

# Tefsir Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreci

İbrahim GÖRENER

*Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

## Giriş

Tefsir ilminin temel probleminin Kur'an'ın en doğru şekilde nasıl anlaşılabilirliği olmakla birlikte, bu anlama gayretlerinin ürünleri olan tefsirlerin oluşturduğu alan, yeni bir anlama objesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta Kur'an'ı anlama sorunu hala varlığını devam ettirmekte, bunun yanında bir de *tefsirleri anlama* sorunu karşımıza çıkmaktadır. Tefsirleri anlama yönünde yapılan en kapsamlı çalışmalar tefsir tarihinde karşımıza çıkmaktadır. Günümüze kadar ulaşabilen tefsirler tefsir tarihi bünyesinde belirli tasniflere tabi tutulmuşlardır. En meşhur tasnif dirâyet ve rivâyet ayırımıdır. Bu tasniflerin, tefsirlerden hareket ederek, Kur'an'ı anlamayla ilgili olarak müfessirlerin zihinlerinde önceliği olduğu düşünülen yaklaşım ve yöntemlere göre oluşturulduğu söylenebilir. Örneğin, kimi müfessire göre Kur'an'ı anlamak, Hz. Peygamber'in, sahabenin sözlerine veya vahyin indiği ortama ulaşmak anlamını taşımaktadır. Çünkü Kur'an'ın anlamını tam anlamıyla Hz. Peygamber bilebilir. Sahabe ise ona yakınlığı sebebiyle doğru anlama bizden daha yakındır. Böylece, tefsir tarihinde rivâyet tefsiri başlığı altında gruplandırılabilen tefsirler, bu amaca ulaşmak için isnat yöntemini kullananlardan oluşmaktadır. Şayet müfessirin öncelikli tercihi bilimsel sonuçların Kur'an'daki işaretlerine ulaşmak ise, bu tefsirler de dirâyet tefsirleri başlığı altında ve bilimsel tefsir alt başlığında tasnif edilebilmektedir.

Bir de müfessirlerin yöntemi açısından değil de sadece tefsirini kendisinin yazdığı veya talebesine yazdırdığı ortam açısından tefsirleri incelediğimizde, bugün bizim *tefsirleri anlama* eylemimize katkı sağlayacak nüanslara erişmemiz mümkün olmaktadır. Örneğin, müfessirin kullanmış olduğu dilin sözlü veya yazılı dil olması; tefsirini oluştururken zihninde oluşturduğu hedef kitlenin kimlerden oluştuğu ve hangi problemlere cevap bulmayı düşündüğü gibi ayrıntılar, zaman zaman haksız yere tenkide uğrayan kimi müfessirlerimizin bu tenkidi çok da hak etmedikleri sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, kısaca işaret ettiğimiz bu nüanslara temas ederek tefsir tarihimize farklı bir açıdan bakmak, ayrıca tefsiri doğuran soruların ve tefsirin yazılış formlarının zihinlerimizde oluşturduğu etkilere işaret etmektir.

### **Metni Sorgulamanın Anlamaya Yararı**

Dilin en temel unsurları lafız, kelime ve kelâm olarak zikredilmiştir. Lafız, ağızdan çıkan ama henüz belli bir anlam yüklenmemiş olan sestir. Kelime, dilin kendisine müstakil bir mâna verilen bölümüdür. Kelâm ise en az iki kelimeden müteşekkildir ve bunlardan birisi diğerine isnat edilmektedir. Anlam da bu isnattan sonra tebellür etmektedir. Burada anlamın bir bireyin dünyasından dışarı yansımaları müşahede ediyoruz. Metin çalışmalarında ise bu seyri farklı bir boyutta ele almak zorundayız. Artık kelime veya kelâm adayı olan bir lafzı söyleyen durumundan, bu lafzı duyan ve onu kelime veya kelâm boyutuna iletecek işiten / okuyan şahıs pozisyonuna geçmekteyiz.

Bahsettiğimiz bu safha, duyu organlarımıza gelen bir uyarı ile başlamaktadır. Algı gelmeden önce tedbir olarak algılama engellenebilse de, böyle bir engelle karşılaşmadığımızda ve organlarda bir hastalık bulunmadığında algı gayr-ı irâdî bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Algıda seçiciliği burada yadsımıyoruz, ama seçicilik, aynı anda birden fazla uyarıcı olduğunda söz konusudur. Konumuza dönersek, algıladığımız şey, lisandaki lafız karşılığıdır ve anlamı henüz yoktur. Bu algı nesnesine anlam verme sürecinde farklı aletlerden yararlanırız. Bunun en başında dilin kendisi gelir. Duyduğumuz bir söze kelime ve kelâm seviyesinde anlam yükleyebiliriz. Tefsir ekollerinin bir kısmı bu noktadan hareketle yola çıkmış ve onlar Kur'an lafızlarının Arap dili bünyesinde taşıyabileceği anlamlar üzerinde durmuşlardır. Anlam yükleme esnasında kullandığımız diğer bir alet ise rivâyettir. Doğrudan sözlük yardımıyla anlamlandırmanın sakıncalarını fark eden ve Kur'an'ın İslâm toplumunda ne derece önemli bir fonksiyon icra ettiği vurgusuyla

bunu yanlış anlamanın riske atılamayacağını düşünen kimi müfessirler bu büyük sorumluluk altına girmek istememişler, Hz. Peygamber'in yorumlarını tespit ederek rivâyet tefsirini oluşturmuşlardır.

Anlamanın nasıl gerçekleştiğini *anlamaya* çalışmak, düşünürlerin vazgeçemedikleri bir gayret olmuştur. Çözümlemesi bir noktada durmayacak gibi olan bu problemin kapsamına değinmek bu çalışmanın amacı değildir. Fakat konumuzla kısmen ilgisi dolayısıyla, en azından şu kadarını gözlemleyebildiğimizi söyleyebiliriz ki anlama süreci zihnimize doğan sorularla başlamaktadır. İç sesimizle ne, nasıl, niçin vs. tarzındaki sorularımıza süratle verdiğimiz cevaplar, anlayışımızı belirlemektedir. Soru sormak anlamında kullanılan *istifham* kelimesinin kökünün de *فهم* olması, dolayısıyla istifhamın literal anlamını “fehm/anlama talebi” şeklinde ifade edebilmemiz, sorgulama eyleminin öncelikli amacının bir anlayışa ulaşmak olduğunun en basit göstergesidir. *Tâcû'l-Arûs*'da da ifade edildiği üzere fehm kelimesi, ilim kelimesinden ayrıdır. İlim, bir olguyu olduğu şekliyle anlamaktır. Fehim ise algılanan şeylerden çıkarımda bulunarak başka sonuçlara ulaşmaktır. Fehmin en çok kullanıldığı yer olarak ise lafızları görmekteyiz.<sup>1</sup>

Bir sözlü veya yazılı ifadeyle karşılaşan insanda oluşan sorgu güdüsü o kadar güçlüdür ki anlama eyleminin hemen tepesinde durmakta, anlama gerçekleşmediği takdirde hemen kendisini ortaya çıkarmaktadır. “Zeyd ofise geldi.” denilince, “Zeyd kim? (*Haa! Bildiğim kişi!*) Ofis neresi? (*O da bildiğim ofis!*)” cevapları muhatabın zihninde hemen oluşuverirse, sorgulamaya devam etmenin, soruyu karşıdakine taşımanın bir anlamı olmayacaktır. Cürcânî'nin de tanımıyla “muhatabın sözünden zihinde bir tasavvur hasıl olmuş”<sup>2</sup> demektir. Bu sorgulamada cevaplama süreci, karşılaştırma, eşleştirme ya da eşit veya benzer olmayan olgulardan hareketle aynı etkiyi bekleme gibi önceki edinimlerden istifade ile çok kısa sürebilir. Eğer bu sorulardan birisine veya hepsine bir cevap bulunamazsa, o takdirde sorgulama başlayacaktır. Bu sorgu, iç dünyamızda olabileceği gibi dışa da taşabilir.

