kastettiği çok açık değildir. Bununla birlikte onun Kur'an'ı tefsir edecek kişinin bu ilimlerde söz sahibi olmasını bir gereklilik olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Tûfî'nin tasnifi, yukarıdaki müfessirlerin tasniflerinden bazı temel farklılıklar içerir. Bunların başında "ilmü'l-vucûd" dediği ilim gelmektedir ki bunun içeriğini Kur'an'ın varlığa dair işaretlerinin dikkate alınması oluşturur. Tûfî'ye göre ilmü'l-vucûd, filozofların düşüncesine dayanan ve onların *ilmü'l-hikme* dedikleri ilimdir.⁶² Sözün başında Tûfî ilmi iki kategoriye ayırırken, aklî ilimler içinde hesap

⁵⁸ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 732, 761; Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 237; Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz* (Ahmet Turan Asrân'ın Sunuşu), s. 9, 10. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu dönemde henüz "Meânî" kavramı bulunmayıp bu kavram Cürçânî'nin "Meânî'n-nahv" veya "Nazm" kavramlarından hareketle Sekkâkî tarafından ortaya konacaktır. Özdoğan, "Belağatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî", s. 102.

⁵⁹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762. Zemahşerî'nin belagat ilimlerinin Kur'an tefsirindeki önemini gösteren bir ifadesi için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 2.

⁶⁰ Tûfî, *İksîr*, s. 27.

⁶¹ Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 3, 4.

⁶² Tûfî, *İksîr*, s. 49, 50.

(cebir), hey'et (astronomi), hendese, yıldız ilmi (astroloji) ve tıp gibi ilimleri saymıştı;⁶³ bu da bizi, onun bu ilimlerden de haberdar olmak gerektiği düşüncesinde olduğu sonucuna götürmektedir.

Tûfi bir de "va'z ilmi"nden söz etmektedir ki çok açık olmamakla birlikte o, bu ilme İsfahânî'nin mevhibe ilmine yüklediğine yakın bir anlam yüklemektedir. Fakat onun konuya yaklaşımından daha çok tasavvufi anlamdaki riyâzâta dayalı "ledünnî ilmi" kastettiği düşünülmektedir.⁶⁴

Bilindiği gibi Gazzâlî bilimsel tefsir yönteminin ilk temsilcilerindendir. Onun *Cevâhiru'l-Kur'an* adlı eseri bilimsel tefsirin ilk nüvesi olarak kabul edilmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Tûfi'nin üzerinde, gerek bilimsel tefsir, gerekse ledünnî ilim gibi konularda, eserin telifinde kendisinden çokça faydalandığı görülen Gazzâlî'nin ciddi etkileri olduğu anlaşılmaktadır.

Bedrüddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, tefsir ilminin tarifini yaptıktan sonra tefsir için lügat, nahiv, sarf, beyân, fıkah usulü, kıraat ilimlerinden yardım alınacağını; esbâb-ı nüzûl ve nâsîh-mensûh bilgisine ihtiyaç duyulacağını ifade etmiştir.⁶⁶ Bunun yanı sıra o, yeri geldikçe bu ilimlerle ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir. İsfahânî'nin tefsir mukaddimesinden çeşitli alıntılar yapan,⁶⁷ böylelikle onun tasnifinden haberdar olduğu anlaşılan müellifin, bu ilimlere İsfahânî'nin sistematığı içinde yer vermemesini, onun zaten kitabında bütünüyle bu meseleleri izah etmiş, bunu yaparken de kendine has bir üslup benimsemiş olmasıyla ilişkilendirebiliriz.

Tûfi'den sonra tefsir usulüne katkı yapan isimlerden biri de Muhyiddîn el-Kâfiyeci'dir (ö. 879/1474). Kâfiyeci, söz konusu ilimleri on beş maddede toplamıştır.⁶⁸ Esasen o, konuyu İsfahânî'nin işlediği re'y tefsiri üzerindeki tartışmalar çerçevesinde işlemiş, on maddeyi küçük bazı tasarruflarla birlikte ondan iktibasta bulunarak nakletmiştir. Bahse konu on ilme meânî, beyân ve bedi' ilimleriyle, sarf ve esbâb-ı nüzûlü ilave etmiştir.⁶⁹

Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) de hocası Kâfiyeci gibi söz konusu ilimleri on beş olarak kaydetmiştir. Suyûtî, Kâfiyeci'den farklı olarak esbâb-ı nüzûl maddesine *kıssaları* da eklemiş, buna karşılık İsfahânî ve Kâfiyeci'nin yer verdiği âsâr ve ahbâr ilmine yer vermemiş, sünen ilmini ise hadis ilmi olarak vermiştir. O, âsâr ve ahbâr yerine nâsîh-mensûhu ilave ederek madde sayısını on beşe çıkarmıştır. Suyûtî'de dikkat çeken diğer bir nokta ise, bu maddeleri İsfahânî ve Kâfiyeci'nin cümleleriyle değil, kendi cümleleriyle açıklamış olmasıdır.⁷⁰

⁶³ Tûfi, *İksîr*, s. 47.

⁶⁴ Zerkeşî, *Burhân*, I, 53.

⁶⁵ Bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 94, 95.

⁶⁶ Zerkeşî, *Burhân*, I, 13.

⁶⁷ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, II, 164.

