

Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Yrd. Doç. Dr. Ali Karataş
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
karatasali5@gmail.com

Özet

Düşünce tarihimizde önemli bir yere sahip olan müfessirlerle ilgili olumlu veya olumsuz manada çeşitli kanaatler dile getirilmiştir; ancak biz bu düşünceler hakkında yapılmış derli toplu bir çalışmaya rastlamış değiliz. İşte bu çalışma müfessirler hakkındaki ortaya konan bazı olumsuz eleştirileri sistemli bir halde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu olumsuz kanaatler genel olarak paradigma, rivayet, bilgi ve inhiraf içerikli olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Müfessir, Eleştiri

Abstract:

Some Criticisms Directed at the Commentators

Various opinions connected with commentators who have an important place in our history of thought were expressed as positive or negative, but we were not able to reach a respectable work about these negative thoughts. This study aims to manifest some negative criticisms about the commentators as a systematic. These negative conclusions have been generally paradigm, narrative, and knowledge and swerve content

Key Words: Quran, Commentary, the commentators, Criticism

Giriş

Kur'ân, muhatabını doğruya ve gerçeğe ulaştırmayı hedefleyen Yüce Allah'ın ilahi kelimidir. Bu Kelam, insanla buluştuğu ilk andan itibaren yazılan her eser gibi anlamaya konu olmuştur. Ancak diğer teliflerden ayrı olarak aşkın bir âlemden nazil olması hasebi ile hem anlaşılması özel bir takım kurallara tabii kabul edilmiş hem de kendisini anlamayı hedef edinen öznelere için Hz. Peygamber'den itibaren bir takım şartlar konulmuştur. Bu kurallar ve şartlar hicri II. asırda İslamî ilimlerin şekillenmeye başlaması ve kendini geliştirmesi ile daha sistemli bir hale getirilmiştir. Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik Hz. Peygamber'in, sahabenin söz ve fiilleri de hadis ilmi içinde sonraki nesillere nakledilmiş, tefsirin bağımsız bir ilim haline gelmesi ile bu nakiller tefsir kitapları içinde yer almıştır. Böylece Kur'ân'ın ilk dönemden itibaren ortaya konan manaları muhafaza edilmiş ve bu sebeple tefsir ilmi ile uğraşan müfessirler İslam düşünce tarihinde önemli bir yer edinmişlerdir.

İlahi kelimelerin olması sebebiyle Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada özel bir yere sahip olan müfessirlerin yorumları zaman zaman kimi âlimlerce sorgulanmış; bu sorgulamaların neticesinde bazılarının olumlu, bazıları tarafından ise olumsuz nitelikte eleştiriler yapılmış ve bunlar düşünce tarihimizde kayıtlara geçmiştir. Biz bu çalışmamızda kaynaklarımızda ve çeşitli çalışmalarda müfessirlerle ilgili dile getirilen bazı eleştirileri araştıracağız; ancak tüm görüşleri bir araya toplama iddiasında olmayacağız. Zira böyle bir iddia bu çalışmanın boyutunu aşacaktır. Eleştirilerin yanında müfessirler için olumlu anlamda değerlendirmeler de araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir; fakat bu çalışmada buna girmeyeceğiz. Düşünce geleneğimizde ve özellikle son dönem araştırmalarda dağınık bir halde bulunan olumsuz anlamda eleştiri mahiyetindeki bilgileri derleyerek sistematik bir hale getirmeye çalışacağız, genel bir yaklaşım olarak bu eleştirilerin kritiğini yapmayacağız.

I. Tefsir İlmi ve Müfessir İçin Gereken Şartlar

Tefsir; lügatte bir şeyi iyice açıklamak, keşfetmek anlamına gelen "f-s-r" veya kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak anlamındaki "s-f-r" kökünden türemiş bir kelimedir.¹ Bu görüşler, tefsir kelimesinin kökü ve anlamı ile ilgili genel kabul görmüş yaklaşımlardır. Ayrıca et-Tûfî de (v. 716/1316), tefsirin "çözmek ve parçalarına ayırmak için su dökererek kireci söndürmek" manasına gelen "Fesertü en-Nûra" ifadesindeki "f-s-r" kelimesinin tef'îl kalıbından türediğini zikretmektedir.² İstilahta ise tefsir *insanın gücü nispetinde manayı Allah'ın muradına delâlet etmesi yönünden keşfetmek ve beyan etmek için Kur'ân ayetlerini inceleyen bir ilim şeklinde* tanımlanmaktadır.³ Tefsir ilmi ile uğraşanlara ise müfessir denir. Tefsir ilminin ilimler arasında özel bir yeri vardır. Kâfiyeci (v. 879/1478), bunu "İlimler arasında tefsir ilminin yeri, göz için insan ve insan için gözün değeri gibidir. Bu ilim Kur'ân'ı Kerim'in üstünlüğünü göstermektedir." şeklinde ifade etmiştir.⁴

¹ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, tahk. Abdullah Ali El-Kebîr v.d., Dâru'l-Maârif, Kâhire 1119, c. V, s. 3412-3413.; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, TDV Yay., Ankara 1993, s. 213-214.

² Süleyman b. Abdü'l-Kâvî et-Tûfî, **el-İksîr fî ilmi't-tefsîr**, tahk. Abdü'l-Kâdir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1977, s. 28.

³ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, **et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr**, neşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 46.; Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s. 213-214. ; Mustafa Müslim, **Menâhicü'l-müfessirîn**, Dâru'l-Müslim, Riyad t.y., s. 13.; Mustafa Karagöz'e göre Tûfî'nin bu tanımı literatürde yaygın olan bir kullanım değildir. Karagöz, "el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde 'Tefsir Usulü' Yazımına Bir Katkı", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, C. IX, S. 17, s. 177.

⁴ Kâfiyeci, **et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr**, s. 46.

Âlimler Kur'ân'ın tefsirini yapmanın caiz olup olmadığı konusunda tartışmışlar, caiz olduğunu belirtenler bunu bir takım ilkelere bağlamışlardır. İlk olarak bu noktada Hz. Peygamber'in rey ile tefsir yapılmasını yasaklaması ile ilgili rivayetler belirleyici olmuştur.⁵ Bazıları bu hadislerden hareketle ister âlim ister edip olsun, isterse birçok niteliğe sahip bulunsun, Kur'ân'dan olan bir şeyin tefsirini yapmanın caiz olmadığını söylemişlerdir. Yine Hz. Ebubekir'in "*Allah'ın Kitabı hakkında re'yimle söylersem hangi sema beni gölgelendirir ve hangi arz beni üzerinde taşır.*" sözü⁶ ve seleften bazılarında gelen tefsirden sakındıklarına yönelik haberler bu kimseler için delil olmuştur.⁷

Kur'ân'ın tefsirine cevaz verenler ise ondaki düşünme ve tedebbür emreden;⁸ Kur'ân'ın beyan edilme⁹ gerekliliğini bildiren ayetlerden hareket etmişlerdir. Ayrıca "*Ancak hakkı bilip şahitlik edenler*" (Zuhuruf 43/86) ayetinden yola çıkarak tefsirin muhtaç olduğu ilimleri bilen kimse için tefsir yapmanın caiz,¹⁰ hatta bazıları bunun âlimlerin üzerine düşen bir görev olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹ İbn Kesir (v. 774/1373) de bu rivayetlerin tefsir için bir yasak ifade etmediğini, dil ve şeriat bakımından bildiği konuda konuşmada sakınca olmadığını, nitekim tefsir hakkında çekinceleri olan kimselerin bildikleri konuda konuştuklarını ifade eden sözlerin nakledildiğini ifade etmektedir. Ona göre bunda bir çelişki yoktur, çünkü sahabe ve selef bilmedikleri durumlarda susmuşlar ve bildikleri konuda da söz söylemişlerdir. Nitekim bu herkes için vacip olan bir durumdur.¹² Yine her ne kadar bazı sahabenin tefsirden kaçındığına yönelik haberler varsa da bazılarının da tefsirde temayüz etmesi, tefsirden uzak durulmaması için delil olmaktadır.¹³ Hz. Peygamber'in rey ile tefsiri yermesi ile ilgili haberler de yanlış değerlendirildiği için bu tefsirde çekincelere neden olmuştur. Bu hadisler, Hz. Peygamber ve sahabenin yolunu bilmeden herhangi bir fikri veya mezhebin görüşünü teyit etmek amacı ile

⁵ Bu konu ile ilgili delil gösterilen rivayetlerden birisi "Kim bilmeden Kur'ân hakkında bir şey söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın" (Tirmizî, Tefsir, I) şeklindedir. Diğeri de "Kim kendi içtihadı ile Kur'ân hakkında bir şey söylerse isabet etse bile hata etmiş olur." (Tirmizî, Tefsir, I) hadisidir.

⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm**, tahk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.d., Müessesetü Kurtubâ, Kâhire 2000, c. I, s. 14.; Kâfiyeci, **et-Teyisîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr**, s. 51.

⁷ Tefsirden çekinme ile ilgili rivayetler için bkz. İbn Kesir, c. I, s. 14-17. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yay., Ankara 1988, c. I, s. 23.; Sadreddin Gümüş, **Kur'ân Tefsirinin Kaynakları**, Kayıhan Yay., İstanbul 1990, s.128-129.

⁸ Örnek olarak bkz. Nisâ 4/82.; Sâd 38/29.; Muhammed 47/24.

⁹ Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân 2/187.

¹⁰ Kâfiyeci, **et-Teyisîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr**, s. 51.

¹¹ Örnek olarak bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkindî, **Tefsîru Semerkandî**, tahk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, Beyrut t.y., c. I, s. 72.; İbn Kesir, c. I, s. 5.

¹² İbn Kesir, c. I, s. 17.

¹³ Bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 22-25.

ayeti kendi hevâ ve hevesine göre tefsir etmeyi ifade etmiştir.¹⁴ Dolayısı ile Hz. Peygamber'in ve arkadaşlarının izinden giderek tefsir etmenin rey ile tefsir kapsamında olmadığı kabul edilmiştir.