Sorgulama, iç dünyamızda gerçekleşiyorsa, bunu anlama süreci içerisinde görebiliriz. Ama bu sorgu ikinci şahıslara taşıyorsa, devreye iletişim ve eğitimle ilgili aygıtlar da girecektir. Örneğin soruya cevap verecek kişiden gelecek iletinin yazılı veya sözlü olması veya iletide benimsenen form (soru-

<sup>1</sup> Muhammed b. Abdürrezzak ez-Zebidi, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 1/7850, “Fehm” maddesi.

<sup>2</sup> bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarîfat*, “fehm” maddesi.

cevap, emir, nehiy, düz cümle oluş, vs.) yerine göre özel anlamlar taşıyabilecektir. Öte yandan bu cevap veren kişinin muhatabı ne kadar tanıdığı veya muhatap olarak gördüğü kesimin seviyesi ve ihtiyaçları da eğitimle ilgili alanlarda tartışılabilir. Örneğin, “Sana ruha dair ne bildiğini soruyorlar. De ki: ‘Ruh, Rabbimin emir âlemine ait bir şeydir. Size ona dair çok az bilgi verildi.’ de.”<sup>3</sup> âyetinde sorulan soru ruhun ne olduğuna dair olduğu halde verilen cevap soru soranların kasıtları doğrultusunda başka bir yöne çevrilmiştir.

### **Kur'an'ı Anlama**

Yukarıdaki paragraflarda izah edilen anlama süreçlerine benzer şekilde, Kur'an'a dair zihnimizde oluşan kimi sorular iç dünyamızda çözümleniyor (anlama gayreti sonunda *anlam* hasıl oluyor), kimi sorular da başkasına sorarak cevabına ulaşıyor olduğundan, tefsirin hem anlama hem de anlatma faaliyetlerinin her ikisini de bünyesinde barındırması çok doğal ve zorunludur. Hatta tefsir kelimesinin anlatmayı daha fazla ifade ettiğini söylemek çok da uzak bir ihtimal değildir. Bu konuya aşağıda tekrar değinilecektir. Dolayısıyla, anlama ve açıklamayı içeren tefsirin oluşum süreçlerinde sorular hep vardı ve var olacaktır. Bu soruların ne olabileceğinin belirlenmesi, müfessirin amacının anlaşılmasında önemli katkı sağlayabilir.

Bir tefsirin oluşunu sadece bir kişinin anlama gayretine indirgemek noksan gözükmetedir. Kur'an'a yönelik onu anlayabilen ya da anlayamayan kişiler olacaktır. Tefsir, Kur'an'ı anlayamayanlara onu anlatanların açıklamaları tarzıyla doğmuştur. Kur'an'ı en iyi anlatan kişi olarak Hz. Peygamber, ilk müfessirdir. Kendisi Kur'an'ı Allah'ın muradına uygun şekilde anlamış, çevresinde anlamayanlar olunca da bunu onlara anlatmıştır. Kur'an'ı anlamak, Hz. Peygamber'in bir eylemi ile oluşmaz, Allah onun beyanını kendisinin bildireceğini söylemektedir: “فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ” (Onu okuduğumuzda o okuyuşa tabi ol. Sonra onu (senin dilinden insanlara) açıklamak da bize aittir.)<sup>4</sup> Şayet Hz. Peygamber'in Kur'an'a dair açıklamalarına tefsir diyorsak, tefsir kavramı içerisinde anlama olayının zaten gerçekleştiğini ama yoğunluğun anlamayanlara anlatmak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Peygamber'in Kur'an'ı anlama konusunda bir

<sup>3</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>4</sup> 75. Kıyâme, 18-19. Âyetin açıklamasıyla ilgili geniş bilgi için bkz: İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, 29/349-351.

araştırmaya girmesine gerek yoktu, Allah ona bunu vermeyi taahhüt etmişti.

Sahabenin gayreti ise iki yönlüdür. Onlar bireysel olarak Kur'anı anlamaya gayret ediyorlardı. Anlayamadıkları yerler olursa bunu da Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Aldıkları cevabı unutmamak için kendi yazdıkları Mushaf'ların bazen kenarına bazen de ilgili âyetlerin devamına bunları not ettikleri oluyordu. Sahabe bu notları, kendileri için tutmuşlardır. Ancak bu notların her zaman için Hz. Peygamber'in tefsirini yansıttığını söylemek mümkün olmayabilir. Bir sahabenin anlayışı, Hz. Peygamber'den kaynaklanabileceği gibi, bir diğer sahabiden, kendi tefekküründen, ehl-i kitaptan da olabilir. Gerçek anlamda sahabenin tefsirini, talebelerine yaptığı açıklamalarda ve bu amaçla yazdıkları/yazdırdıkları tefsirlerde görmekteyiz.

Sahabenin Kur'an üzerinde ilk yoğunlaşmasının, onu bireysel olarak anlama üzerinde gerçekleştiğini söylemiştik. Yani çoğu durumda bir sahabe, Kur'an'ın anlamıyla ilgili bir başkasına sorma ihtiyacı duymamıştır. Zaten olayların içinde olduklarından dolayı büyük ölçüde anlama problemiyle karşılaşmamışlardır. İbn Haldûn sahabenin Kur'an'ı anlayışıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Bilin ki Kur'an, Arapların diline ve belâgatte kullandıkları üsluplara uygun indirilmiştir. Dolayısıyla (bu inişe şahit olan) Arapların tamamı da Kur'an'ı anlıyorlar, kelime ve terkiplerindeki mânaları biliyorlardı..."<sup>5</sup> İstisnalarla birlikte bu söz kabul edilebilir, çünkü bir söz anlaşılabilir diye söylenir. Allah'ın insanlara anlamayacakları bir dille hitap etmesi düşünülemez. Ancak, vahyin indiği ortamdan uzaklık veya başka bir kabileye mensup oluş, bunlardan uzak olmayan bir kişinin kolaylıkla anlayacağı bir hususu anlaşılabilir kılabilir. Aslında bugün bizim yaşadığımız anlama sorununun temelinde de vahiy ortamı ve o günkü kullanılan Arapça bilgisi hakkındaki kısıtlı bilgilerimiz yatmaktadır. Bu yüzden ki bizlere sadece Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an açıklamaları nakledilmemiş, aynı zamanda vahiy ortamının da anlama üzerindeki etkisi düşünülerek o ortamlara dair bilgilerin aktarılmasına da önem verilmiştir. Nitekim Kur'an ilimlerinin bu amaç doğrultusunda yazıldığını söyleyebiliriz. Kısaca ifade etmek gerekirse Kur'an ilimlerinin temelde amacı, diliyle ve sosyal-psikolojik çevresiyle o vahiy ortamını bize sunmaktır. Bu yüzden Kur'an ilimlerinin büyük çoğunluğu rivâyete dayanmaktadır.