⁶⁸ Kâfiyeci, *Teyşîr*, ss. 10-12. Müellif bu eseri yanında *Nüzhetü'l-İhvân* adlı risalesinde de bu ilimleri aynı lafızlarla tekrar zikretmiştir. Ayasofya, n. 413, vr. 1-9.

⁶⁹ Kâfiyeci, *Teyşîr*, ss. 10-12. Kâfiyeci'nin tasnifi üzerine yapılan bazı yorumlar için bk. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, ss. 3-5.

⁷⁰ Suyûtî, *İtkân*, IV, 213-215. Suyûtî'nin tasnifi üzerine yapılan değerlendirmeler için bk. Paçacı, "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", ss. 89-91.

Kâfiyeci ve Suyûtî'nin belagat ilimlerini ayrı maddeler olarak zikretmeleri kayda değer bir husustur. Bu tasnifler, Ebu Hayyân'dan sonraki zaman zarfında belagat ilimlerinin etkinliğini iyice artırdığını düşündürmektedir. Ebu Hayyân'ın döneminden itibaren Sekkâkî'nin *Miftâh*'i üzerine yapılan şerh, hâşiye ve telhis türü çalışmalara sathî bir bakış bile bu durumu izah etmek için yeterlidir.⁷¹ Nitekim Suyûtî meânî, beyân ve bedi' ilimlerinin tanımını verdikten sonra şunları söylemektedir:

Meânî, bedi' ve beyan, belagat ilimleridir. Bunlar müfessirin en önemli dayanaklarıdır. Çünkü müfessirin, i'cazın gerektirdiği hususları göz önünde bulundurması gerekir. Bunu da ancak söz konusu ilimlerle kavrayabilir.⁷²

Söz konusu tasniflerinde Kâfiyeci ile Suyûtî arasındaki ilgi açıktır. Suyûtî'nin tasnifinin, yer verdiği maddeler bakımında farklılık göstermesi, Zerkeşî'nin söz konusu ettiği bazı ilimlerle Kâfiyeci'nin tasnifini birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Esbâb-ı nüzûlün âsâr ve hadis ilminden, nâsîh-mensûhun da fıkıh usulünden bağımsız olarak zikredilmesi, Kur'an'ı yorumlamada bu iki bilginin ayrı bir öneme haiz olmasıyla ilgili olmalıdır.⁷³

Nüzûl sebebine yapılan vurgu, hicrî VIII. asrın diğer bir usûl âlimi Şâtıbî'de (ö. 790/1388) kendini daha çok hissettirmektedir. Kur'an'dan Hz. Peygamber'in (s.a) ve ashâbının (r.a) anladığından daha fazla bir şey anlayamayacağı düşüncesinde olan Şâtıbî, tam da Kur'an'ın farklı yönlerine çekilmesinin gerekçesini bu ilimden haberdar olmamaya bağlamak istercesine, "Kur'an'ı tam olarak anlayabilmek için nüzûl sebeplerini bilmek gerekir." diye konuya girerek şunları söylemektedir:

Nüzûl sebeplerini bilmemek, şüphe ve çıkmazlar içine düşülmesine yol açar. Esasen zâhir olan nassları mücmel hale sokar ve bunun sonucunda ihtilaflar ortaya çıkar. Bu ise anlaşmazlıklara ve ümmetin bölünmesine yol açabilir.⁷⁴

Şâtıbî, esbâb-ı nüzûlün önemine dair verdiği pek çok örnekten sonra, "Binaena-leyh nüzûl sebeplerini bilmek, tefsir ilmiyle uğraşmak için zorunludur" hükmüne varmıştır.⁷⁵ Hatta o, çerçeveyi biraz daha genişleterek Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap adetlerini bilmeyi de bir gereklilik olarak görmüştür.⁷⁶

Suyûtî tarafından nâsîh-mensûha ayrıca yer verilmesi ise, az önce değindiğimiz gibi Zerkeşî'nin nâsîh-mensûhu *tefsir için gerekli bilgiler* arasında saymasından kaynaklanıyor olmalıdır. Zerkeşî, konuya açtığı müstakil başlıkta, "Âlimler, 'nâsîh ve mensûhu bilmeyen bir kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesi caiz değildir' görü-

⁷¹ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh, İzâhu't-Telhîs*; Kutbeddin er-Râzî (ö. 766/1365), *Şerhu Miftâhi'l-Ulûm*; Sadeddin Taftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Kısmî's-Sâlis min Miftâhi'l-Ulûm*; Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*, (Râzî'nin şerhinin hâşiyesidir).

⁷² Suyûtî, *İtkân*, IV, 214.

⁷³ Krş. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 14.

⁷⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 331, 332.

⁷⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 331-335.

⁷⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 335-337.