Her ilim ve sanat için belirli şartların olması gerektiği bilinen bir husustur. Dolayısı ile bir ilimle uğraşacak kimsenin bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu olmadığı ilimde hataların ve sapmaların olması kaçınılmaz olacaktır¹⁵ ki durum tefsir için de geçerlidir. Tefsir ilmi, ilimlerin en şerefli kabul edilmekte¹⁶ ve bu ilimle uğraşmak farzı kifâye olarak görülmektedir. Çünkü tefsir, her türlü hikmeti içeren Allah'ın kelâmını açıklamayı kendisine konu edinmektedir. Ayrıca mutluluğa eristirecek sağlam ip Kur'ân'dır ve insanın dünya ve ahiret saadetini sağlayacak şerî ve dînî ilimleri bilmesi Kur'ân ile mümkün olacağı için tefsirin önemi büyüktür.¹⁷ Bu sebeple âlimler ehil olmayan kimselerin çıkıp Kur'ân tefsiri diye kendi şahsi düşüncelerini söyleyip yazmalarına mani olmak için müfessirde bazı şartların bulunması lazım geldiğini söylemişler; ancak bunların sayısı ve neler olduğu noktasında farklı kanaatler dile getirmişlerdir. Bazıları tefsirin muhtaç olduğu ilimleri on beş olarak sınırlandırırken, diğer bazıları da yirmi dörde kadar çıkarmıştır. Diğer bir kısmı ise bu ilimlerin belirli bir adetle sınırlandırılmayacağını söylemişler; ancak on beş tane olduğunu düşünenler daha çok kabul görmüştür.¹⁸

Zerkeşî (v. 794/1392) tefsir yapacak kişinin öncelikle geniş bilgiye ve takvaya sahip olması,¹⁹ kalbinde bidat olmaması, günahı ısrar etmemesi, dünya sevgisinden uzak durması ve iman zafiyeti içerisinde olmaması; Hz. peygamber ve sahabeden gelen haberlere müracaat etmesi²⁰ ve bunların yanı sıra bir takım bilgi ve becerilere de sahip olması gerektiğini açıklamıştır.²¹ Kâfiyeci'ye (v. 879/1478) göre ise müfessir bir takım ilimlerle donanımlı olmalıdır ki bunlar lügat, iştikak, sarf, nahiv, bedi, beyan, meânî, kıraat, esbab-ı nüzul, geçmişe ait âsâr ve haberler, hadis, fıkıh usulü, fıkıh ve ahlak, nazar ve

¹⁴ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 25.

¹⁵ Tâhir Mahmud Muhammed Ya'kûb, Dâru ibn el-Cevziyyi, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, Medine 1425, c. II, s. 915.

¹⁶ Kâfiyeci, **et-Teyisîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr**, s. 55.

¹⁷ Celâlüddin es-Süyûtî, **el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân**, tahk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle, Şam 2008, s. 762.

¹⁸ Kâfiyeci, **et-Teyisîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr**, s. 51.

¹⁹ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Marife, tahk. Yusuf Abdürrahman el-Mera'selî v.d., Beyrut 1994, c. II, s. 289–290.

²⁰ Zerkeşî, **el-Burhân**, c. II, s. 319–320.

²¹ Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, c. II, s. 289–293.

kelam, mevhibe ilmidir.²² Zerkeşî ve Kâfiyeci'nin bu görüşlerini benzer bir şekilde Süyûtî (v. 911/1506) gibi başka âlimlerin de dile getirdiği kaynaklar incelendiğinde görülmektedir.²³ Süyûtî, *İtkân'*ında müfessir için gereken şartları, âlimlerin görüşlerini naklederek zikretmiştir.²⁴

Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim* adlı eserinden aktarılan bilgilere göre tefsir ilmi için gereken ilimler arasında bir hiyerarşi bulunmaktaydı. Bu hiyerarşide en altta *Tecvîd* ve *Kıraat İlmi*, en üstte *Tefsir İlmi* yer almaktaydı. Bu işle uğraşanlara hoca önderliğinde bu ilimler verilirdi. Tefsirin en tepede yer alması bu ilimde söz sahibi olacakların belli başlı ilimleri bilmesini gerekli kılmaktaydı. Hocaları, bu ilimleri aldığında talebesinde *mevhibe* adı verilen Allah'ın feyzini gördükten sonra ona her ilmi okutmaya izin verirdi.²⁵

Müfessir için zikredilen bu şartların genel olarak müfessirin ahlaki durumu, bilgisi ve Allah tarafından özel bir yeti olması açısından üç grupta ele alındığı fark edilmektedir. Buna göre tefsirle uğraşacak bir kimsenin belirli ahlaki vasıflara ve ilmi açıdan belirli bir yetkinliğe ulaşması gerekmektedir. Ayrıca *Kitab'*ı gönderen Allah'ın müfessire özel bir yetenek vermesi de son derece önemlidir, çünkü tefsir ilahi kelamı açıklayan bir ilimdir. İşte bu önemine binaen bu işle uğraşan âlimler araştırmalara konu edilmiş; çeşitli açılardan övülmüş ve bazı noktalar açısından da şiddetli eleştirilere maruz kalmışlardır.

II. Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Bilinen bir gerçektir ki hata ve yanlış yapmaktan uzak, her işi bir hikmete mebni olan tek varlık Allah'tır. Hz. Peygamber'in de onun elçisi olması hasebi ile zelle kabul edilen davranışları dışında her hangi bir günah ve hata içeren davranışı vaki değildir. Bunun dışında her beşer söz ve davranış itibarıyla hata ile maluldür. Bu sebeple Hz. Peygamber hariç her insanın sözü kabul ve ret açısından eleştiriye tabi tutulabilmektedir. Hatalar kasıtlı olabileceği gibi herhangi bir art niyet de içermeyebilir. Bu sebeple bunların tespit edilmesi, bu yanlışların tekrar edilmemesi için önemlidir ki bu durum tefsir açısından düşünüldüğünde daha bir hayati önem arz etmektedir.

²² Ayrıntıları için bkz. Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, s. 52–53.

²³ Bkz. Abdülhamit Birşik, "Müfessir", *DİA*, c. XXX, s. 499.

²⁴ Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, s. 772–773.

²⁵ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tibyan Yay., İstanbul 1977, s. 142–157'den özet.

Doğru bir tefsir usulünden sapmak yöntemsel bir hata, fikri bir sapmadır. Bu durum tefsirde tehlikeli ve fasit neticelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.²⁶ Bunun için Allah'ın kitabını tefsir etme amacıyla olanların hata yapmaması ve Kur'ân'ı yanlış yorumlamaması için kaçınması gereken durumlar vardır. Zehebî'nin zikrettiği bilgilere göre "1. Dil, şeriat usulü ve tefsir için gerekli olan ilimleri bilmeden tefsir yapmaya kalkışmak. 2. Allah'ın bilgisini kendisine sakladığı müteşabihlere dalmak. 3. Hevâ ve istih-sanla hareket edip hevasına göre tefsir etmek ve nefesine hoş gelen şeyleri tercih etmek. 4. Bozuk ve fasit görüşlerini onaylatacak şekilde tefsir etmek. 5. Tefsirden katıyetle bahsetmek" gibi durumlar genel olarak tefsirde hataya sebep olabilecek hususlardır.²⁷

Birçok müfessire çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Mesela bunlardan birisi Süleyman Ateş'tir. Son dönemlerde telif edilen bir eserde Ateş; nesih, şefaet, cehennem azabının ebediliği ve ehl-i kitabın kurtuluşu gibi görüşleri sebebi ile tenkit edilmiştir.²⁸ Eserin "Çağdaşlık mı İnhiraf mı" şeklindeki ismi de eleştirinin içeriğini açıkça ortaya koymaktadır. Müfessirlere yapılan eleştirilerin bir kısmı bir müfessirin başka müfessirleri eleştirmesi ve müfessir olmadığı halde bir âlimin veya bir araştırmacının herhangi bir müfessiri eleştirmesi şeklinde olmaktadır. İncelendiğinde genel olarak bu eleştirilerin paradigma, bilgi, inhiraf ve rivayet içerikli olduğu dikkati çekmektedir. Buna göre bu çalışmada müfessirlere yöneltilen eleştirileri "1. mezhep taassupçuluğu, 2. bid'at ehli olma ve doğrudan sapma, 3. ilhâd etme, 4. yöntem tutarsızlığı, 5. tefsiri bilgi yığını haline getirerek işlevinden saptırmak, 6. yanlış kabul edilen muhtelif görüşlerle itham etmek, 7. bilgi eksikliği, 8. aşırı yorumlara yönelmek, 9. rivayetleri dikkate almamak, 10. hadis rivayetlerini asılsız kabul etmek, 11. uydurma, zayıf hadislere yer vermek ve israiliyata dalmak" başlıkları altında inceleyeceğiz.

1. Mezhep Taassupçuluğu

Müfessirlere yöneltilen eleştirilerin başında ayetleri mezhepsel çerçeveye göre yorumlamak gelmektedir.²⁹ İslam topraklarındaki çeşitli siyasi, kültürel ve toplumsal değişim gibi sebeplerle ortaya çıkan gelişmeler neticesinde itikatta ve fıkhıta mezhepler doğmuştur. Bunlar kendi düşüncelerini anlatabilmek için Kur'ân'a başvurmuşlardır. Çünkü kendi doğrularını kabul ettirme noktasında Müslümanlar nezdinde tartışmasız

²⁶ Muhammed Ya'kûb, *Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr*, c. I, s. 58.

²⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *İlmü't-tefsîr*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1119, s. 85.

²⁸ Yılmaz Yiğit, Mehmet Ergene, *Çağdaşlık mı İnhiraf mı*, Kaynak Yay., İzmir 1994.