Sahabe, nadir de olsa karşılaştıkları anlama sorunlarını Hz. Peygamber'e soruyorlar, ondan çözümünü aldıkları açıklamaları bir kenara yazıyorlardı.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, Dâru'l-Fikr: Beyrut 2001, 1/553.

Onların bu gayretlerini doğrudan değil ama belki dolaylı olarak tefsir faaliyeti içerisinde zikredebiliriz. Zira tefsirde anlamının yanında anlatmanın da olması gereklidir. Sahabe, öğrendikleri ve unutmamak istedikleri bilgileri not tutmak istemişler, bunları da kendi mushaflarına eklemişlerdir. Örneğin, Nisâ sûresi 24. âyette geçen, “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” âyetinin, Übey b. Ka`b`ın mushafında “إلى أجل مُسَمَّأً” ilavesiyle kaydedildiği rivâyet edilmektedir.<sup>6</sup> Taberî, Übey b. Ka`b`la birlikte İbn Abbâs'a da atfedilen bu okuyuşu yorumlarken, “Bu okuyuş, müslümanların elindeki Mushaflara uymayan bir şekildir. Allah'ın kitabına bir şey eklemek, böyle bir işi mazur gösterecek derecede kesin bir rivâyeti yoksa hiçbir kimseye caiz olmaz.” diyerek bu ilavelerin Kur'an'ın bir parçası olarak yazılmadığını ima etmektedir.<sup>7</sup> İbn Mes'ûd'un mushafında da, Bakara sûresi 198. âyette geçen: “لَيْسَ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ” âyet parçasının sonunda “عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ” ifadesinin bulunduğu iddia edilmektedir.<sup>8</sup> Aynı şekilde bu eklemenin Kur'an'dan sayılması mümkün değildir. Sahabenin bu eklentilerindeki amacın duydukları açıklamayı unutmamak olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bir sahabenin kendi mushafını başkalarına verdiğini veya başkalarına Kur'an'ı ve tefsirini öğretmek için bunu yazdığını ihsas ettirecek bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Zaten Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra da sahabenin müstakil Mushafları yakılmıştır. Dolayısıyla, bu Mushaflar başkalarına Allah'ın kelâmını öğretmek için değildi. Böyle olunca da tefsirin genel amaçlarından birini taşıyorlardı.

Gerçek anlamda tefsir, sahabenin öğrenci edinmesiyle başlamıştır. Sahabe içinde kendisinden en çok tefsir rivâyet edilen dört kişi, Ali b. Ebî Talib, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbâs ve Übey b. Ka`b'dır. Hz. Ali dışındaki üç sahabe, farklı bölgelere giderek orada ders meclisleri oluşturmuşlar, kendilerinden sonra aynı vazifeyi devam ettirecek öğrenci yetiştirmişlerdir. Bu bakımdan onların oluşturdukları bu ilim ortamları, “medrese” olarak anılmaktadır. İbn Mes'ûd'un medresesi Kufe'dedir. Onun en meşhur öğrencileri arasında Mesruk b. Ecda`, Alkame b. Kays en-Nehaî, Esved b. Yezîd, Katâde b. Diâme es-Sedûsî, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî ve Amr b. Şurahbil sayılabilir. İbn Abbâs'ın medresesi ise Mekke'de idi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs b. Keysân, Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Abbâs'ın kölesi İkrime sayılabilir. Übey b. Ka`b ise Medine'de

<sup>6</sup> İbn Ebî Dâvûd Sicistani, *Kitâbü'l- Mesahif*, Beyrut 1995, 1/291.

<sup>7</sup> İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, nşr. Abdülmuhsin Türkî, Kahire 2001, 6/589.

<sup>8</sup> *Kitâbü'l- Mesahif*, 1/294.

medresesini kurmuştur. Onun meşhur talebeleri Ebü'l-Âliye er-Rayâhî, Zeyd b. Eslem, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ve oğlu Tufeyl olarak sayılabilir.<sup>9</sup> Bu ilim meclisleri sayesinde tefsir ilmi gelişmiş ve yayılma göstermiştir.

### Yazılı ve Sözlü Metin

Bir sözün yazılı veya sözlü dile göre söylenmesi çoğu zaman farklı nüanslar ortaya çıkarmaktadır. Sözlü dilde muhatapla iletişim önemlidir ve sözün gidişatı muhatapın durumuna göre tanzim edilir. Yazılı dilde ise her ne kadar yazar kedisine bir hedef kitle seçmiş de olsa, onlarla canlı bir iletişim içerisinde olmadığı için yazının organizesine daha bir dikkat etmek, okuyucuların konudan kopmaması için gereken tedbirleri almak zorundadır.

İlk tefsirler, yazılı dil mantığına göre değil de sözlü anlatıma uygun olarak oluşturulmuşlardır. Sözlü dille yazılmış bir metin, o dilin sözlü icrasındaki birçok özelliği bünyesinde taşır; sözlü anlatımda ki muhatap da çok bellidir. Sözün sahibi, oluşturduğu söylemde iyi bir telif ve organizeden daha ziyade gereğinde konudan konuya geçerek muhatapın anlamakta zorluk çekebileceği konuları zikretmeyi uygun bulmaktadır. Bu yaklaşımla yazılmış tefsirlerin çevirisini yaparken de en çok bu yüzden zorluk çekilir: Arapça bir metin (Kur'an), Arap olanlara izah edilmekte, bu da yazıya geçmektedir. O halde bu izahta belirli bir Arapça bilgi ve kültürüne dayanılmaktadır. Muhataplarca bilindiği varsayılarak ifade edilmeyen nüanslarla dolu bir metin, Arapça bilmeyenlerin diline çevrildiğinde işin esprisi kısmen kaçmaktadır.

Hız. Peygamber ve ardından sahabenin yaşadığı ortamda sözlü kültürün hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu toplumda sözü yazıya geçirmek, bugünkü idrakimizdekinden çok daha önemli bir işti. Sözün yazıya geçebilmesi için bu emeğe değmesi, yazılmayı hak etmesi gerekirdi. Yazıya geçmiş bir söz, bir süre sonra imha edilmek üzere oluşturulmaz, hep öylece kalması için saklanırdı. Kur'an nüshalarının yakılması, bundan daha önemli görülen gerekçelerden dolayı caiz sayılmıştır.

Hız. Peygamber, kendisinden Kur'an'dan başka bir sözün yazılmasını istememiştir. Çünkü yazıya geçen söz, kalıcılık elde ediyordu. Sözün gerçek sahibi öldükten sonra o sözün üzerinde oynama yapılabilir ve sözün sahibine ait olmayan bir şekilde sokulabilirdi. Kur'an'la Hız. Peygamber'in sözlerinin

<sup>9</sup> Fehd er-Rûmî, *Buhus fi Usûli't-Tefsîr ve Menahicîhi*, Mektebetü't-Tevbe: Riyad 1419, 26-29.

karıştırılma ihtimali yanında bu özelliğin de dikkate alınmasını uygun görüyoruz.