şünedirler” demektedir.⁷⁷ Bunun yanı sıra fikhin, İslâmî ilimler içindeki ayrıcalığı koruması ve mezhep içi tutarlılıkları sağlayabilme amacıyla nesh, tahsis gibi kavramların önemini devam ettirmesi, tefsir için de bu maddenin ayrıca vurgulanmasını gerektirmiş olmalıdır. Nitekim Şâtıbî, Kur’an’ı anlamak için gerekli ilimler arasında, nâsih ve mensûhu da saymıştır.⁷⁸

Kâfiyeci ve Suyûtî’nin tasnifleri içinde, Ebu Hayyân’ın tasnifinden farklı olarak mevhibe ilminin yer alması, bu müelliflerin İsfahânî’nin tasnifine dayanmalarından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ilimden söz edilmesi, ilk bakışta musanniflerin meşrep eğilimlerine bağlanabilir. Nitekim İsfahânî, meşrep olarak ahlak, ibadet ve takvayı öne çıkaran bir müelliftir. Ancak mevhibe ilminin kavramsal çerçevesine dikkat edildiğinde, meşrep eğiliminden ziyade, dinî hassasiyetin öne çıktığı fark edilmektedir. Şöyle ki İsfahânî söz konusu ilimleri tasnif ederken ilgili bölümde de değindiğimiz gibi, öncelikle ilim ve amelden söz etmiş, son maddeyi de buna tahsis ederek daireyi tamamlamıştır. Ona göre ilmiyle amel eden kimseye (müfessire) Allah Teâlâ Kur’an’ı anlama kabiliyeti verecek, onun *hidayetini artıracak*⁷⁹ ve onu *güzel söze ulaştıracaktır*.⁸⁰ Dolayısıyla İsfahânî, mevhibe ilmini Kur’anî daire içinde tanımlamaktadır. Onun çizdiği dairede sözgelimi Tûfî’de olduğu gibi -onda da çok belirgin olmamakla birlikte- *ledünnî ilme* yönelik herhangi bir vurgu görünmemektedir. Kâfiyeci ve Suyûtî’nin mevhibe imine çizdikleri çerçevede de takva gibi Kur’anî kavramlar ön plandadır. Nitekim Suyûtî kendisine yöneltilecek, “İyi de mevhibe ilmi insanın elinde değerlidir ki!” şeklindeki muhtemel bir itiraza, Zerkeşî’nin şu açıklamasıyla cevap vermiştir:

Bilinmelidir ki Kur’an’ın anlamlarını düşünen bir kimsenin kalbinde bid’at, kibir, heva ve dünya sevgisi varsa, ya da bu insan günaha ısrar ediyor, imanını tahkike yükseltmiyorsa (...) onun Kur’an’ı anlaması mümkün olmaz; Kur’an inceliklerini ona açmaz. Çünkü bunların hepsi, Kur’an’ı anlamının önündeki engellerdir.

Suyûtî ayrıca, “*Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıra- cağım*”⁸¹ mealindeki ayeti ve Süfyan b. Uyeyne’nin (ö. 198/814), “Onlardan Kur’an’ı anlama kabiliyetini çekip alacağım” anlamındaki tefsirini zikreder.⁸²

Zikri geçen müelliflerin, kendilerinden önce ortaya konulmuş olan müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri, yeni bir sistematik içinde ele alma çabasında oldukları açıktır. İsfahânî ile başlayan bu çaba, Zemahşerî’nin beyân ve meânî ilimlerini bir zorunluluk olarak görmesiyle genişlemiş, Zerkeşî’nin esbâb-ı nüzûlü ve nâsih-mensûhu da bu kategoriye sokmasıyla önemli ölçüde belirginleşmiştir. Kâfiyeci ve Suyûtî’nin tasnifleriyle birlikte de nihai şeklini almıştır. Nitekim Kâfiyeci’ye göre bu

⁷⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 28, 29.

⁷⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 361.

⁷⁹ Muhammed 47/17.

⁸⁰ Hac 22/24.

⁸¹ A’râf 7/146.

⁸² Suyûtî, *İtkân*, IV, 216.

ilimlerin sayısında ihtilaf edilmiş, ancak cumhur bunları on beş madde olarak kaydetmiştir.⁸³

Bu döneme kadar İslâmî ilimler bütünüyle sistemleşerek belirginleşmiştir. Müslümanlar, İslâmî ilimlerin sekiz asırlık bir geçmişe dayanıyor olmasının verdiği tecrübeyle, sistemin muhtemel eksikliklerini giderme düşüncesiyle hareket etmişlerdir. Âlimler, gerek ortaya koydukları yeni telifler, gerek eski telifleri tekrar tasnif ve tertipleri, gerekse şerh ve haşiyeleriyle İslâmî ilimleri pekiştirme yoluna gitmişlerdir. Böyle bir süreçte âlim, müfessir gibi kavramlar iyice yerleşmiş; medreselerde hangi ilimlerin okutulacağı, İslâmî ilimlerde söz sahibi olmak için nasıl bir formasyona sahip olunacağı güçlü bir teamül haline gelmiştir.⁸⁴

Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunu, hicrî X. asırda yaşayan Muhammed Birgivî (ö. 981/1573) ve geç dönem âlimlerinden Muhammed Hâdimî (ö. 1175/1762) de ele almışlardır. Birgivî, nevi şahsına münhasır bir üslupla, re'y tefsirini yasaklayan hadislerin amacının, tefsiri Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle sınırlandırmak olmadığını, zira O'ndan çok az rivayet geldiğini, sadece bu rivayetlere dayanılırsa, rivayet bulunmayan pek çok alanda hiç kimsenin hüccet getiremeyeceğini, dolayısıyla da içtihat kapısının kapanacağını söyler. Birgivî bundan sonra şöyle der:

Durum böyle olunca Arap dilini ve ayetlerin iniş sebeplerini bilenlerin, Kur'an'ı tefsir etmeleri caizdir. Arap dilini iyi bilmeyen ve kelimelerin çeşitli anlamlarına vakıf olmayan bir kimseye gelince, o ancak yazılmış tefsirleri öğrenip nakledebilir.⁸⁵