²⁹ Kur'ân'ı yanlış anlamada mezhep taassubu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Abdulcelil Candan, "Kur'an'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü", *Diyanet İlmî Dergi*, 2003, C. XXXIX, S. 1, ss. 13-28.

kaynak kabul edilen Kur'ân'dan onay almak son derece önemli olmaktadır. Bazı müfessirler bu yola başvurmuşlar, bunun neticesinde de kültürel mirasımızda mezhepsel ön yargılara göre şekillenen birçok Kur'ân yorumu ortaya çıkmıştır.³⁰ Kur'ân'ı bu paradigma ile yorumlayan müfessirler mezheplerinin görüşüne aykırı olmaması için açıklığına rağmen ayetleri yorumlamaktan kaçınmışlar veya kendi mezheplerinin düşüncesine göre tevîl etmişlerdir.³¹ Mesela Cerrahoğlu'na göre Kadı Abdü'l-Cebbâr³² (v. 415/1025) hidayet ve dalaletle ilgili A'râf Suresi 178. ayeti kendi mezhebinin görüşüne aykırı bir fikir beyan etmemek için yorumlamamış,³³ Allah'ın kıyamette görülmesine cevaz veren Kıyâmet Suresi 22–23. ayetleri de Allah'ın ahirette görülmesini kabul etmeyen Mutezile mezhebinin yaklaşımına uygun olarak te'vîl etmiştir.³⁴

Kur'ân'ı ön kabullerine göre yorumlayanlar mezheplerini asıl kabul edip tefsirlerini kendilerine tabii kılmışlar ve tevilde bazen kurnazlık yapıp kendi akidelerine uydurmuşlardır.³⁵ Bunun için mantıklarını mezhebine hizmet yönünde kullanarak ayetleri zahir mananın ötesinde yorumlamışlar ve görüşlerini doğrulamak için farklı kıraatlerden istifade etmişlerdir. Örneğin Zemahşerî (v. 538/1144), bu yönteminden dolayı eleştiriye uğramış³⁶; ayrıca mezhep görüşüne muhalif olmayan, sistemine dokunmayan konularda uydurma türünden haberler bile olsa bunlara karşı çıkmamış ve kıssalarının tenkidini de kendi mezhebi açısından ele almasından dolayı tenkit edilmiştir.³⁷

Kur'ân'ı mezhepsel çerçeveye göre anlayanlar ilkeli bir yaklaşım içinde olmamışlar, ön yargı ile ayetleri anlamışlardır. Bunun sonucu olarak yorumlarda Kur'ân bütünlüğünden uzak parçacı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Mesela Şîi anlayış içindeki müfessirler, diğer sahabeleri dışlayarak yorumlarında Hz. Ali'yi ön plana çıkarmışlar ve böylece kısır bir döngü içinde kalmışlardır.³⁸

³⁰ Halis Albayrak, **Tefsir Usulü**, Şûle Yay., İstanbul 1998, s. 152-153.

³¹ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 335, 337, 343.

³² Kadı Abdü'l-Cebbâr, önce Eş'ârî mezhebinde olmakla birlikte Bağdat ve Basra'ya yaptığı seyahatler neticesinde önemli Mutezile âlimlerinden ders almış, bunun neticesinde bu mezhebi benimsemiştir. Bkz. Nisa Gecekuşu, **Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2012, s. 7.; Kadı Abdü'l-Cebbâr'ın tefsir açısından önemli iki eseri vardır. Bunlar *Tenzihü'l-Kur'ân ve Müteşâbihü'l-Kur'ân*'dir. Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 327.

³³ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 337.

³⁴ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 337.

³⁵ Zehebî, **İlmü't-tefsîr**, s. 58.

³⁶ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 369.

³⁷ Bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 373.

³⁸ Celal Kırca, **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler**, Tuğrâ Neşriyat, İstanbul 1993, s. 100.

Mezhepsel çerçeveye göre anlama, siyasi olduğu kadar fıkıh alanında da olmuştur. Kur'ân'ı fikhî bir bakış açısına göre yorumlayan müfessirler Kur'ân'ın ibadet ve muâmelât yönü ile meşgul olmuşlar ve bunlarla ilgili ayetleri açıklayıp tefsir etmişlerdir. Bu müfessirler tefsirlerini, taklit ettikleri mezheplerin sistemine göre tasnif etmişler ve ahkâm ayetlerini buna göre açıklamışlardır. Ayetlerin bu şekil yorumu da tartışmalara neden olmuş ve âlimler bunun sonucu olarak birbirini çok ciddi şekilde eleştirmişlerdir.³⁹

Kur'ân'ı fikhî mezhebinin çerçevesine göre yorumlaması sebebi ile taassupla suçlanan müfessirlerden birisi Hanefî mezhebinden Cassâs (v. 370/981) künyesi ile meşhur olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî'dir. Muhammed Ya'kûb; Şafîî mezhebinden Kiyâ el-Harrâsi⁴⁰ (v. 504/1110) olarak bilinen İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed et-Taberî (v. 310/923) ve Malikî mezhebine mensup İbn A'râbî (v. 543/1239) gibi âlimlerin eserlerine bakıldığında mezhepsel taassubun kokusunun hissedildiğini ve bunların birbirlerini şiddetli bir şekilde eleştirdiklerini zikretmiştir.⁴¹ Örnek olarak Muhammed Ya'kûb, müşriklerin Mescidi Haram'a girilmesini yasaklayan ayetin⁴² tefsirinde İbn A'râbî ve Kurtubî'yi (v. 671/1273) kendi mezhep taassuplarına göre davranmalarından dolayı eleştirmiştir.

Bilindiği üzere Tevbe Suresi 28. ayet müşriklerin Mescidi Haram'a girmelerini yasaklamaktadır. Âlimler bu ayeti tefsir ederken burada belirtilen mescit hükmünün tüm mescitleri kapsayıp kapsamadığı noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Medine ehli, hükmü tüm mescitlerden müşriklerin men edilmesi yönünde anlamıştır. İmam Şafî (v. 204/819) ise Sümâme bin Üsâl adlı müşriğin mescide hapsedilmesini ifade eden Buhârî hadisine dayanarak men olayının sadece Mescidi Haram ile sınırlı olduğu hükmüne varmıştır.⁴³ Ancak Kurtubî ve İbn A'râbî mezheplerinin izinden giderek asabiyet sebebi ile bütün müşriklerin her mescitten men edilmesi yönünde ayeti yorumlamıştır.⁴⁴ Bu

³⁹ Muhammed Vehbi Dereli, **Kur'an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Konya 2008, s. 62-66.

⁴⁰ Kiyâ el-Harrâsi'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyi, Beyrut 1985) adlı bir tefsiri vardır. Bu eser Şafiiiler nezdinde muteber kabul edilen fikhî bir tefsirdir. Bkz. Abdü'l-Vehhâb İbrahim Ebu Süleyman, **Kitâbü'l-bahsi'l-ilmiiyi**, Mekke 1983, s. 192.

⁴¹ Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, c. II, s. 668.

⁴² Tevbe 9/28.

⁴³ Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, c. II, s. 664.

⁴⁴ Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, c. II, s. 665.

anlayışta olanlar ayetleri imamlarının görüşlerini haklı çıkaracak ve doğru da olsa imamlarına muhalif olanların görüşlerini çürütecek şekilde tefsir etmişlerdir.⁴⁵

2. Bid'at Ehli Olma ve Doğrudan Sapma

Bidat; daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan⁴⁶, dinin aslından olmadığı halde sonradan çıkarılıp dine izafe edilen görüş ve düşüncelere verilen addır. Bidat ehli ise bidat mensupları, bidat işleyenler ve bidate tabi olanlar demektir.⁴⁷ Bidat fikirler çok eskiden aktarılan felsefe disiplinine bağlı olarak ortaya çıkan kanaatlerdir. Ayrıca sahabilere yönelik tarafgir veya muhalif görüşler, siyasi fikirler; Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasına dair inançlar, sevap-ceza, Allah'ın görülmesine ve halku'l-Kur'ân anlayışına yönelik bazı kelimî konularla ilgili görüşler bidat türünden anlayışlar kabul edilmektedir.⁴⁸ Zamanın gelişmesi ve değişmesi ile birlikte ortaya çıkan her şey bidattir. Bu sebeple sonradan ortaya çıkan bidatları, dini ilgilendiren ve ilgilendirmeyen açısından birbirinden ayırmak icap etmektedir.⁴⁹ Tarihi seyri ve ortaya çıkardığı tahribatları sebebiyle dine bakan yönü açısından âlimler bidat konusu ile özellikle ilgilenmişler ve Kur'ân'ı bidat unsurları içerecek şekilde yorumlayanları tenkit etmişlerdir. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki bazı müfessirlerin bu şekilde suçlanması, bu suçlamaları yapanların farklı mezhepler içinde olması ile alakalı olmuştur.

Bidatların ortaya çıkması ve daha sonra yaşamaya devam etmesinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlar, İslam'ın farklı kültürel yapılar içinde yayılması sonucu karşılıklı etkileşim meydana gelmesi ve İslami esasların dine yeni giren Müslümanlar tarafından yanlış anlaşılması şeklinde özetlenebilir. Ayrıca dinin saflığını bozmak amacı ile eski inançların kasıtlı olarak İslam'a sokulması da bu sebeplerden birisi olarak gösterilmektedir.⁵⁰ Nitekim İran asıllı bazı müfessir nitelikli kimselerin bu düşüncede olduğu zikredilmektedir.⁵¹ Örneğin Şia'nın haddi aşan gurubundan kabul edilen batını karakterli müfessirler bu amaçla eleştirilmişlerdir. Bu yaklaşımdaki müfessirler kendi menfaatlerini gözetir bir biçimde Kur'ân'ı batınî bir mana ile anlamışlardır.⁵²

⁴⁵ Ya'kûb, *Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr*, c. II, s. 666.

⁴⁶ Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, c. VI, s. 129.

⁴⁷ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Ekev Yay., Erzurum 2001, s. 55.

⁴⁸ Ahmet Demirci, "Bidatçılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1988, S. 5, s. 71.

⁴⁹ Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, s. 59-60.

⁵⁰ Yaran, "Bid'at", *DİA*, c. VI, s. 130.

⁵¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 379.

⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s.3 83-423, ; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.296-303.