Tefsirin bu şekilde ortaya çıkışı, onun formunu da etkilemiştir. Bilindiği gibi sözlü ve yazılı dilin kendine has özellikleri vardır ve bu özellikler, eserlere de aynen yansımaktadır. Bir metin, onun sözlü dilin yansıması mı olduğunu yoksa yazı diliyle mi telif edildiğini hemen bize gösterecektir. Örneğin, yazı diliyle yazılmış bir yazıda bölüm başlıkları, alt başlıklar ve daha alt başlıklar bulunabilir. Sözlü dilde ise bu tür tasnifler dinleyiciler tarafından çok hoş karşılanmaz, çünkü kişi bu tür bir tasnifi zihninde hep canlı tutamaz. Kur'an'a dair ilk açıklamalar da sözlü dil mantığı ile gerçekleştiği için tefsirin formasyonu o tarzda gerçekleşmiştir. Bu formda Kur'an âyetleri okunur, anlaşılma problemi olabilecek bir noktaya gelince o problemin özelliğine hiç aldırmaksızın tefsiri oracıkta yapılır. Bu yüzden bu ilk dönem formasyonunu takip eden tefsirlerde gramer açıklamaları, kelâmî tartışmalar, mantıksal yaklaşımlar vs. hep bir arada verilir. Oysa yazı diline uygun bir telifte şöyle bir sıralanış beklenebilir: Önce bir bütünlük arzeden âyetler öbeği ele alınır; ardından âyetteki anlaşılması zor, garip kelimeler listelenir ve açıklanır; daha sonra kıraat ihtilaflarına yer verilebilir; ele alınan bölümün genel maksatları belirtilir; özel açıklama gereken yerler de ayrıca belirtilir.

Tefsir literatürüne baktığımızda sözlü dilin tefsire yansımasının daha çok olduğunu görürüz. Hicrî 538'de vefat eden Zemahşeri'den bir örnek verelim. O İhlâs sûresinin tefsirinde şöyle bir yol takip etmektedir<sup>10</sup>:

Öncelikle هو zamirinin *şan zamiri* olduğunu genişçe açıklar. Yazı dili ile düşünürsek, müfessirin öncelikle sûrenin genel çerçevesinden, önceki sûrelerle bağlantısından vs. bahsetmesini bekleriz. Surenin izahında doğrudan böyle başlaması yazı dilinde beklenmese de, sözlü dilde bu tarz yadırganmaz. Sanki birisi: "Önce açık isim geçmediği halde niçin zamir gelmiş, bu nereye atfedilmekte?" gibi bir soruyla gelmiş, müfessirimiz de böyle cevap vermiştir. Bu arada "Eğer .... dersin, ben de ... derim" tarzındaki üslubuyla, bu zamirin nahvine dair muhatapın zihnine doğabilecek diğer soruları ve cevaplarını sıralar. Bu ifade, müfessirimizin karşısında bir muhatap kitlesi hayal ederek onlarla konuşuyor gibi bir tarzı benimsediğini bize göstermektedir. Ardından sebab-i nuzule dair bir rivâyet aktarır. Sure başında geçen قل ifadesinin niçin zikredildiğine dair bir sorunun cevabı olmak üzere kıraat

<sup>10</sup> Mahmut b. Ömer ez-Zemahşeri, *Keşşâf*, Riyad 1998, 4/460-463.



ihtilaflarına geçerek bunu cevaplandırır. Ayrıca kıraatlerin birisinin gerekçesini de şiirle izah eder. الصمد kelimesinde, bunun kökeni ve anlamındaki nüanslar hakkında bilgi verir. لم يلد ifadesine gelince ise “çünkü O'nun cinsinden bir varlık yoktur. Öyle olsa, kendi cinsinden bir eşi olur ve ikisinin çocukları olurdu.” diyerek açıklama tarzını birden değiştirmektedir. Müfessirimiz bu ifadeye geçen kelimelerin anlamlarını bilmede bir sorun olmadığını, yani muhatabın bunu rahat bir şekilde anladığını varsaymaktadır. Sanki birisi o anda, “bu kelimeleri anlıyorum ama Allah için kullanıldığında ne ifade ettiğini bilmiyorum.” diye bir soru yöneltmekte, Zemahşerî de bu izahı getirmektedir.

Yazı dilinde ise daha sistemli bir tarz beklenir ve her bir açıklama türü için ayrı bir başlığın açılarak konunun orada irdelenmesi daha uygun görülür. Bu üslupla yazılmış bir eser olarak Merâğî'nin tefsirini zikredebiliriz. Örnek olması bakımından bu tefsirden de İhlâs sûresini incelediğimizde şunları görürüz: Öncelikle sûre hakkında genel bilgiler ve nüzul sebepleri ile ilgili rivâyetler aktarılmaktadır; ardından, *toplu mâna* (el-mâna'l-icmâli) başlığı altında sûrenin içerdiği temel konular özetlenmektedir; sûre metni bundan sonra zikredilmekte ama hemen açıklamaya geçilmemektedir; öncelikle sûrede geçen anlaşılması zor olabilecek kelimeler *şerhu'l-müfredât* başlığı altında zikredilmekte, ardından âyetlerin açıklanmasına geçilmektedir.<sup>11</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse Kur'an tefsirinin ilk başlarda soru-cevap tarzıyla oluşması, onun sözlü dili daha çok benimsemesine sebep olmuş, eldeki tefsirlerin birçoğunun bu tarzda yazılmasıyla da bu bir gelenek haline gelmiştir. Tek bir farkla ki süreç içerisinde tefsirlerin hep sorulan sorulara cevap teşkil etmesi için yazıldığını söylemek güçtür. Ancak müfessirler, hedef olarak seçtikleri bir kitleyi analiz ederek onlar tarafından sorulabilecek soruları zihninde canlandırmaya, buna göre de âyetlere açıklama getirmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan herhangi bir tefsiri değerlendirirken, *onun yazarının bilgisi yanında muhatap kabul ettiği kişilerin bilgisizliğine* de şahit olmalıyız. Müfessir, tespit edebildiği bu bilgisizliği bir şekilde gidermeye, zihinlerde oluşabilecek sorulara tatmin edici cevaplar vermeye çalışmaktadır. Burada şunu da ifade edelim ki müfessirin tefsirin tanımı hakkındaki düşüncesi, cevap tarzını da önemli ölçüde etkileyecektir. Eğer “tefsir, Hz. Peygamber'in açıklamaları” ise, aranan cevaplar rivâyet içerisinde olacaktır. Eğer “tefsir,

<sup>11</sup> Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, Mısır 1946, 30/264-266.

Kur'an'ın indiği sosyal, psikolojik ve dilsel ortamlar dikkate alınarak getirilen açıklamalardır” ise, sadece rivâyet değil, dilin kendi bünyesinde taşıdığı mantık, muhatapların özellikleri, âyetin indiği ortam vs. de birer cevap kaynağı olarak kullanılacaktır.