Ona göre hadisteki yasak, nâsih-mensûhu, icmâ edilen konuları ve Ehl-i Sünnet akaidini bilmeyip Kur'an'ı salt Arapçaya göre tefsir etmeye kalkışan kimse için söz konusudur. Ancak bunları bilen kimse Kur'an'ı tefsir etme yetkisine sahiptir; tefsiri de yasaklanan re'y ile tefsir kategorisine girmez.⁸⁶

Hâdimî ise ilk bakışta tefsir geleneğine aykırı görünen Birgivî'nin tasnifini yeterli görmemektedir. Zira Hâdimî'ye göre esas olan Suyûtî'nin tasnididir ve onun saydığı on beş ilmi bilmek gerekmektedir.⁸⁷

Görüldüğü gibi Birgivî nahiv, sarf, beyan vb. gibi dilin farklı veçhelerini kendine konu edinen ilimleri tek tek saymak yerine, iyi bir Arapça ve kelimelerin delaletlerini bilmeyi yeterli görmektedir. Bunun yanında sebab-i nüzûl gibi tarihsel bağlamı, nâsih-mensûh, üzerinde icmâ edilen hükümler gibi usule ve fıkha dair konuları ve Ehl-i Sünnet akaidini bilmenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Birgivî, kendini daha önceki tasniflerle sınırlandırmaksızın hareket etmekte, öz olarak belli başlı maddelere yer vermektedir. Bununla birlikte o, diğer müfessirlerle ortalama bir noktada buluşmaktadır. Ayrıca Birgivî tarafından

⁸³ Kâfiyeci, *Teysîr*, s. 10.

⁸⁴ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 44, 75, 116, 176, 241; II, 174; III, 68, 151.

⁸⁵ Işıcık, "Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", s. 239.

⁸⁶ Işıcık, "Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", s. 239, 240.

⁸⁷ Işıcık, "Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", s. 239.

özellikle üzerinde icmâ edilen hükümlerin ve Ehl-i Sünnet akaidinin vurgulanması, daha önceki müelliflerin tasnifinde bulunmayan durumun altını çizmektedir.

Hâdimî ise, kendini daha çok Suyûtî gibi önceki âlimlerle sınırlandırmakta, bu sebeple Birgivî'nin tasnifini eksik olarak nitelendirmektedir. Muhtemelen o, uzun bir geçmişin tecrübesine dayanan Suyûtî'nin sistematüğını daha tutarlı görmektedir.

3. Modernleşme Dönemi ve Müfessir İçin Gerekli İlimler Tasavvurunun Değişimi

Batı'yla karşılaşma sürecinde, Müslümanların pek çok alanda önemli tasavvur değişiklikleri yaşadıkları bilinen bir gerçektir. Batılılar, bu süreçte kendileri dışındaki milletlerin her alanda geri kaldıklarını, İslam'ın da diğer dinler gibi ilerlemenin, akıl ve bilimin önünde engel oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Müslümanlar söz konusu iddialara karşı her ne kadar çeşitli savunma yöntemleri geliştirmişlerse de bu fikirler zamanla onların kendilerinin görüşleri haline dönüşmüştür. Neticede "Niçin geri kaldık?" sorusunu sorarak geçmişi İslam dünyasının sahip olduğu değer ve ilmî disiplinleri yeniden gözden geçirmeye girişmişlerdir.

Aynı dönemde *İslam'ın ilerleme ve bilime engel olmadığı, İslam'ın akıl dini olduğu* gibi söylemler ortaya atılmış, ancak bir gerilemenin/donukluğun varlığı da kabul edilmiştir. Geri kalmanın ve donukluğun müsebbibi olarak "mezhepler", "taklit" vb. görülmüş;⁸⁸ hâl çaresi olarak da İslam'ın mezhepsel ihtilaflardan, bid'at ve hurafelerden arındırılıp yeniden köklerine dönmesi gerektiği düşüncesi ileri sürülmüştür.⁸⁹ Özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) bu söylemleri sıklıkla tekrar etmiş; "düşünceyi taklitten kurtarmayı", "dini, ihtilaflar öncesi selefın anladığı gibi anlamayı" kendine öncelikli hedef olarak belirlemiştir.⁹⁰ Bu düşünce, Abduh'u, geleneksel İslamî ilimleri ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmeye ve yeni bir düşünce sistemi belirlemeye sevk etmiştir.

Abduh'a göre İslam'ı donuklaştıran ve ileri bir medeniyet kurmaktan alıko-yan etken, İslam'ın ruhundan çok şeklini öne çıkaran fıkıh mezheplerine bağlılık, dolayısıyla Kur'an'dan ve İslam'ın özünden uzaklaşmaktır.⁹¹ Buna göre İslam dünyası, Batı'da gerçekleşen *dogmatik düşünceden arınma ve saflaşma* sürecini gerçekleştiremediği için Batı'nın elde ettiği gelişimi gösterememiştir. Bu saflaşmanın gerçekleşebilmesi için de tekrar Kur'an'a ve asr-ı saadetin İslam anlayışına dönülmelidir.

XIX. ve XX. yüzyıllarda "karşı konulamaz" bir tahakküm aracı haline gelen Batılılaşma/Modernleşme çabaları, çok geçmeden tefsir ilmine yansımış, Kur'an

⁸⁸ Bk. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 128.