Zemahşerî, yukarıda belirttiğimiz gibi ayetleri mezhebi kabullerine göre yorumlamasından dolayı tenkit edilmiştir. O, bazılarınca bu tavrı sebebi ile bidat ehli olarak görülmüştür. Tâcü'd-Dîn es-Sübki'ye⁵³ (v. 771/1369) göre Zemahşerî, bidatini açıkça ortaya koymuş, nübüvvetin derecesini düşürmüş, Hz. Peygamber hakkında kusur etmiştir.⁵⁴ Yine Zemahşerî'ye bidat ehli olma yönünde yapılan en sert eleştiri İbn Teymiyye'den (v. 728/1327) gelmiştir. Onun değerlendirmesine göre Zemahşerî, birçok kimseyi bidat içerikli tefsirlerden istifade etmeye teşvik etmiştir. Bu tür tefsirler, fasih ve güzel sözlerle bidatlerini gizlemişlerdir ve okuyanların da bundan haberi yoktur.⁵⁵

Abdulcelil Candan bir makalesinde *Celâleyn* tefsiri müellifleri olan Celâleddin es-Süyûtî ve Celâleddin el-Mahallî'yi (v. 864/1459) bu tefsirlerdeki bazı görüşlerinden dolayı eleştirmiş ve bu müfessirlerin doğrudan saptığını, yani inhiraf ettiğini belirtmiştir. Ona göre iki müellif eleştirmeden nakilci davranmaları nedeni ile bir takım tutarsızlık ve eksiklik içinde olmuşlardır; ancak ona göre onların bu sapmaları kasıtlı ve art niyetli değildir.⁵⁶

Candan'ın araştırmasında zikrettiği bulgulara göre Süyûtî, Yusuf Suresi 23. ayeti tevhid akidesine uymayacak şekilde tefsir etmiştir. Ayetin açıklamasında Süyûtî, Yusuf (a.s.)'ın krala "Rabbim" diye hitap ettiğini belirtmiştir. Oysaki bu tevhid akidesi ile uyuşmamaktadır. Çünkü Peygamberimiz, insanlara bu şekildeki bir hitabı yasaklamıştır.⁵⁷ Ona göre el-Mahallî de örnek olarak Hacc Suresi 152. ayetin tefsirinde fahiş bir hata yapmıştır. Çünkü bu ayeti tefsir ederken Kur'ân'ın korunmuş olmasını tartışılır hale getirmiştir. Ayeti "Bir peygamber kıraate başlayınca şeytan bu esnada bir şeyler ilave eder. Peygamberimiz de "Gördünüz mü Lât ve Uzza'yı ve Üçüncüleri olan ötekini, Menâ'tı" ayetini okuyunca Şeytan Resûlullah'ın haberi olmadan "Şu ilk Garânikler var ya onların şefaathleri umulurlar" cümlesini ilave etmiştir. Kureyş de buna sevinmiştir. Daha sonra Cebrail, Şeytanın bu yaptığını haber vermiştir." şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁸

⁵³ İlim dünyasında Sübki olarak bilinir. 727/1327 senesinde Kâhire'de doğan Sübki, tâûn hastalığından vefât etmiştir. İlim hayatına Şam'da başlamış, tarih alanında şöhret kazanmış ve daha başka ilimlerde de derinleşmiştir. Medreselerle ders vermiş ve Şam'da kadılık görevini ifa etmiştir. Nu'man Alûsî, **Celâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-ahmedeyn**, Haz. Ali Subhi Medeni, Matbaatü'l-Medenî, Kahire 1981, s. 38.; Mehmet Emin Şen, "Bilim Tarihçisi Sübki'ye Göre Cengiz Han", **Akademik Bakış**, C. 6, S. 11, Kış 2012, ss. 238-239.

⁵⁴ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, c. I, s. 383-384.

⁵⁵ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî usûli't-tefsir**, tahk. Adnan Zarzur, Şam 1972, s. 86.

⁵⁶ Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, C. III, S. 3, s. 367.

⁵⁷ Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", ss. 350-351.

⁵⁸ Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 355.

Sapkınlık eleştirilerinin belki de en çok yöneltildiği müfessirler Mu'tezile'ye mensup olanlardır. Bu eleştiriler daha çok Ehli Sünnet düşünürleri tarafından yapılmıştır. Mesela Eş'arî (v. 330/941), İbrahim en-Nazzâm⁵⁹ (v. 231/845)⁶⁰ ve Cübbâî (v. 321/933)⁶¹ gibi Mu'tezile âlimlerini dalalet ile suçlamıştır. Ona göre bu gibi kimselerden bazıları nakil yapmışlar ve Kur'ân'ı kendi kişisel istek ve arzuları doğrultusunda yorumlarken bu gibilerini kendilerine dayanak göstermişlerdir. Bunlardan biri olan Cübbâî, yazdığı tefsirde kendi nefsinin ve içindeki şeytanını esas almıştır.⁶²

3. İlhâd Etme

Mezarın öne doğru uzanan eğilimli, çukurca kısmı anlamındaki "lahd" kökünden gelen "ilhâd", sözlükte haktan ayrılmak ve sapmak demektir.⁶³ İstilahta ise dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında felsefe ve kelâm terimidir.⁶⁴ İslâm'ın ilk dönemlerinde dine aykırı davranışlara ilhâd denirken bu tür hareketlere kelâm ve felsefede ateizm denilmektedir.⁶⁵ Doğrudan sapan ve haktan ayrılan kimseye ise "mülhit" denilmektedir. İlhâd eleştirilerine sahip olan kişiler ayetleri doğruyu yansıtmayan, hakkı örtbas edip kabul etmeyen veya dinden irtidat eden birtakım kişiler olup bunlar Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünü ve İslâm'ın temel ilkelerini esas almadan, gerçekleri ters yüz eden ve keyiflerine uygun düşen bir tarzda ayetleri yorumlayanlardır. Bu tefsiri yapanların amacı Kur'ân'ı kötülemek, müminleri Kur'ân'dan soğutmak ve Müslüman olmayanların Kur'ân'a yönelmelerini engellemektir.⁶⁶

Bu anlayıştaki kişiler İslâm'ın tümü veya bazı esasları hakkında söyledikleri sözler veya yazdıkları yazılarla açıkça küfür ve sapıklığın içine düşmüş kimselerdir. Bunlar günümüzde daha çok herhangi bir mezhep veya fırka görünümünde olmayıp münferit

⁵⁹ Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl'den sonra tanınmış en meşhur Mutezile düşünürüdür. Bazı konulardaki becerisinden dolayı *düzenleyici* anlamında kendisine Nazzâm denilmiştir. Bkz. Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1977, S. 3, s. 101.; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 36.

⁶⁰ Nazzâm'la ilgili dile getirilen düşünceler için bkz. Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", s. 101-113.

⁶¹ Basra Mu'tezilesi reislerinden olan Cübbâî kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir; ancak tefsirde başarılı görülmemiştir. Zira Kur'an'ı tefsir ederken Arapça'nın kaidelerini önemsememiş ve az sayıda bazı müfessirlerin görüşlerine başvurmuştur. Bkz. "Cübbâî, Ebû Ali" Maddesi, *DİA*, c. 8.

⁶² Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 76. Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, Beyrût 1979, s.138-139'dan naklen.

⁶³ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2007, c. II, s. 536.

⁶⁴ Mustafa Sinanoğlu, "İlhâd", *DİA*, c. XXII, s. 90.

⁶⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 353-354.

⁶⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 353.; *Diyanet Dini Kavramlar Sözlüğü*, "İlhâd" maddesi.

kalmış şahıslardır.⁶⁷ Buna mümin kadınların örtünmesini emreden⁶⁸ ayetin tefsiri ile ilgili örneği vermek istiyoruz. Bu ayetin tefsirinde bazıları İslam'ın asıl olarak hicabı değil, açık olmayı emrettiğini ve asıl iffetin yerinin kalp olduğunu söylemişlerdir. Böylece hevâ ve inhirafa meyilleri sebebi ile ayeti böyle anlamışlardır.⁶⁹

İşârî yorumları sebebi ile sûfî müfessirlerden bazıları dinden çıkmakla itham edilmişlerdir. Bunlardan birisi olan İbn A'râbî (v. 638/1239) ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela Aliyyü'l-Kârî⁷⁰ (v. 1014/1605), İslam inançlarına aykırı şeylerle dolu olduğunu ileri sürerek onun kitaplarını okumayı haram kabul etmiştir.⁷¹ Yine İbn A'râbî'nin "bütün akidelerin doğru olacağını, bütün putların bir parça tanrılığa sahip bulunduğunu, dinlerin bir olduğunu, bütün eşyada tanrılık bulunduğunu, tanrılık iddia edenin davasında doğru olduğunu, Firavunun tertemiz gittiğini, mescitte cünüp ve hayız halinde durmanın mubah olduğunu iddia etmekle dinden çıktığını" ifade etmiştir.⁷²

4. Yöntem Tutarsızlığı

Bazı müfessirler telif ettikleri eserlerine mukaddime yazmışlar, bu mukaddimelerde tefsir usulü ile ilgili meselelere temas etmişler ve tefsir yöntemlerini burada izah etmişlerdir. Ortaya koydukları usule bağlı kalarak tefsirlerini yazmaya çalışmışlar; ancak bazıları ayetleri tefsir ederken dile getirdikleri yöntemin dışına çıkmışlar, bu sebeple de eleştirilmişlerdir. Mesela Muhammed Abduh (v. 1323/1905), Reşid Rıza (v. 1354/1935), Hamdi Yazır (v. 1361/1942) yöntem olarak İsrailiyatı eleştirmesine rağmen ayetlerdeki müphemî gidermek için Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmuştur.⁷³ Aynı şekilde bu tutumundan dolayı Süleyman Ateş, bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Ateş, önceki müfessirleri isrâiliyât sebebi ile eleştirmesine rağmen kendisi de buna başvurmuştur. Hatta Ateş, mukaddimesinde sunduğu yönteminde tutarsızlıklar içindedir. Ateş, mukaddimesinde rivayetleri alırken nasıl yol izleyeceği hususunda

⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 353.

⁶⁸ Nûr 24/31.

⁶⁹ Ya'kûb, *Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr*, c. II, s. 697.