### **Tefsirlerin Yazılış Amaçlarının Bilinmesi**

Burada bir noktaya daha işaret etmekte yarar görüyoruz: Müfessir bir muhatap kitlesi belirleyip onlara göre eserini yazdığına göre, her tefsirden beklenen şey aynı olmamalı. Kimi tefsirler kavram analizine önem verirken kimileri ahlâkî öğütlere, içsel derinleşmeye, kimileri de Kur'an'daki edebî ahenge, metin içi musikiye ağırlık vermişler, hem bu konudaki yetkinliklerini hem de çağdaşlarının bu noktalara ihtiyaçlarını yansıtmışlardır. Bu anlamda “Kur'an'ı anlıyorum ama onu nasıl müdafaa etmeliyim?” diyen kişiye Fahrettin Râzî'yi; “Kur'an'ın kelimelerini biliyorum ama belâgatinden bir şey anlamıyorum” diyene Seyyid Kutub'u; “Kur'an hakkında Hz. Peygamber ve sahabenin açıklamaları nedir?” diyene de İbn Kesir'i tavsiye edebiliriz. Tefsirin şeklini belirleyen muhatapların ihtiyaçları olmaktadır.

Buna göre, örneğin Fahrettin Râzî'ye yöneltilecek “eserinde tefsirden başka her şey var” tarzındaki bir tenkidi, eserin ardında yatan temel sorunun yakalanmamış olduğu gerekçesiyle anlamsız görmemiz mümkündür. Râzî, Kur'an'a karşı yöneltilebilecek soruları tespit etmiş ve bunlara cevap teşkil etmek üzere tefsirini yazmıştır. Onun bu tarzı, sadece Kur'an'daki kelimelerin açıklanması veya ona dair rivâyetlerin toplanması tarzındaki yaklaşımlardan öte bir alana işaret etmektedir. Bunu göremeyip, her tefsirde standart bir ölçü kabul etmek, tefsiri tanımlamak yerine onu daraltmak anlamını taşır. Müfessir, Kur'an'la ilişki içinde olan ama bu ilişki esnasında bazı problemlerle karşılaşan kişilere yardım edendir ve tefsiri de bu yardım tarzını yansıtmaktadır. Sorgulayan kişilerin karşılaştıkları problemler çok çeşitli olabilir. Örneğin, kimisi Kur'an'ın kelimelerinin iştikakını, cümle içindeki yerini öğrenmek isterken, bir başkası belâgatini anlamakta zorluk çekebilir; kimisi Kur'an âyetleriyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in sözlerini merak ederken, kimisi de onda bulunan derin anlamları, işaretleri görmeyi dileyebilir. Bir başkası ise Kur'an'daki hükümleri bilmek isterken, diğeri Kur'an'da geçen ve güncel diyebileceğimiz bir kavramı Kur'an bütünlüğü içerisinde (konulu tefsir tarzlı bir açıklama ile) bilmek isteyebilir. Bu ve benzeri istekler, bir müfessirin tefsire yönelişini tetikler ve belirler mahiyettedir.

## Kur'an ve Biz

Bir metni okurken veya bir konuşmayı dinlerken sorgulayıcı metodun anlamaya daha yardımcı olduğu bilinmektedir. Kişi takip ettiği sözün gerekçesini böylece yakalayabilmekte, söz sahibinin niçin o ifadeyi kullandığını böylece kavrayabilmektedir.<sup>12</sup> Bizim Kur'an karşısındaki durumumuzu da iki tarzda görebiliriz: Kur'an'ı ibadet maksadıyla okumak ve onu anlamak için okumak. İbadet esnasında Kur'an'ı anlamak daha faziletli olsa da sadece Hz. Peygamber'in dudaklarından dökülen Allah'ın bu kelâmını aynı şekilde telaffuz etmek, yani okumak da boş bir gayret değildir. Kur'an'ın namazda okunuşunun *tilâvet* değil de *kıraat* olarak belirlenmesi bu anlamda manidardır.<sup>13</sup> Bir tefsir karşısında dururken ise hem Kur'an'ı hem de onun açıklaması olan tefsiri anlamaya, her iki metne dair de sorular üretmeye çalışmaktayız. Müfessir ise sadece Kur'an ile ilgili soru üretmekte veya kendisine bu soru sorulmaktadır. Tefsir okumalarının bu anlamda, kişi ile Kur'an arasına bir başka dünyayı da sokması gibi bir dezavantajı vardır, ancak bu durumun farkında olarak Kur'an'a yaklaşım, bu endişemizi kısmen ortadan kaldıracı olacak özelliğindedir.

## Tefsir Formlarını Oluşturan Sorular

Tefsirler incelendiğinde hepsinin aynı formda üretilmediğini söylemiştik. Bunu kısmen edebî zevk ve tercihe bağlayabiliriz, fakat bu farklılığın aynı zamanda bir dünya görüşünü, müfessirin zihnindeki soruları ve kendisine sorulanları belirleme yolunda ipuçları sunduğunu da gözden kaçırmamamız gerekir.

Bir tefsir formunun oluşum sürecini ve ortaya çıkan tefsir ürünleri karşısında bizleri şöyle bir tablo içerisinde gruplandırabiliriz:

<sup>12</sup> Sorgulayıcı okumanın önemi hakkında bkz: M. Neil Browne ve Stuart M. Keeley, *Asking The Right Questions: A Guide to Critical Thinking*, 8. baskı, New Jersey 2007, 1-13.

<sup>13</sup> Ragıb'ın açıklamasına göre *tilâvet* kelimesi, tabi olmak anlamındaki *تَلَوْتُ* fiilinden gelmektedir ve bedenen, uymak, hükme uymak veya hem okuyarak hem de mânasını düşünerek takip etmek anlamlarına gelmektedir. Kıraat ise bir araya getirmek, cem etmek anlamında olup, harfleri ve kelimeleri birbiri peşine getiren kişinin eylemi olarak isimlendirilmektedir. bk. Ragıb, *Müfredat*, İstanbul 1986, قرأ ve تلا maddeleri.

KONU	KARŞILAŞILAN DURUM	BU DURUMU DOĞURAN AŞAMALAR
Tefsirin Oluşumu	Bir problem yok.	1. Kur'an'ı nasıl anladım? Sonuç: Kur'an'ı anladım.
	Bir problem var. Tespiti gerekiyor.	2. Anlamayanlar var mı? Neyi anlamıyorlar? Niye anlamıyorlar?
	Problem tespit edildi. Problemin çözüm yolu araştırılıyor.	3. Nasıl anlatırım?
Tefsir Okuması	Faydacılık açısından araştırma yapılıyor.	4. Bu tefsiri niçin okumalıyım?