⁸⁹ Abduh'un "taklit, akıl ve bilim" konularındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 41. Ayrıca *İslam'ın arındırılması* konusunun bulduğu yankı hakkında bk. *age.* s. 31.

⁹⁰ Amâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, II, 318; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 74.

⁹¹ Abduh Müslümanların donukluğundan ve bunun sebeplerinden bahsettikten sonra, Kur'an'a dönüşün gerekliliğinden söz eder. Bk. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, ss. 131, 133 vd., 157 vd., Reşid Rıza, *Menâr*, V, 194.

yorumları çağdaş ulemanın elinde modernleşme için gerekli zihni değişimi sağlayacak önemli vasıtalarından biri hâline gelmiştir.⁹² Abduh'un Kur'an eksenli düşünce sistemi içindeki eleştirilerinden en çok payını alan da klasik tefsirler olmuştur. Ona göre, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak için telif edilen tefsirlerin bizzat kendileri insanları Kur'an'dan alıkoymuştur. Tefsirlerde nahiv, belagat, kelâm, fıkıh, usul ve tasavvuf konuları, bunun yanı sıra isrâîlî rivayetler o kadar çok abartılarak işlenmiştir ki bizzat bunlar okuyucuyu Kur'an'ın ulvi gayelerinden uzaklaştırmıştır.⁹³

Benzer tenkitler *Menâr* tefsirinde sürekli yinelenmektedir. Örneğin Abduh şöyle demektedir:

Kitapları ellerimize ulaşan müfessirler, anlama konusunda tam bir bağımsızlığa sahip değillerdir. Bu tefsirlerin en önemli özellikleri, pek çok rivayete bağımlı kalmış, kelâm, usul ve fıkhıdaki (vs.) teknik terimlere boğulmuş olmaları, mezhep görüşlerini desteklemeye çalışmalarıdır.⁹⁴

Abduh'a ait bu düşünceler, aynı zamanda teoride yeni bir tefsir metodolojisine işaret etmektedir. Nitekim Abduh klasik tefsire ve tefsir usulüne karşılık alternatif bir tefsir ve tefsir usulü benimsemekte, bundan maksadının da insanların Kur'an'la hidayet bulması olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

İnsanlar üzerine "farz-ı kifâyedir" dediğimiz gerekli vasıta ve şartları, gayeye ulaşmak için kullanan tefsir kısmına gelince, müfessirin bundan gayesi, İlâhî Kelâm'dan ne kastedildiğini, inanç esasları ve ahkâmdaki teşrî (yasama) hikmetinin ne olduğunu, ruhları cezbedecek ve gönülleri ilâhî sözde mündemiç amel ve hidayete götürecektir tarzda anlamaktır. Ki böylelikle, Kur'an'ın özelliği olan "*Huden ve rahmeten*: Hidayet ve rahmet olarak" sözünün manası gerçekleşir. Tefsirle ilgili tüm şartların ve bütün ilim ve branşların ötesindeki hakiki amaç, *Kur'an'la hidayete ermektir*. İşte benim tefsir okumak (*ve okutmak*)ta gözettiğim ilk gaye budur.⁹⁵

Abduh, sözünü ettiği amacı gerçekleştirecek tefsire ulaşmak için bir usul ortaya koyarken, klasik dönemden farklı olarak müfessirin bilmesi gereken yeni bir ilimler tasnifini de belirleme gereği duymuştur:

1. Kur'an-ı Kerim'de geçen müfredatın (*kelimelerin*) hakikî manalarını kavramak.
2. Üslûp ilmine vukûfiyet: Müfessirin, Kur'an'ın yüksek üslûplarını anlayabilmesi için, bu ilme dair bilgisinin olması gerekir.
3. İnsanlığı ve insanlık tarihini çeşitli yönleriyle tanımak (*Tarih ve Antropoloji*).
4. Bütün insanlığın, Kur'an'la hidayet bulacağı nokta-i nazarını bilmek. Binaenaleyh, Kur'an'ı tefsir etme gibi bir *farz-ı kifâyeyi* üzerine almış olan müfessirin,

⁹² Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 129.

⁹³ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 7.

⁹⁴ Reşid Rıza, *Menâr*, IV, 280.

⁹⁵ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 25.

Arapların ve diğer insanların Hz. Peygamber devrindeki durumlarını bilmesi gerekir.

5. Hz. Peygamber'in (s.a) ve ashabının (r.a) hayatlarını ve dinî olsun dünyevî olsun tüm işlerdeki bilgi, iş ve davranışlarını bilmek.⁹⁶

Abduh'un tasnifi incelendiğinde bunun, erken dönemde tefsir için gerekli görülen *dil* ve *bağlama* yapılan bir vurgu olduğu fark edilir. Abduh burada nahiv, sarf, işti-kâk gibi herhangi bir alt birimini zikretmeksizin dile doğrudan vurgu yapmakta; kelimeleri bizzat Kur'an'ı tefsir eden kişinin tahkik etmesi gerektiğini, çünkü kelimelerin zaman içinde ıstılahlaşarak ilk döneme göre daha farklı anlamlar kazandığını söylemektedir. Dolayısıyla kelimelerin araştırılmasını, kelimenin tarihsel süreç içinde kazandığı anlamları tespit etmek için de gerekli görmekte; bu noktada Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin oldukça faydalı olacağına inanmaktadır.