⁷⁰ Hanefî fakihî, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimidir. Ebu Hanife'nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalmış, onun fikirlerini savunmuş ve rehber edinmiştir. Şia'dan zulüm görenlerden biri olmasına rağmen, onların tekfir edilmesini doğru bulmamış ve Şia'yı İslam fırkalarından saymıştır Akâid, Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi birçok alanda yazılmış yüzden fazla eseri günümüze ulaşmıştır. Bkz. Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, C. V, S. 5, ss. 287-300.

⁷¹ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 175.

⁷² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 171'den naklen.

⁷³ Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki, Celâleyn'de İsrâiliyât*, Sidre Yay., Samsun 2008, s. 175. ; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 294.

karmaşık ve birbirine zıt argümanlar ortaya koymuş, böylece kendisine rahat hareket etme imkânı sağlamıştır. Bunun yerine Ateş, geçmiş müfessirleri eleştirmek yerine Kur'ân'la uyuşacak noktalarda isrâiliyâta başvuracağını söylemiş olsaydı daha tutarlı bir yöntem ortaya koymuş olacaktı. Ancak o, böyle yapmamış ve eserinde yöntemsel tutarsızlık içinde olmuştur.⁷⁴ Ateş'in tutarsızlık açısından aldığı bir başka eleştiri de şudur: Ateş, eserinin mukaddimesinde modernistler diye nitelendirdiği kimselerin Kur'ân'ı astronomi, biyoloji, fizik ve kimya kitabına çevirip haddi aşıklarını⁷⁵ ifade etmesine rağmen kendisi de tefsirinde modern embriyoloji ve jinekolojiden uzunca bilgiler aktarmıştır.⁷⁶

İbn Kesir de bu manada eleştiri alan müfessirlerden birisidir. İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak Hanbelî kelâmını benimseyen İbn Kesîr, özellikle Allah'ın haberî ve fiilî sıfatlarıyla ilgili ayetleri selef akidesine uygun şekilde yorumlamıştır. Mesela "Arş'a istivâ" ile ilgili ayetin (el-A'râf 7/54) tefsirinde hiçbir tevile gidilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimlerinin teşbih ve ta'fili reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini vurgulamış; ancak haberî sıfatlarla ilgili diğer bazı ayetlerde ve sıfatların anlaşılmasında ortaya koyduğu yönetime uymamıştır. Mâide Suresi 5/64. ayette Allah'a izafe edilen "iki el" tabirini, "ilâhî lütuf ve ihsanın bolluğu" şeklinde yorumlaması sebebi ile yöntemsel tutarsızlığa düşmekle eleştirilmiştir.⁷⁷ Yine İmam Mâtürîdî, tefsirinde kendi belirlediği sisteme riayet etmemesi sebebi ile İsmail Çalışkan tarafından "Her ne kadar bir yorum sistemi kurmuş olsa da bir müfessir olarak Mâtürîdî de zaman zaman öznelliğinin eseri olarak sistemine aykırı davrandığı tespit edilmiştir. Bunları sıralayacak olursak, mezhebinin görüşlerine teslim oluşu, özellikle Ebu Hanife'nin içtihatlarına aykırı hareket etmemesi; kelimelere mecazî anlam yüklemesi ve az da olsa önceki müfessirlerin açıklamalarına teslim olması açık bir şekilde görülmektedir" şeklinde eleştirilmiştir.⁷⁸

⁷⁴ Örnek olarak bkz. Gökhan Atmaca, "Süleyman Ateş'in Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsirinde İsrâiliyat", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 16, S. 51, s. 165.

⁷⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, c. I, s. 55.

⁷⁶ Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 120.

⁷⁷ Bkz. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, C. 2, S. XV, 2008, s. 137.

⁷⁸ İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, C. VII, S. 2, s. 88.

5. Tefsiri Bilgi Yığını Haline Getirmek ve İşlevinden Uzaklaştırmak

İlk dönem tefsirleri incelendiğinde tefsirin rivayet ağırlıklı olduğu görülmektedir. Sonraki dönemlerde rivayetler dışında farklı alanlardaki bilgiler de tefsirlere girmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra şahsi anlayışa yönelik tefsir deneme ve tecrübelerinin çoğalması ile pek çok bilgi tefsir kitaplarını doldurmuştur. Hatta bunlardan bazısı tefsir ilminde ihtiyaç olmayan türden bilgiler niteliğindedir. Kur'ân'ın rivayetler dışında başka ilimlerle tefsir edilmesini bazıları benimsemezken, bazıları da tefsirde rivayete dayanma şartını yanlış bularak ayetlerden kendi anlayış nispetinde netice ve ders çıkarmanın caiz olduğunu söylemiştir.⁷⁹

Bir araştırmada tefsire başka ilimlerin girmesi geleneği Râzî (v. 606/1210) ile başlatılmıştır. Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsiri özellikle muhtevasında özellikle felsefe ve tabiat bilimleri açısından bilgi ve konu çeşitliliği itibari ile klasik dönemlerdeki diğer tefsir kitaplarından oldukça farklı özelliklere sahip olması ile tefsirde bir dönüm noktası olmuştur.⁸⁰ "Râzî'nin tefsirine dercettiği zengin muhteva, sonraki asırlarda her türlü bilginin Kur'an tefsirine girmesi ve/veya Kur'an'la doğrudan ya da dolaylı ilişkisi kurlan her meselenin tefsir diye zikredilmesi gibi bir anlayışın zuhur etmesine yol açmış, hatta bu anlayış zaman içerisinde gelenek hâline gelmiştir. Bunun neticesinde, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an tefsirinde yeri olmayan birçok şey tefsirde aranır hale gelmiş veya tefsir, bin bir çeşit ilim dalına ait bilgilerin sergilendiği bir alan gibi telakki edilmiştir."⁸¹

Râzî'nin tefsirine birçok bilgiyi alması âlimler tarafından tenkit edilmiştir.⁸² Örneğin Süyûtî, Râzî ile ilgili olarak "İmam Fahrüddîn er-Râzî tefsirini hukema, felsefeciler ve benzeri zümrelerin görüşleriyle doldurdu." demiştir. Ayrıca ayetlerin tefsirinde konudan konuya atladığını ve bütün bu konuların gerçekte ayetlerin bağlamına uygun düşmediğini, bu yüzden de tefsiri okuyup inceleyenlerin hayrete düştüğünü ifade etmiştir. Daha sonra da Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) Râzî ile ilgili olarak "İmam Râzî, tefsir ilminde yeri olmayan birçok konuyu bütün yönleriyle tefsirinde toplamıştır. Bu yüz-

⁷⁹ el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 33-34. ; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'ddîn*, terc. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul t.y., Tuğra Neşriyat, c. I, s. 736, 739.

⁸⁰ Öztürk, "Tefsirde Razi", yayınlanmamış makale, s. 25.

⁸¹ Öztürk, "Tefsirde Razi", s. 44-45.

⁸² el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, terc. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s.34.

den bazı âlimler, “Onun tefsirinde her şey var; ama tefsir yok” demiştir.⁸³ sözünü nakletmiştir.

Kur’ân’ın her türlü ilmi içerdiğini⁸⁴ savunan görüş, zamanla ilmi tefsir ekolü olarak tarihte yerini almıştır. Bu ekol “*Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır*” (En’âm 6/38) ayetinin Kur’ân her türlü bilgiyi kapsamasının bir delili görerek⁸⁵ Kur’ân’ı astro-nomiden, tıbbı kadar birçok ilmin ışığında yorumlamışlardır. Bununla birlikte Şâtibî (v. 790/1388) ve Emîn el-Hûlî (v. 1385/1966) gibi müfessirler buna karşı çıkmışlardır. Bu ayetten asıl maksadın Levh-i Mahfûz olduğunu ve müfessirlerin bu ayetin bütün aklî ve naklî ilimleri içerecek şekilde anlamadığını belirtmişlerdir. Ayrıca Şâtibî, Kur’ân’ın A’râbî olmasına vurgu yaparak ayetlerden asıl anlaşılması gerekenin ilk muhatapların anladığı olması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁸⁶ Zehebî de Şâtibî’nin görüşünde haklı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷

Kur’ân’ın ilmi tefsir çerçevesinde açıklanmasına karşı çıkanlar, ayetlerin çeşitli ilimlerle irtibatlandırılarak yorumlanmasına sıcak bakmamışlar ve bu manada tefsir yapan müfessirleri eleştirmişlerdir. Mesela Mustafa Öztürk, bilimsel yönelişle tefsir yapanların “kimi zaman bilimsel bilgiye abartılı değer yüklediklerini ve asıl payeyi bilime vererek Kur’ân’ı bilim karşısında mahcup duruma düşürdüklerini” ifade etmiştir.⁸⁸ Buna göre bilimsel tefsir kategorisinde değerlendirdiği Bayraktar Bayraklı, Öztürk’ün eleştirisinin yöneltildiği kişilerden biri durumuna düşmüştür. Öztürk’e göre Bayraklı, tefsirinde uzman olmasının da etkisi ile ayetleri eğitim, din psikolojisi, din sosyolojisi ve sosyal-psikoloji gibi alanlarda konuşturmuştur. Bayraklı, bir takım dikkate değer yorumlar yapmışsa da çoğu zaman orijinallik adına uçuk fikir ve görüşler ortaya koymuştur.⁸⁹

6. Muhtelif Görüşlerle İtham Edilmeleri

İslam düşünce geleneğinde nasların yorumunda farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin görüşlerinin bir kısmı kabul görürken, bir kısmı da İslam’ın ana dinamikle-

⁸³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 789.

⁸⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. İsmail Çalışkan, “Kur’an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi - Kur’an’da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C. VII, S. 1, ss. 235–248.

⁸⁵ Zehebî, *İlmü’t-Tefsîr*, s. 73.

⁸⁶ el-Hûlî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 49–50. ; İlmi tefsire yönelik tenkitler için bkz. Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler*, s. 226–227.; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul 1997, s. 129–124.

⁸⁷ Zehebî, *İlmü’t-Tefsîr*, s. 73.

⁸⁸ Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 124.