Bu tabloda tefsirin oluşumu safhasının en başında anlama olgusu gelmektedir. Müfessir Kur'an'ı anlamaktadır ki başkalarına anlatmaya yönelebilsin. Kur'an'ı anlayamayan diğer kişilerin varlığını fark etmesi, kendisinin tefsir yazma isteğini doğurmaktadır. Ancak sadece problemin varlığını tespit, ürünün şekillenmesinde yeterli değildir. Aynı zamanda bu problemin özellikleri ve boyutları da bilinmelidir. Böylece anlama probleminin giderilmesinde müfessir bir yol haritası çizer ve ona göre eserini oluşturur. Bizler ise bu ürünleri ele alıp bir ibadet ruhu içinde okuyamayız. Tefsir okumasında amaç, Kur'an'ı okurken karşılaştığımız problemlerin çözümüdür. Yoksa tefsiri -Kur'an'da olduğu gibi- anlamadan okuma sevabı yoktur! Tefsirler de yazılı amaçlarına göre farklılık arz ettiklerine göre hangi tefsiri niçin okumamız gerektiğini bilmemiz zorunlu hale gelmektedir. Tefsirlerin yazılı amaçlarını toplu olarak bulabileceğimiz çalışmalar ise tefsir tarihleridir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan da görüleceği üzere bir tefsirin oluşumunda (1) müfessirin birikimi, (2) anlamayan olarak belirlediği hedef kitlesi ve (3) anlatırken seçtiği yöntem belirleyici olmaktadır.

Bunlar içerisinde müfessirin zihnine tefsir etmeyi gerektiren hangi soruların gelmiş olabileceğini tespit etmek, tefsiri değerlendirirken büyük katkı sağlayacaktır.

Sorular şu alanlardan gelmiş olabilir:

- kelime bilgisi
- nüans bilgisi
- fıkhî konular
- tarihsel arkaplan bilgisi
- nasih-mensuh

esbab-ı nüzûl

nerede-ne zaman (leylî, nehârî, şitaî, sayfî, vs.)

Kur'an'ı nasıl müdafa edebilirim? (icaz bilgisi)

Kur'an'ın edebî zevkine nasıl ulaşabilirim? (edebî tefsir)

Kur'an'ı hayatıma nasıl tatbik edeyim? (sosyolojik tefsir)

Kur'an'daki “...” kavram ne anlam taşır? (Konulu tefsir)

Kur'an'da bilimsel veriler var mı? (Bilimsel tefsir). vs.

Tefsirler, genel olarak bu sorulara cevap vermek üzere oluşturulmuştur. Sözlü veya yazılı dil mantığına göre tefsir yazmak tefsirin formunu bir şekilde belirlediği gibi, müfessirin eserini oluştururken belirlediği soruların her tefsirde kendine has özelliği nedeniyle tefsir formları da bir kez daha farklılık göstermektedir. Buna göre tefsirleri aşağıdaki şekillerde tasnif edebiliriz. Bu çalışmada pratik sonuçlara ulaşmak amaçlandığı için, aşağıda gruplandırdığımız formlara göre en az bir örnek sunarak metnin ardındaki soruya ulaşılmaya çalışılacaktır.

Tefsir formlarının oluşumunda etkili olan ayrımlar:

1. **Sorulara Göre:** Müfessirin zihnine gelen soruları gizleyen, gizlemeyen.

Tefsirlerin oluşumunda arka planda duran bazı soruların olduğunu söylemiştik. Bu sorular çoğu tefsirde zikredilmemekte, bunları bulmak okuyucuya bırakılmaktadır.

Soruları gizleme örnekleri:

Fâtiha sûresi 2. âyette geçen رب العالمين ifadesi karşısındaki bir kişinin aklına gelebilecek diğer sorular arasında “âlemlerden maksadın kim olduğu” sorusu da vardır. İbn Cüreyc, âlem kelimesi çerçevesinde sorulabilecek kelimenin kökeni, belâgat özellikleri vs. hususlara değinmeden doğrudan: “Cinler ve insanlar” ifadesini kullanmaktadır. Hatta tefsirini bir cümle haline bile sokmadığından, takdir ettiği soruya dair hiçbir ipucu vermemektedir.<sup>14</sup>

Merâğî'nin tefsirinde aynı kelimeye baktığımızda da soruları değil, sadece mukadder soruların cevaplarını görmekteyiz, tek bir farkla ki yazı dili üslubu ile yazıldığı için daha organizeli bir sunum verilmektedir:

“(العالمين): Bu kelimenin tekili (lamin fetha okunuşuyla) ‘عالم’ şeklindedir. Bu kelime ile tüm varlıklar kastedilir. Araplar bu kelimeyi, bireyleri ya akıllı

<sup>14</sup> Ali Hasen Abdülğanî, *Tefsîru İbn Cüreyc*, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmi, Kahire: 1992, 27.

veya akıllılara yakın bir özellikte olan gruplardan başkası için kullanmazlar. Örneğin, insanlar âlemi, hayvanlar âlemi ve bitkiler âlemi şeklinde kullanmaları yanında taşlar âlemi, topraklar âlemi gibi ifadeleri kullanmazlar. Çünkü bu kelimeden kastedilen âlemlerde, ifadede geçen Rabb kelimesinin de işaret ettiği üzere bir terbiye, düzenleme anlamı söz konusu olmaktadır. Bu düzenlemeye canlılık, beslenme ve türeyiş dahildir ...”<sup>15</sup>

Soruları gösterme örnekleri:

Tefsirinde muhatabın aklına gelebilecek soruları zikrederek ona cevap sadedinde açıklama tarzına en güzel örnek Zemahşeri'nin tefsiridir. Zemahşeri, her zaman olmasa da bir çok yerde soru-cevap üslubunu tercih etmiştir. Örneğin bismelenin tefsirini yaparken birçok kere “Eğer şöyle bir soru yöneltirsen cevaben derim ki...” kalıbını kullanmıştır:

“Eğer bismelenin başındaki ب harfinin nereye bağlı olduğunu sorarsan onun bir mahzufa bağlı olduğunu, o mahzufun takdirinin ise: ‘Allah’ın ismi ile okurum’ şeklinde olduğunu söylerim.... Eğer bu mahzufu niçin cümlenin sonunda takdir ettiğimi sorarsan, ب harf-i cerri ile başlayan ifade ile bu mukadder fiil arasında daha önemli olanın o ifade olduğunu söylerim. Çünkü müşrikler de kendi tanrılarının isimleri ile başlayan benzer ifadelerde bulunuyorlardı... Eğer, Alak sûresi 1. âyette geçen ‘اقرأ باسم ربك’ cümlesinde fiilin önce geçtiğini ama burada niçin sonra takdir ettiğimi sorarsan, orada fiilin önce takdirin daha uygun olduğunu, çünkü Alak sûresinin ilk inen sûre olduğunu ve bu durumda da okuma emrinin daha önemli olduğunu söylerim...”<sup>16</sup>

Bu soru-cevap üslubunu daha belirgin olarak Fahrettin Râzî’de de görmekteyiz. Şu kadarı var ki Râzî, “Eğer sorarsan, eğer sorulursa vs.” tarzlı kalıpları zaman zaman kullansa da daha ziyade o bir konuya başladığında orada akla gelebilecek soruları “فيه مسائل” diyerek “Burada sorulabilecek bazı sorular vardır” tarzlı bir imada bulunmaktadır. Örneğin, Nas sûresinin yorumunda ilk âyetin sonunda: “burada sorulabilecek bazı sorular vardır” ifadesini kullanarak 5 problem ortaya atmakta ve bunlara cevaplar aramaktadır. Râzî’nin zikrettiği ilk problem, bir kıraate göre hemzenin hazfedilmiş olması durumunun nasıl izah edilebileceği ile ilgilidir. İkinci problem, âyette geçen “insanların Rabbi” ifadesi ile ilgilidir. Allah tüm yaratılmışın Rabbi

<sup>15</sup> Merâgî, *Tefsir*, 1/29.