Abduh, klasik dönemdekinden farklı olarak *üslûp ilmi'*nden (ilmü'l-esâlîb) söz etmektedir. Abduh bu ilmi, parantez içinde meânî ve beyân ilimleri diye açıklamış, ancak yine klasik dönemdeki anlayışa bir şerh koyarak, bu ilimleri ve meselelerini, hüküm ve kurallarını bilmenin amacı gerçekleştirmeyeceğini söylemiştir. Ona göre bu ilim, edebî eserleri sürekli okuyarak bir meleke sahibi olmakla elde edilir. Nitekim eski Araplar bu melekeye, kurallarını bilmeseler de şifahî bir yolla sahip olmuşlardır.⁹⁷ Böylece Abduh, ilk dönemlerde ayrıca zikredilme gereği duyulmayan belagat ilimlerinin bir meleke kazanmaktan ibaret olduğunu söylemekle; ayrıntılı belagat bilmenin Kur'an'ın mesajını kavramada elzem olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır.

Klasik tasniflerde, ahhâr, kısas şeklinde ifade edilen geçmişe yönelik bilgilerin gerekliliği, Abduh'un tasnifinde insanı ve insanlık tarihini (*ilmü ahvâli'l-beşer*) yani *antropolojiyi*⁹⁸ bilmeye dönüşmüştür. Abduh, insanların çeşitli durumlarını açıklayan ve onlar hakkında yükselme-çökme, ilerleme-gerileme gibi ilâhî yasaları beyan eden bir kitabı, tarih ve antropoloji bilmeden açıklamanın mümkün olmadığını söylemiştir. Zira bu dönemde pozitif bilimlerin yanı sıra arkeoloji ve antropoloji gibi Batı'nın gerek kendi geçmişini, gerek insanlık tarihini, gerekse diğer toplumların kültür ve uygarlıklarını keşfetmek için geliştirdiği bilimler önem kazanmıştır. Tarih alanında yapılan kayda değer çalışmalar ve insanlık tarihi hakkındaki çeşitli teoriler de tarih ilmine olan ilgiyi artırmıştır. Abduh tarafından Kur'an'ın kozmik ayetlerine, bilim ve gözleme önem vermek gerektiğine dair yapılan vurgu da dikkat çekicidir. Kanaatimizce Abduh'un tasnifinde dönemsel ilmî şartlar, en çok bu üçüncü maddede kendini göstermektedir.

⁹⁶ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 21-24; Abduh-Reşid Rıza, "Tefsire Giriş", ss. 168-171. Krs. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 77.

⁹⁷ Esasen üslup konusunu daha önce ayrıntılı bir biçimde İbn Haldûn da dile getirmiştir. O, belagat kaidelerini bilmenin üslup sahibi olmak için yeterli olmayacağını, insanda dil melekesinin ancak Arap şiirini çokça tekrar etmekle yerleşeceğini ifade etmiştir. Bk. *Mukaddime*, I, 788. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Divlekci, *Kur'an'ın Üslup Analizi*, s. 16-162; Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih-Hasen Rivayetler ve Mevzû Haberler*, s. 18-39.

⁹⁸ Bk. Abduh-Reşid Rıza, "Tefsire Giriş", s. 169.

Abduh'un Araplar ve diğer toplumların Hz. Peygamber (s.a) devrindeki durumlarını bilmeyi bir gereklilik olarak ayrıca zikretmesi, Kur'an'ın hidayetinin ilk asırda nasıl tecelli ettiğini gözler önüne serme amacına matuftur. Abduh burada referansını, Hz. Ömer'in (r.a) Cahiliye dönemini bilmek gerektiği düşüncesinden almaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Abduh, asr-ı saadete çok önem vermekte, Müslümanların ancak kendilerini doğrudan Kur'an'a muhatap görerek ve asr-ı saadetteki İslamî uygulamayı esas alarak tekrar bir uyanı ve kalkınmayı başlatabileceklerine inanmaktadır. Bu nedenle her dönem için model olan Peygamber asrını ve öncesini bilmeyi gerekli görmektedir. Söz konusu düşünceye teknik anlamda bakıldığında bunun, klasik dönemde esbâb-ı nüzûlün içinde değerlendirilen, Şâtıbî tarafından ise ayrıca vurgulanan bilgi türü olduğu görülür. Ancak Abduh'un nazârından bakıldığında bu, bid'at, hurafe, mezhep ihtilafları ve katı bir donukluğun içine düşmüş olan Müslümanlara, Kur'an'ın karanlıktan aydınlığa çıkararak ruhunu aşılatabilmek için mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

Abduh'un son maddesi ise, bir önceki başlığın devamı niteliğinde olup klasik dönemde hadis ve sünen ilmi olarak isimlendirilen ilme karşılık gelmektedir. Çünkü hadis ve sünene içerik olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in ve ashabının dinî ve dünyevî konulardaki tasarruflarını içermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Abduh, hadis veya sünnetin Kur'an tefsirindeki bağlayıcılığından çok, Hz. Peygamber'in ve ilk Müslümanların hayatlarının bir model olması bakımından daha yakından tanınması amacını gütmekte, tefsirde bunun da gözetilmesini bir gereklilik olarak görmektedir.