⁸⁹ Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 120.

rine uymadığı için reddedilmiştir. Bu çerçevede açısından bazı müfessirler yanlış ve hatalı kabul edilen çeşitli görüşlere meyiletmek ve bazı mezheplere yakın olmakla itham edilmiştir. Nur Ahmet Kurban, yazdığı bir makalesinde bu sebeple itham edilen bazı mevâlî müfessirlerden bahsetmektedir. Zikredilen bilgiye göre Hasan el-Basrî (v. 110/728), Mukâtil bin Süleyman (v. 150/767), İkrime (v. 105/723), Ata (v. 114/732) ve Mücâhid (v. 103/721) muhtelif görüşlere meyiletmele eleştirilmişlerdir.⁹⁰ Mesela Mukâtil siyasi bakımdan Zeydiyye, kalamî yönü açısından da Mürçiye fırkasına mensup olmakla itham edilmiştir. Ayrıca son derece teşbih taraftarı olduğu da iddia edilmiştir.⁹¹ Buna karşın Cerrahoğlu, onun eserlerinden hareketle teccim ve teşbih akidesi ile eleştirilmesini haksız bir itham olarak kabul etmiştir.⁹²

İkrime (106), harici görüşleri benimseyip bir takım Hâricî fırkalara meyiletmele itham edilmiştir.⁹³ Meselâ Ali b. el-Medîni (v. 234/849), Hâricîler'in bir kolu olan Sufriyye⁹⁴ koluna mensup olduğunu düşündüğü için İkrime'nin rivayetlerine yer vermemiştir. Yine Ahmed b. Hanbel'den onun Sufriyye'ye ait olduğuna dair bir haberin söylendiği rivayet edilmektedir. Ancak bazı araştırmalarda çeşitli sebeplerle bu ithamların haksızlığı dile getirilmiştir.⁹⁵ Abdurrezâk b. Hemmâm (v. 211/827) da Şiilikle itham edilen müfessirlere dendir.⁹⁶ Hz. Ali'ye sevgi beslemesi ve Hz. Muaviye'den hoşlanmaması sebebi ile bazı haberlerde bu açıdan suçlandırıldığı nakledilmiştir. Mesela bir haberde bir mecliste Muaviye'den bahsedildiğinde "Meclisimizi Ebû Süfyan'ın oğlu ile kirletmeyin" dediği nakledilmektedir.⁹⁷ Büyük müfessir Taberî de Şiilikle itham edilen âlimlerden birisidir. Klasik kaynaklarda kendisinin Şiilikle suçlandırıldığına dair bilgiler aktarılmıştır. Bunun sebebi olarak eserlerinde Gadîr-i Hûm rivayetlerine yer vermesi ve bu rivayetleri sahih

⁹⁰ Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, C. 4, S. 16, s. 268.

⁹¹ Şemseddin ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1963, c. IV, s. 173.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 199.

⁹² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 227.

⁹³ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Beyrut 1963, c. III, s. 3.; Zirikli, *el-A'lâm*, c. IV, s. 244.; Tayyar Altıkulaç, "İkrime el-Berberî" maddesi, *DİA*.

⁹⁴ Sufriyye fırkası ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Keith Lewinsein, "Bir Mezhep Yaratmak ya da Yaratmamak: Gulat Araştırmacıları ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çeviren: Mehmet Dalkılıç 2006, S. 13, s. 147-172.; Mehmet Dalkılıç, "Haricîlerin "İtidâl" Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, S. 12, ss. 19-49.

⁹⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 2000, c. I, s. 81.; Muhammed Ersöz, "Bir Tâbiün Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, C. II, S. 3, s. 87-102.

⁹⁶ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Beyrut 1963, c. II, s. 610-611.

⁹⁷ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 255.

kabul etmesi, Hz. Ali'nin faziletine yönelik eser telif etmesi ve çıplak ayak üzerine meshi caiz görmesi gibi sebepler çalışmalarda dile getirilmiştir.⁹⁸ Yine Ferrâ, cebr ifade eden ayetleri irade hürriyetine uygun düşecek şekilde tefsir etmesinden dolayı Mutezile'ye meyletmekle eleştirilmiştir; ancak bu eleştiri her müfessirin tefsirinde görülebilecek bir yorum olabileceği sebebiyle haksız görülmüştür.⁹⁹

Müfessirlerin çeşitli görüşlerle itham edilmeleri tefsir tarihi yazımında da kendisini göstermiş, tefsirlerin sınıflandırılması çeşitli mezheplere göre tasnif edilmiştir. İsmail Çalışkan'a göre tefsirleri çeşitli adlar altında mezhepsel kabullere göre sınıflandırma tarafgirlikle alakalı bir durumdur. Sınıflandırma, daha çok ehli-sünnet penceresinden bakılarak yapılan bir sınıflama niteliği taşımaktadır. Bu anlamda bazı görüşlere meyletmekle eleştirilmenin bir sonucu olarak müfessirler, Ehl-i sünnet müfessirleri ve ehl-i bidat, yani Mu'tezilî ve Şîî müfessirler şeklinde isimlendirilmişlerdir.¹⁰⁰

7. Bilgi Eksikliği

Âlimler, Kur'ân'ı tefsir edebilmek için müfessirlerin belirli bir bilgi donanımına sahip olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bunlar yukarıda da zikredildiği üzere genel olarak tarihi ilimler, dil ve belâgat içerikli ilimler, sebebi nüzul ve hadistir. Kur'ân bir dil ile bir tarih içinde ve çeşitli sebeplere binaen indiği için bunları bilmek önemli kabul edilmiş¹⁰¹ ve bilmeden tefsir etmek yerilmiştir. Bu anlamda, bazı müfessirler bu tür bilgilere sahip olmadan tefsir yapmalarından dolayı tenkit edilmiştir.

Bilindiği üzere Kur'ân, Arapça lafızlar ile inmiştir. Lafızlardan maksat ise Arapların anladığı ve bildiğidir. Bu sebeple tefsir için bu dilin ve kurallarının bilinmesi, anlamamanın yollarından biridir. Bunun ötesi tefsirde hataya ve yanlış anlamaya sebep olacaktır.¹⁰² Mesela mevâlî müfessirlerden Âta b. Yesar (v. 103/721), Muhammed b. Sîrin (v. 110/729) gibi bazı kimseler Arapça dil bilgilerinin yetersizliğinden dolayı hatalı görül-

⁹⁸ Bkz. Mustafa Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlimli Zâhirîlik", **Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu**, Konya 2010, s. 19.

⁹⁹ İsmail Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu**, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2012, s. 142.

¹⁰⁰ İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği -Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler", ed. Ömer Kara, **Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum tebliğ ve müzakereleri]**, Van 2007, s. 104.; Ömer Başkan Tefsir tarihi yazımında Taşköprizade' nin *Miftahu's-sa'ade* adlı eserini çeşitli etkilerden bağımsız davranan bir eser olarak görmektedir. Ömer Başkan, "Taşköprizade' nin Miftahu's-Sa'ade'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C. XI, S. 21, s. 158.

¹⁰¹ es-Semerkandî, **Tefsîru Semerkandî**, c. I, s. 72.

¹⁰² bkz. Tâhir b. Aşur, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, ed-Dâru't-Tünûsiyyetü, Tunus 1984, c. I, s. 19.

müş ve eleştirilmiştir.¹⁰³ Bu manada, bazıları “Bir gün bütün insanları önderleriyle beraber çağırırız. O gün kitabı sağından verilenler, işte onlar kitaplarını okurlar. Onlara kıl kadar haksızlık edilmez.”¹⁰⁴ ayetinde yer alan “imam” (önder) kelimesine yaptığı tefsir sebebi ile tenkit edilmiştir. Bunlar “İmam kelimesi anne manasına gelen “ümm” kelimesinin çoğuludur. Kıyamette insanlar babaları olmadan anneleri ile beraber çağrılacaklardır. Bunun sebebi ise Hz. İsa’nın hakkını gözetmek, Hasan ve Hüseyin (hz.)’nin şerefini izhar etmek ve veledi zinanın zor durumda kalmalarını önlemek içindir.”¹⁰⁵ demişlerdir. Semîn el-Halebî (v. 756/1355); bu görüşü tenkit ederek bu sözün Arap dili ve sanatını bilmeyen bir kimseye ait olduğunu, Süyûfî ise bunun cahillikten kaynaklanan bir hata olduğunu söyleyerek *imam* kelimesinin *ümm*’ün çoğulu olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁶ Zemahşerî ise bunu iddia etmenin bidat türü tefsirlerden olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁷

Râzî de hadis konusunda yetersiz olduğu ve bunun bir yansıması olarak tefsirde kimi zaman zayıf ve asılsız rivayetlere yer verdiği, kimi zaman da rivayet naklinde gelişigüzel davrandığı yönünde eleştirilmiştir. Hadis alanındaki yetersizlik eleştirisi daha ziyade Şemsüddîn ez-Zehebî (v. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) gibi âlimlerden gelmiştir.¹⁰⁸ Öztürk, hadis ve rivayet malzemesini kullanma şeklini dikkate alarak Zehebî’nin eleştirisinde haklı olduğunu söylemektedir. Çünkü Râzî; birçok hadisi kaynak belirtmeden nakletmiş, bazen hadisi Gazâlî’nin *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*’i gibi hadis açısından sorunlu olan eserlerden almış, bazen de kıssacılardan işittiği bir rivayeti hadis diye nakletmiştir. Âlûsî (v. 1270/1854) de hadis konusunda Râzî’yi tenkit etmiştir. Mesele Âlûsî’nin Asr Suresinin tefsirinde Râzî’nin hadis olarak naklettiği bir rivayetle ilgili olarak “Ömrüme yemin ederim ki Fahreddîn er-Râzî büyük hadis âlimleri nezdinde itimada şayan olmayan bu tür rivayetleri nakletmekte önder konumundadır.” dediği zikredilmektedir.¹⁰⁹ İsmail Hakkı Bursevî de hadis konusunda yetersiz görülmüş müfessirlere dendir. Yetersizliğinden dolayı zayıf ve mevzu hadisleri kitabına alarak kendi iti-

¹⁰³ Kurban, “Mevâlî Müfessirlerin Kur’ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler”, s. 270.

¹⁰⁴ İsrâ 17/71.

¹⁰⁵ Bkz. Abdullah b. Muhammed el-Begâvî, *Meâlimü’-t-tenzîl*, tahk. Süleyman Müslim vd., Dâru Tayyibe, Riyad 1409, c. V, s. 110.