<sup>16</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/101-102.

olması yanında bu ifadenin anlamı ne olabilir? Üçüncü soru nahivle ilgili bir sorundur: “ملك الناس، إله الناس” ifadesi dilbilgisi açısından nasıl açıklanabilir? Râzî'nin izahına göre bunlar atf-ı beyandır. Dördüncü problem olarak “الناس” kelimesinin tekrar edilmesindeki sebebi araştıran Râzî, beşinci problem olarak da Fâtiha sûresinde geçen “ملك” kelimesi ile burada geçen “ملك” kelimesi arasındaki farkın ne olduğunu sorar.<sup>17</sup>

2. **Tertibe Göre:** Belirli amaçlar nedeniyle, tefsiri Kur'an'ın nüzulüne göre tertip eden, etmeyen.

Tefsirlerin çoğunluğu mushaf tertibine uygun bir sıra takip etmişlerdir. Bunun arkasında yatan en temel âmil, okuyucunun aşına olduğu tarza riâyet olsa gerektir. Kur'an namazda okunurken de bu resmi tertip dikkate alınmaktadır. Bu aşinalık sebebiyle anlamada zorlanılan bir âyetin bu tefsir içerisinde nerede olduğunu bulmak ve en kısa zamanda cevabına erişmek daha kolay olmaktadır. Örneğin Bakara sûresindeki bir âyete bakılacağında bunun -tefsir hacminin büyüklüğüne göre- ilk ciltte olma ihtimali oldukça yüksektir.

Öte yandan Kur'an'ın indiği ortamın, onu anlamaya çok destek olduğu malumdur. Sadece Arapça bilgisine dayanarak Kur'an okunup anlaşılabilir. Yani Kur'an'ın anlaşılması, yabancı dille yazılmış sıradan bir eserin çevrilmesine benzemez. Kur'an birçok yönü ve derinliği olan bir kitap olduğu için, bir âyetin anlaşılması için sadece sözlük yeterli değildir. Bu bakımdan, baştan sona Kur'an'ın iniş serüvenini doğru takip edebilmek ve arka planında neler olduğunu daha net görebilmek için kimi tefsirler de nüzul sırasına göre tertip edilmişlerdir.<sup>18</sup> Hz. Peygamber'in ve müslümanların çektikleri sıkıntılar, Allah'ın onları teselli için gönderdiği âyetler, müşriklerin aleyhteki çabaları gibi birçok olay daha canlı bir şekilde âyetlerde okunabilmektedir. Bu tertip tarzı Kur'an tefsirinin siyere uygun anlatımıdır ve Kur'an'ın inişi esnasındaki olayları da zihinde canlandırarak Kur'an tefsiri okumak isteyenler için oldukça faydalıdır. Ancak, araştırma yapan veya belirli âyetlerin tefsirine bakmak isteyen kişiler için pratik bir tarz olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Bu kısımda zikredebileceğimiz üçüncü bir tarz vardır. Bu tarz, okuyucuyla ilgili olmayıp daha ziyade müfessirin eseri yazarken benimsediği bir

<sup>17</sup> Fahrettin Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, Dâru'l-Fikr: Beyrut 1981, 32/196-197.

<sup>18</sup> Örnek olarak bk. M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak*, Ankara 2006.

tertiptir. Eser bitince müfessir, tefsirini mushaf tertibine uygun hale getirmeyi planlamaktadır. Bir tefsirin böyle bir yöntemle yazılmış olduğunu bilmemiz hem gerekli değildir hem de müfessir söylemedikçe veya özel bir durum gerçekleşmedikçe mümkün olmamaktadır. Bu son kısma Celâleyn tefsirini örnek verebiliriz. Celâlüddîn el-Mahallî, tefsire başlayınca önce Fâtiha sûresinin tefsirini yapmış, ardından Kur'an'ın son sûresine kadar giderek oradan geriye doğru gelmiştir, ancak Kehf sûresini bitirince vefat etmiştir. Ömrü tefsiri bitirmeye kafi gelmeyince, İsrâ sûresinden Bakara sûresine kadar kalan diğer kısmı Celâlüddîn es-Süyûtî tefsir etmiş, bu yüzden de Fâtiha sûresinin tefsirini eserin en sonuna, yani Mahallî'nin yazdığı kısma eklemiştir. Böyle bir tazı benimsemekte de farklı amaçlar olabilir. Belki de müfessir, öncelikle Mekkî sûrelerin yoğunlukta bulunduğu bölümden başlamak, böylece tarihsel olarak da önce inen âyetleri takip etmek istemiştir. Her iki müfessirin tercihlerinde bazı ufak nüanslar olsa da üslup büyük oranda aynı kaldığından Celâleyn tefsiri (Fâtiha sûresi dışında) mushaf tertibine uygun bir şekilde yazılmış eser olarak elimizde bulunmaktadır.

### 3. **Âyet Sayısına Göre:** Bütün Kur'an'ın tefsiri, kısmî tefsir, konulu tefsir.

Yazılı ve sözlü dil ile ilgili konuya yukarıda temas etmiştik. Bundan hareketle sözlü dilin getirdiği alışkanlıkla bu tarz tefsirlerde Kur'an'ın tamamının tefsir edilmediğini söylemek mümkündür. İlk tefsirlerde tefsirin rivâyet yöntemiyle aktarılması sebebiyle her âyetin yorumunun bulunmadığı söylenebilir. Örneğin Dahhâk (v. 105 h.)'in, Süddî (v. 128 h.)'nin ve Süfyan es-Sevrî (v. 161 h.)'nin tefsirleri öyledir. Bütün âyetler tefsir edilmemiş veya her âyet hakkında onlardan bir rivâyet bize ulaşmamıştır.

Bu yaklaşımın sadece rivâyet kopukluğundan kaynaklandığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü 538 ölümlü Zemahşerî'nin eserinde de benzer bir tarzı görmekteyiz. Zemahşerî, tefsirini yazarken Mushaf sırasını takip etmiş fakat âyetlerin tamamını tefsirine almamıştır. O tefsirinde sadece hedef kitlesi olarak seçtiği insanların zorlanabilecekleri ifadeleri açıklar, diğer noktalara değinmez. Son dönem tefsirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın eserinde de benzer atlamalara rastlamaktayız, ancak Elmalılı'nın bunu bir yöntemden dolayı değil de tefsirini hayatta iken bitirebilme endişesinden kaynaklandığı tahmin edilmektedir.

Kısmî tefsir bölümünde belirli sûrelerin tefsirini de sayabiliriz. Ancak, gerek insanların teveccühleri, gerekse eğitim müesseselerinde okutulması



açısından ele alındığında süre tefsirlerinin çok fonksiyonel olmadığı söylenebilir. Yazılış amacına gelince, bunu tam tespit etmek güçtür ama Őunlar söylenebilir: Bir sürenin faziletinden dolayı tefsir edilmiő olabileceği gibi, bütün Kur'an'ın tefsirine bir baŐlangıç da olabilir. Diğer bir ihtimal de insanların ezberlerinde bulunan sürelerin yorumunu onlara öğreterek daha iyi anlamalarını sağlamaktır. Her Őeye rağmen süre tefsirleri tarz açısından çok da dikkat çekken tefsirler değildir.