Abduh, sadece eleştiride kalmayarak ortaya yeni bir yöntem de koymaya çalışmıştır. *Tefsîru'l-Fâtiha*, *Tefsîru Cüz'i Amme*, *Tefsîru Sûrati'l-Asr* gibi eserlerinde bu yönetime riayet etmeye özen göstermiştir. Bu çabasıyla o, "Herkes Kur'an'ı okumalı, herkes Kur'an'ı anlamalı ve Kur'an'ı anlama/yorumlama faaliyeti asla bir kısım uzmanın tekelinde bulunmamalıdır"⁹⁹ şeklinde özetlenebilecek yeni Kur'an ve tefsir tasavvuruna işlerlik kazandırmaya çalışarak tefsir ilminin akışını değiştirmeyi hedeflemiştir.

Çağdaş döneme uyum sürecinde, Muhammed Abduh'un ortaya koyduğu *eleştirel ve yeniden yapılanmacı düşünce biçimi* önemli etkiler uyandırmıştır. Bu etkiler en çok da tefsirlerin yöntem ve yapısal değişiminde kendini göstermiştir. Tefsirlerde sarf, nahiv, kıssalar, belagat gibi klasik yorumlama araçları önemli ölçüde terk edilmiş, Kur'an'ı, değişen sosyal hayata ve şartlara göre yorumlama faaliyeti önem kazanmıştır. Öte yandan Kur'an'a yapılan yeni vurgu, bu dönemde tefsir faaliyetlerinin hızlanmasını ve kayda değer ürünlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Tabii bu süreçte müfessirin donanımıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmeye de devam edilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁹ Bk. Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 5. Krş. Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 215.

¹⁰⁰ Makalenin sınırlarını daha fazla zorlayacağı düşüncesiyle Bergamalı Cevdet Bey, Ö. Nasuhi Bilmen, M. Sait Şimşek ve M. Zeki Duman gibi çağdaş tefsir yazarlarının tasnif ve değerlendirmelerine dikkat çekmekle yetinerek mukayeseyi okuyucuya bırakıyoruz. Bk. Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Ahmed Kâmil Matbaası, İstanbul 1927, ss. 28-33; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I, 123-

Görüldüğü gibi, dönemsel ilmî şartlar, tabii olarak müfessirin donanımı üzerinde ciddi bir etkiye sahip olagelmıştır. Ahmed Emin'in (ö. 1954) de belirttiği üzere, Kur'an tefsiri her asırda içinde bulunduğu çağın ilmî hareketinden etkilenmiş; İbn Abbas'tan Muhammed Abduh'a, içinde buldukları çağdaki görüşleri, ilmî nazariyeleri ve dinî akımları yansıtan bir ayna olmuştur. Hatta herhangi bir çağda yazılan tefsirler bir araya getirilip incelendiğinde, o çağın ilmî hareketinde, hangi görüşlerin baskın ve yaygın, hangi görüşlerin de önemsiz olduğu ortaya çıkarılabilir.¹⁰¹

Sonuç

Kur'an'ın re'ye dayalı tefsirinin yapılıp yapılamayacağı tartışmaları, müfessirin bazı ilimlerle donanmış olması gerektiği düşüncesini doğurmuş, Taberî gibi müfessirlerce fiilî olarak gözetilen belli başlı ilimler, Kâdî Abdülcebbar, Râgıb el-İsfahânî gibi âlimlerce bir tasnif çerçevesinde açıklanmıştır. Böyle bir teşebbüsün ortaya çıkışında, dilbilimsel faaliyetleri de dâhil edebileceğimiz fıkıh, kelâm, tefsir, hadis gibi İslamî ilimlerin süreç içinde teşekkülünü tamamlamış ve belli ölçüde sistemleşmiş olmasının etkisi vardır.

Tefsir literatürünün kayda değer metinlerinin ortaya çıkmasından sonra, Ebu Hayyân, müfessirin ihtiyaç duyacağı ilimleri yeniden tasnif etmiştir. İsfahânî'den daha öz bir tasnif ortaya koymakla birlikte o, kapsam olarak İslamî ilimlerin kendi döneminde ulaşılmış olduğu seviyeyi yansıtacak bir çerçeve çizmiştir. Bu çerçeve içinde en belirgin iki ilim, Zemahşerî'nin tefsir için zorunlu gördüğü meânî ve beyân ilimleridir. Zira bu dönemde artık söz konusu ilimler de gelişimlerini tamamlamışlar, Kur'an'ı tefsir için vazgeçilmez ilimler haline gelmişlerdir.

Müfessir için gerekli görülen ilimler, tefsir mukaddimelerinin yanı sıra Kur'an ilimleri çalışmalarında da ele alınmış, önceki müelliflerin görüşleri göz önünde bulundurularak yeni tasnifler yapılmıştır. İslamî ilimlerdeki hiyerarşik yapının bütünüyle belirginleşmesine bağlı olarak bu ilimlerin sayısı biraz daha artmıştır. Ne var ki Kur'an ilimleri eserlerinde sayının artması nominal bir karakter arz etmekte ve söz konusu ilimler içerik olarak önceki tasniflerden bir farklılık göstermemektedir. Birgivi tarafından bağımsız olarak ortaya konulan tasnif, her ne kadar Hâdimî tarafından zayıf görülse de önceki müfessirlerin gözettiği belli başlı ilimleri muhtevindir ve ortak noktalar oldukça belirgindir.