¹⁰⁶ Ya’kûb, *Esbâbü’l-hatai fi’-t-tefsîr*, c. II, s. 997-998.

¹⁰⁷ Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’-t-tenzîl*, tahk. Âdil Ahmet Abdü’l-Mevcûd, c. III, s. 537.

¹⁰⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyyi, Beyrut 2002, c. VI, s. 318.; ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, Beyrut 1995, c. V, s. 411.

¹⁰⁹ Ebü’l-Fazl Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, Dâru İhyâi’-t-Türâsî’l-Arabiyyi, Beyrut t.y., c. XXX, s. 228. Bkz. Öztürk, “Tefsirde Razi”, s. 29.; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, “Fahreddîn er-Râzî ve Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1977, S. 2, s. 53.

barını zedelediği ifade edilmiş¹¹⁰, bu durumun onların metotlarının gereği olup olmadığı sorgulanmamıştır.

Arapça bilgi eksikliğinin ötesinde, hiç dil bilgisine sahip olmadan Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabalar da vardır. Mesela İsmail Hakkı Baltacıoğlu (v. 1978) 1957'de çıkan *Kur'ân* adlı bir çeviri yayımlayan düşünürdür. Bu eserin yayımından sonra kendisinin Arapça bilmediği anlaşılmıştır.¹¹¹ Dolayısı ile büyük bir tenkidi hak etmesi doğal olmuştur. Bilgi yetersizliğiyle ilgili bir başka eleştiri de müfessirin tefsir ve tefsir tarihi sahasına yeterince vakıf olmamasıdır. Bu manada *Ruhu'l-Furkan*¹¹² sahibi Mahmut Ustaosmanoğlu ve eserin diğer yazarları tenkide uğramıştır. Münekkide göre bu eserin yazarları tefsir tarihi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları için kimin hangi düşünce çizgisinde olduğunu karıştırmışlar ve bazı kişi-eser isimlerini de yanlış değerlendirmişlerdir. Mesela Mu'tezile mezhebinden olan Ebû Bekir el-Esamm'ın (v. 200/816) sünni olduğunu zannedip "İmam-ı Esamm" diye söz etmişlerdir. Çünkü bu müellifler mezheplerlerinden dolayı kendi mezhepleri dışındakileri *sapık* şeklinde nitelendirmelerine rağmen el-Esamm'ın hangi mezhepten olduğunu bilmedikleri için "İmam" diye bahsetmişlerdir.¹¹³

8. Aşırı Yorumlara Yönelmek

Tefsir tarihinde doğru anlamının kurallarına riayet etmeyerek ortaya çıkan bazı yorumlar aşırılıkla nitelendirilmiştir. Bunlar bazen lafza aşırı bağlılık, bazen de lafzın taşımadığı manaları lafza yüklemek şeklinde olmuştur. Bu tür yoruma gidenler bazen Arapça'nın doğal bir özelliği olan mecazı inkâr etmişler veya mecazı abartmışlar ve lafızlara işarî manalar yükleyerek lafzın zahirinden uzaklaşmışlardır.¹¹⁴ Kur'ân'ı lafzın ötesinde taşıdığı manalara göre tefsir eden sûfîlerin sözleri tefsir kabilinden kabul edilmemiştir. Süyûtî, sûfîlerin bu tür sözlerinin tefsir olmadığını belirtmiş ve müfessir Ebu'l-Hasan'ın el-Vâhîdî'nin (v. 468/1076) "es-Sülemî (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsir* adlı bir eser

¹¹⁰ M. Abdülhayy el-Leknevî-A. Ebû Gudde, "Klasik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", s. 491.

¹¹¹ Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 30.

¹¹² Mahmut Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l-Furkan*, İstanbul 1993. "Eser birkaç kişinin yazdıktan sonra Mahmut Ustaosmanoğlu'nun kontrolünden geçerek okuyuculara sunulan bir tefsirdir. Bu eserin en büyük özelliği ehlisünnet inancının temel alınarak telif edilmiş olmasıdır." Bkz. Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 113.

¹¹³ Bkz. Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 113.

¹¹⁴ Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, C. I, S. 2, s. 7-38.

telif etmiştir. Eğer o, bundaki yorumlarının tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir.” şeklindeki sözünü İbn Salah’tan nakletmiştir.¹¹⁵

Kur’ân lafız ve mana ile Allah’ın gönderdiği ilahi kelimedir. Dolayısı ile yapılan tefsirin ve yorumun lafız ile uyum içinde olması gerekir. Tefsir tarihinde ayetlerin lafzının gerisinde yatan bir anlamı, yani bâtinî bir manası olduğunu söyleyen müfessirlerden bir kısmı aşırı tevellere giderek Kur’ân’ı yorumlamışlardır. Bundan dolayı ciddi eleştiri almışlardır. Bunların başında İbn A’râbî gelmektedir. İbn A’râbî’nin bazı yorumları mütedil kabul edilirken, bazıları da oldukça aşırı olarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı eserlerinin okunması zararlı görülmüş, haram kabul edilmiş, hatta bazılarınca kendisi zındıklıkla itham edilmiştir.¹¹⁶

İctimâî tefsir ekolü müfessirlerinden kabul edilen Abduh da bazı aşırı yorumları sebebi ile tenkit edilmiştir. Örneğin Fil Suresinde ifade edilen Ebrehe’nin ordularına gönderilen kuş sürülerini sivrisinek, onların taşıdıkları taşları da mikrop olarak yorumlamıştır.¹¹⁷ Bu yorumu sebebi ile Hamdi Yazır, Abduh’u ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Hamdi Yazır’a göre ayetler Arapların bildiği ve anladığı şekli ile yorumlanmalıdır. Lafızdan Arap edip ve şairlerinin anladığı mana esastır. Onlar “tayran ebâbîl” ve “hicâra-ten min sicâl” ifadesinden mikrop veya mikrop gurubunu anlamamışlardır. Abduh’un bu yorumu lafız aşan bir yorumdur. O, zayıf bir rivayete sarılmış ve mütevatir rivayete uygun olan tefsirleri de yorumsuz kabul etmemiştir.¹¹⁸ Abduh’un bu yorumu Kur’ân’ın nüzul sırasına göre tefsirini yapan *Beyânu’l-Hak* eserinin müellifi M. Zeki Duman tarafından da mesnetsiz bir yorum kabul edilerek tenkit edilmiştir.¹¹⁹

Yine Kur’ân lafızlarına Arap dilinin imkân ve sınırlarının ötesinde anlam yükleyerek eleştiri alan müfessirlerden birisi de Muhammed Esed’dir. Öztürk’e göre Esed, kıssalarda geçen bazı irrasyonel ifadeleri nüzul dönemi Arapların dilleri ile alakası olmayacak şekilde anlamıştır. Uhrevî âlemle ilgili ifadeleri de kıssalarda olduğu gibi sembolik ve mecazî olarak anlamıştır. Cennet ve cehennemle ilgili ayetlerdeki bazı kelimele-re keyfi anlamlar yüklemiş ve bunu rastgele kullandığı mecaz ile ifade etmiştir.¹²⁰ Esed’e göre ölümden sonraki hayatla ilgili bütün Kur’ânî atıflar mecaz olmak zorunda olduğu

¹¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 777.

¹¹⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, MÜİFV Yay., İstanbul 2011, s. 232.

¹¹⁷ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz’i amme*, Matbaatü Mısır, 1341, s. 158.; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 252.

¹¹⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Çelik Şura, İstanbul 1993, sad. kurul, c. IX, s. 155–156.

¹¹⁹ M. Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak Kur’ân’ın Kerim’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara 2006, c. I, s. 127.

¹²⁰ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s.326.

için bu tür ifadeler lafzın ötesinde bir manaya işaret ederler. Mesela cehennemdeki azap türlerinden birisi olan “hamîm” kelimesi böyle anlaşılmalıdır. Sözlüklerde kelimeye “aşırı sıcak su”¹²¹ anlamı verilmesine rağmen Esed, mecazî olarak “yakıcı ümitsizlik” şeklinde anlamıştır.¹²²

9. Rivayetleri Dikkate Almamak

Tefsirin kaynakları rivayet ve dirayet olmak üzere iki şekilde sınıflandırılmıştır. Rivayet kaynakları Hz. Peygamber’in hadisleri ve sünneti, sahabe ve tabiûn sözleridir.¹²³ Dirayet kaynakları ise rivayetlerin yanı sıra dil, edebiyat, çeşitli bilgiler ve akıldır.¹²⁴ Önde gelen âlimler rivayete dayanarak yapılan tefsirin en doğru tefsir şekli olduğunu kabul etmişlerdir. Bunun aksi olarak Kitap’tan, sünnetten, sahabe sözlerinden ve tabiinin sahih görüşlerinden bir delil olmasına veya tercih edilebilecek görüşleri olmasına rağmen bir ayetin tefsirinde içtihadı başvurmak tefsirde hata sebeplerinden biri kabul edilmiştir. Buna göre Kitap’a ve sünnete muhalif olan her mana batıl ve delili geçersiz görüldüğü için bu tür tefsirler eleştirilmiştir. Tefsirde nasları önemsememenin nedeni olarak cehalet, inat, mezhep taassubu, hakkı inkâr etmek veya batıl taraftarı olmak gibi sebepler zikredilmektedir.¹²⁵

Mu’tezili düşünürlerden olan Nazzâm (v. 231/845), rivayetleri dikkate almadan gelişigüzel yorumlara rağbet edenleri uyarmış, kendi tasarrufuna göre yorumlayanları eleştirmiştir. Eleştirdiği kişiler arasında İkrime, Mukâtil ve Dahhâk gibi müfessirler vardır. Nazzâm’a göre bu tür kimseler herhangi bir rivayete dayanmadan desteksiz atarak tefsir yapmışlardır. Cündioğlu, bu ifadeden o dönemde revaçta olan kıssacı gurubunun anlaşılmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir.¹²⁶ Aslında bu kimselerin kıssacılar olup olmadığı durumu değiştirmemektedir. Önemli olan eleştiriye konu olan hususun bir rivayete dayanmadan tefsir yapılması hususudur.