Bu bölümde son olarak zikredeceğimiz tefsir tarzı konulu tefsirlerdir. Konulu tefsirler içerisinde Ahkâm tefsirlerini de zikredebiliriz. Bu tefsirlerde amaç Kur'an'ın tamamının tefsiri olmayıp, muhataba anlatılmak istenen bir konunun Kur'an temelli olarak iŐlenmesidir. Bu amaç doğrultusunda sadece ilgili âyetler ele alınmakta, diğer âyetlere ise hiç değinilmemektedir. Bu tarz tefsiri doğuran en temel saik, yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere insanların belirli konularda bilgi edinme ihtiyaçlarıdır. Muhammed Gazâlî'nin konulu tefsir olarak yazdığı eser ise, bir tefsir olarak düşünülmemelidir. Bu eser daha ziyade süre tanıtımları kapsamında değerlendirilebilir. Yazar insanların Kur'an hakkında derli toplu bir kültür ve bilgiye sahip olmalarını istemiő ve bu eseri kaleme almıő olabilir. Yoksa teknik anlamda Kur'an'da geçken bir kavramın ne anlamlara gelebileceği tarzında bir açıklamayayı bu eserde bulmak biraz güçtür.

**4. Tekrarlara Göre:** İlgili âyet veya âyetler grubunu bir kez ele alıp işleyen/ birden fazla kere ele alıp yorumlayan.

Bizlere kadar ulaşan tefsirleri incelediğimizde bir diğer yorumlama tarzı daha dikkatimizi çekmektedir: Bu tarza göre müfessir, süreyi veya bir âyet grubunu önce bir açıdan yorumlar. Daha sonra aynı bölümü tekrar ele alır ve bir başka açıdan yeniden açıklar. Bu tarz yaklaşım, sözlü dile uygun yazılmış eserlerden ziyade yazılı dile göre kaleme alınmış eserlerde dikkatlerimizi çekmektedir. Âyetlerin tekrar ele alınışı, bir telif üslubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Seyit Kutup'un tefsirinde bu tarz bir üslubu görmekteyiz. Kutup, bir sürenin tefsirine başlarken öncelikle tüm süre boyunca ele alınan konuları ve sürenin amacını gözler önüne serer. Bu bir anlamda süreyi ve amacını tanıtma bölümüdür. Örnek olarak Hâkka süresine bakacak olursak, Kutup, bu sürenin tefsirinin başında sürede sunulan kıyamet sahnelerini, o günün dehşetini özetli bir tarzda anlatmaktadır. Bu arada sürede geçken kelimelerin ses tonu itibarıyla da konuyu destekler mahiyette olduğu ile ilgili bir bahis açarak, sürenin ahengi ile ilgili de işaretlerde bulunmakta-

dır. Bu açıklamalar bitince süreye (âyet grubuna) yeniden başlamakta ve bizim alışageldiğimiz tarzda bir tefsiri bize sunmaktadır.

Yine çağdaş müfessirlerden Merâgî'nin tefsirinde de benzer bir üslupla karşılaşmaktayız. Merâgî, bir âyet kümesini ele almakta, öncelikle o bölümde geçen ve açıklanması gereken kelimeleri tefsir etmektedir. Kelimelerin açıklandığı bölüm Merâgî tefsirinde “شرح المفردات” ismini almaktadır. Böylece Merâgî öncelikle âyetlerin kavramsal tefsirini okuyucularına sunmaktadır. Ardından gelen bölümün adı “المعنى الجملى” şeklindedir. Burada âyetlerin toplu mânası, önceki âyetlerle bağlantısı verilmekte, konulu tefsire benzer bir üslup ortaya konulmaktadır. En geniş açıklamaların yapıldığı ve âyet kümelerinin ele alınarak diğer tefsir tekniklerinin kullanıldığı bölüm “الإيضاح” ismini almaktadır. Müfessirimiz süre sonlarında bir özetleme daha yapmakta, sürenin içerdiği konular maddeler halinde verilmektedir.<sup>19</sup>

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Tefsirler öncelikle sözlü dil mantığına göre yazılmıştır.

Yazılı dil üslubuyla yazılmış eserleri yakın zaman müfessirlerinde görmekteyiz.

Her müfessirin tefsir yazma sebebi diğerinden farklıdır. Bu bakımdan tefsirlerde hep aynı şeylerin beklenmesi doğru değildir.

Tefsirlerin yazılış amacı, muhatapların ihtiyaçlarına göre belirlenmektedir.

Tefsirlerin oluşturdukları formlar da muhatapların daha iyi anlamaları ya da temelde onlar tarafından problem edilen konuları işlemek adına ortaya çıkmışlardır.

## Kaynakça

Abdülganî, Ali Hasen, *Tefsîru İbn Cüreyc*, Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, Kahire: 1992.

Browne, M. Neil ve Stuart M. Keeley, *Asking The Right Questions: A Guide to Critical Thinking*, 8. bsk., New Jersey 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Tarîfat*, ts.

Dahhak, *Tefsîru Dahhâk* (nşr. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyeti), Daru's-Selâm: Kahire 1999.

Duman, M. Zeki, *Beyânü'l-Hak*, Ankara 2006, I-III.

<sup>19</sup> Merâgî tefsirindeki bu özelliği gösteren bir örnek için bk. Merâgî, *Tefsir*, 30/3-20.

- Ferran, Ahmed b. Mustafa (nşr.), *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*, Daru't-Tedmüriyye, Riyad 2006, I-III.
- Humeydî, Abdülaziz b. Abdullah, *Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyatuhu fi't-Tefsîr min Kutubi's-Sunne*, Câmîatü Ummi'l-Kurâ:53, Mekke, ts., I-II.
- İsfahani, Ragıp, *Müfredat*, İstanbul 1986.
- İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, I-XXX.
- İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldân*, Dâru'l-Fikr: Beyrut 2001, I-VIII.
- Merâgî, Ahmet Mustafa, *Tefsîru'l-Merâgî*, Mısır 1946, I-XXX.
- Muhammed Atâ Yûsuf, (nşr.) *Tefsîru's-Suddî el-Kebîr*, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1993.
- Râzî, Fahrettin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr: Beyrut 1981, I-XXXII.
- Rûmî, Fehd, *Buhus fi Usûli't-Tefsîr ve Menahicihi*, Mektebetü't-Tevbe: Riyad 1419.
- Sabri b. Abdülhâlik, Seyyid b. Abbâs el-Celîsî (nşr.), *Tefsîru'n-Nesâî*, Mektebetü'r-Ruşd, Beyrut 1990. I-II.
- Sicistani, İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesahif*, Beyrut 1995, I-II.
- Sûfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, nşr. İmtiyaz Ali Arşî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, nşr. Abdülmuhsin Türkî, Kahire 2001, I-XXVI.
- Zebidî, Muhammed b. Abdürrezzak, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-X.
- Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *Keşşâf*, Riyad 1998, I-IV.