Çağdaş döneme gelindiğinde, Batı etkisiyle İslam dünyasında meydana gelen entelektüel dalgalanma ve değişim, yeni arayışları beraberinde getirmiş, yeniden İslam'ın köklerine dönmenin ve bir uyanışın gerekliliği ortaya atılmıştır. Bu nevi yeni görüşler, geleneksel İslamî ilimlere yönelik sert eleştirilere kapı açarken, Kur'an ve İslamî disiplinler tasavvurunda bazı değişikliklere sebep olmuştur. Bu

→

140; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 23, 24; Duman, "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *1. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara, 2006, ss. 99-112.

s. 108, 109.

¹⁰¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 206.

çerçevede müfessirin bilmesi gereken klasik ilimler de eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Dil bilimleri, Kur'anî bütünlük, Hz. Peygamber'in hayatını tanımak gibi müfessire altyapı oluşturacak ilimler daha yalın bir biçimde yeniden vurgulanırken; kelâm, fıkıh gibi geleneksel ilimlerin zaruri olmadığı; bununla birlikte tarih, antropoloji gibi yeni ilimlere ihtiyaç olduğu öne sürülmüştür.

Gerek klasik gerekse çağdaş dönem müfessirleri Kur'an'ı anlamada bir altyapı oluşturacak dil bilimlerini bir zaruret olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde, Kur'an'ın indiği ortamı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını bilmek gerektiği düşüncesi, göz ardı edilmemiştir. Klasik dönemde güçlü toplumsal yapı ve sağlam bir ilimler hiyerarşisinin varlığı sebebiyle, müfessirin, İslamî disiplinler içinde önemli bir yeri olan kelâm, fıkıh ve fıkıh usulünden bağımsız olamayacağı vurgulanırken çağdaş dönemde, son yüzyıllarda yaşanan buhranların etkisiyle daha pratik hedefler gözetilmiş ve Müslümanlarda Kur'an merkezli bir bilinç oluşumunu sağlayacak yöntemler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra modern dönemde ortaya çıkan çözüm arayışında, artık klasik fıkıh ve kelâm anlayışının yetersiz olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu da Kur'an'ı tefsir için gerekli ilimlerin azalmasına ve bunların daha yalın bir biçimde dile getirilmesine yol açmıştır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Rıza,-Muhammed Reşid, "Tefsire Giriş", çev. Yusuf Işıcık, *Marife*, yıl. 10, S. 1, 2011, ss. 165-176.
- Abduh, Muhammed, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye Ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Dâru'l-Hadâse, 1988.
- , *Tefsiru Cüz'i Amme*, Dâru İbn Zeydün, Beyrut 1989.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- Amâra, Muhammed, *el-A'mâlü'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, el-Müessetü'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara 2005.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, Kaknüs, İstanbul 2005.
- , *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan, İstanbul 1997.
- Cürcânî, Abdulkâhîr, *Delâilü'l-İcâz*, çev. Osman Güman, Litera, İstanbul 2008.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife*, yıl. 2, S. 3, 2002, ss. 65-106.
- Divlekci, Celalettin, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kurân'ın Üslûp Analizi -Fatîha Sûresi Örnekleme-*, Ankara Üniversitesi ŞBE. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebu Zeyd, Nesr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, S. 9, 1996, ss. 24-44.
- Fârâbî, Ebu Nasr, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ*, thk. M. Abdüsselam Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413-1993.
- Gafarov, Anar, "Râğıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 401-403.
- Gibb, H.A.R., *İslam'da Modern Eğilimler*, çev. Kürşad Atalar, Çağlar, Ankara 2006.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Ar. çev. Abdulhalim Neccar, Mısır 1955.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2001.
- Gülle, Sıtkı, "Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, yıl. 2004, ss. 65-85.
- Işıcık, Yusuf, "Ebu Saîd el-Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", *Marife*, yıl. 10, S. 2, 2010, ss. 235-240.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime, Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şehhate, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408-1988.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb, 1399.

- İsfahânî, Râgıb, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed A. Besyûnî, Külliyyetü'l-Âdâb, Tanta 1420-1999.
- , *ez-Zerfa ilâ Mekârimi's-Serfa*, thk. Ebu Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 1428/2007.
- Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- Kâfiyeci, Muhyiddin, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, AÜİF. Yay. Ankara 1974.
- Kara, Ömer, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 398-401.
- Karapınar, Fikret, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih-Hasen Rivayetler ve Mevzû Haberler*, Adal Ofset, Konya 2009.
- Makdisi, George, "Gazâlî: Fıkıh ve Kelamda Şâfiî'nin Öğrencisi", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007, ss. 131-141.
- Öğmüş, Harun, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, ss. 89-100.
- Özdoğan, M. Akif, "Belâğatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvî'nin Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, S. 4, ss. 97-106.
- Öztürk, Mustafa, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zâhirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, ss. 17-51.
- Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslamî İlimler Dergisi*, yıl. 2, S. 1, 2007, ss. 7-20.
- , "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", *1. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006, s. 81-97.
- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (el-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1366/1947.
- Sehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ty.
- Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1394-1974.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Serfa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz, İstanbul 2003.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vli'l-Kurân*, thk. Ahmed M. Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî el-Bağdâdî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdulkadir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ty.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülfadl İbrahim, İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.