Rivayetleri göz ardı ederek tefsir yapan ve bu sebeple eleştirilen müfessirlerden birisi Zemahşerî’dir. O, *şirk* ile tefsir edilmesine yönelik delillerine rağmen *zulüm* kelimesini farklı anlamıştır. Bilindiği üzere “*İman edenler ve imanlarına zulüm karıştırmayan-*

¹²¹ Örnek olarak bkz. Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2007, c. I, s. 130.

¹²² Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, İşaret Yayınları (Yeni Şafak baskısı), İstanbul 1999, c. I, s. 239–240, 62. dipnot.

¹²³ Zehebî, *İlmü’t-tefsîr*, s. 40.

¹²⁴ Zehebî, *İlmü’t-tefsîr*, s. 47.

¹²⁵ Ya’kûb, *Esbâbü’l-hatai fi’t-tefsîr*, s. 96.

¹²⁶ Bkz. Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 137–138.

lar” (En’âm 6/82) ayeti nazil olduğunda buradaki zulmün ne olduğu noktasında sahabe-ler sıkıntıya düşmüşler ve Peygamberimize gelip “Hangimiz nefesine zulmetmiyor ki?” diye sormuşlar. Peygamberimiz de zulmün tefsirinin bu olmadığını ve zulümden *şirk* anlaşılması gerektiğini “*Şüphesiz ki şirk büyük bir zulümdür.*” (Lokman 31/13) ayetini okuyarak cevap vermiştir. Kelimenin bu şekil anlaşılması da genel kabul görmüştür; ancak Zemahşerî buna itiraz etmiş, zulmü *fasıklık* ve *masiyet* ile tefsir ettikten sonra ayeti “*İman-larına kendilerini günaha sürükleyen bir masiyet karıştırmayanlar*” şeklinde açıklamıştır.¹²⁷ Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin bu tefsirini derin bir i’tizâl görerek hatalı bulmuş ve Pey-gamberimizin zulmü *şirk* ile tefsir etmesinden dolayı böylece kabul edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ Aslında Zemahşerî, bu yorumunda tek kalmamıştır. Meselâ İmam Mâtürîdî (v. 333/944), imana zulüm karıştırmamanın *şirk* olduğunu ifade eden riva-yetleri sahih olması şartı ile ayetin tefsiri kabul etmiş, sahih olmama ihtimalini de düşü-nerek ilgili ayeti farklı bir şekilde tevil etmiştir. Ona göre “Zulmün *şirk* dışında başka bir şey olma ihtimali de vardır. Zulmetmeyen ve günah işlemeyen Allah’tan bir güven için-dedir, günah işleyen ve zulmeden için ise korku vardır. O, Allah’ın dilemesine bağlıdır. Allah dilerse bağışlar, dilerse azab eder.”¹²⁹

Bilindiği üzere Fatıha Suresinde kendisine gazap edilen ve sapıtanları, Peygam-berimiz Yahudiler ve Hristiyanlar olarak açıklamıştır. Sahabe ve Tabiin uleması da ayeti böyle anlamıştır. İbn Ebî Hâtim (v. 327/939), müfessirler arasında bu konuda bir ihtilafın olduğunu bilmediğini ifade etmiştir.¹³⁰ Muhammed Ya’kûb da hadis, sahabe kavli ve müfessirlerin anlayışına rağmen Mustafa Merağî’nin (v. 1371/1952) ayeti farklı yorum-lamasını eleştirmiştir.¹³¹ Merâğî’ye göre gazap edilenler kendisine tebliğ edilen Allah’ın kulları için koyduğu kuralları reddedip yüz çeviren, atalarından geleni taklit ederek delillerden uzaklaşanlardır. Dalalete düşenler ise hakkın gafili olan veya hakkı sahih bir yöneliş üzere kabul etmeyenlerdir. Bunlar kendilerine hakkın ulaşmadığı veya ulaşıp da kendileri için hakkın vuzuha kavuşmadığı kimselerdir.¹³²

¹²⁷ Ya’kûb, *Esbâbü’l-hatai fi’t-tefsîr*, c. I, s. 101.

¹²⁸ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhîr*, tahk. Âdil Ahmet, Dâru’l-Mektebi’l-İlmiyyi, Beyrut, 1993, c. IV, s. 176. Ebû Hayyan eleştirisinin yanında Zemahşerî’nin bu düşüncesinin hadisi sahih olarak görmeme ihtimalinden olabileceğini belirtmiştir.

¹²⁹ İmâm Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, tahk. Bekir Topaloğlu v.d., Mizan Yay., İstanbul 2005-2011, c. I, s. 131.

¹³⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru ibni ebî Hâtim*, tahk. Es’ad Muhammed et-Tayyib, Riyad 1997, c. I, s. 32.

¹³¹ Muhammed Ya’kûb, *Esbâbü’l-hatai fi’t-tefsîr*, c. I, s. 107.

¹³² Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru Merâğî*, Mısır 1946, c. I, s. 36.

Görüldüğü üzere Merâğî, ayeti rivayetlerin gösterdiğinden farklı anlamış; ancak bu yorumuna itiraz edilerek eleştirilmiştir. Bununla birlikte Merağî'nin farklı bir tefsir yapmasını haklı çıkaracak nitelikte görüşler de vardır. Mesela bir araştırmada *“Kur’ân bir durumu aktarıırken genel lafızları seçer ve bu aynı durumlar için geçerli olur. Hadisler ile ahabın ve tâbiûnun yorumları ayetin genel lafzından hareketle anlamını daha sonraki dönemlere taşıma faaliyetidir. Buna göre İslam çağrısını susturmak, inananlara işkence etmek, bir insanı Allah’ın gazabına uğratar, dalâlete düşürür. Bu inanç bakımından bir tasnif olduğu için müminlerin dışındaki her türlü gurubu gazap ve dalâletle tavsif eder. Müslümanların gazaba uğraması ve dalâlette olmaları ise bu ayetin dışında başka ayetlerle anlaşılabilir. Zira bu ayet Müslümanlar ile ötekiler arasında inanç bakımından bir ayrım yapmaktadır.”* şeklinde zikredilen değerlendirme buna örnek verilebilir.¹³³

10. Hadis Rivayetlerini Asılsız Kabul Etmek

Kur’ân’ı anlama ve yorumlamada hadislerinin önemi inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak sahilik açısından hadislerin değerlendirilmesi ile ilgili tartışmalar tefsirde de etkisini göstermektedir, çünkü hadislerin sahilliği noktasında farklı kabuller vardır. Bazılarınca sahil kabul edilmekle birlikte, birçok hadis tam aksi bir kanaatle reddedilmekte ve bu durum tefsir açısından önem arz etmektedir. Bunun sebebi ise bu tür hadislerin yorumda belirleyici noktada olmasıdır. Mesela Hz. İsa’nın kıyametten önce geleceğini bildiren ve Ay’ın Hz. Peygamber’in bir mucizesi ile yarıldığını ifade eden hadisler doğrudan ayetleri anlamada etken olmaktadır.

Bazı müfessirler hadisleri de dikkate alarak ayetleri bu iki vakiya uygun yorumlarken, bazıları ise ayetlere getirdikleri farklı yorumları haklı çıkarmak için bu tür hadisleri reddetmiş ve bunların asılsız olduklarını ileri sürmüşlerdir. Tabi ki bu düşünce de başkaları tarafından reddedilmiştir. Çünkü bu hadisler geleneksel kabul görmüş anlayışın dayandığı sahil hadislerdir. İşte Reşid Rıza bazı hadisleri asılsız kabul etmesi sebebi ile haksız bulunmuş ve bu yaklaşımı tenkide konu olmuştur.¹³⁴

Süleyman Ateş de böyle bir eleştiri almış müfessirlerdendir. Münekkide göre Ateş, hadis ve rivayet malzemesine oldukça mesafeli yaklaşmış ve düşünce geleneğimizde sahil kategorisinde değerlendirilen hadis kitaplarındaki birçok hadisin uydurma

¹³³ Halil Aldemir, “Fâtiha Suresi’nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette Olanlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, C. 12, S. 1, s. 241’den özet.

¹³⁴ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 300.

olduğuna hükmetmiştir.¹³⁵ Mesela Ateş'e göre Ay'ın yarılma¹³⁶ hadisesiyle ilgili gelen rivayetleri nakleden sahabeler içinde Enes ibn Mâlik, Abdullah ibn Ömer ve Abdullah ibn Mesud gibi sahabeler vardır. Bu sahabelerden sadece yarılma hadisesine tanık olabilecek tek kişi Abdullah ibn Mesud'dur ki ona atfedilen rivayetlerin onun tarafından söylenmiş olması "su götürür." Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak ayın yarılmış olduğu söylenemez, ayrıca Kur'an müşriklerin mucize taleplerini reddetmektedir.¹³⁷ Buradaki yarılma hadisesi o dönemde meydana gelmiş olan geçici bir olayı değil, kıyamette vaki olacak bir yarılma hadisesini anlatmaktadır.¹³⁸ Burada görüldüğü üzere Ateş, haberleri asılsız kabul etmiş; ayrıca gerekçe olarak Abdullah ibn Mesud'un olayı görmesinin su götürür olduğunu ifade etmiş; ancak bize göre bu gerekçesine daha sağlam kanıtlar sunamamıştır.

Hadislere karşı bu mesafeli tavır aslında yukarda da ifade edildiği üzere *Menar* ekolünü temsil eden Abduh ve Reşid Rıza çizgisine yapılan ortak bir eleştiridir.¹³⁹ Bu düşünürlerin içinde yer aldığı ictimâî tefsir ekolünün en çok itiraz ve tenkide uğradığı nokta bu meseledir. Birçok araştırmacıya göre bu ekol takipçileri akli ön plana almasından dolayı rivayetlere gereken değeri vermemişlerdir.¹⁴⁰

11. Uydurma, Zayıf Hadislere Yer Vermek ve İsrâiliyâta Dalmak

Zayıf hadis, sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan hadislere denir.¹⁴¹ Bir hadis isnadındaki râvi veya râvilerin adalet ve zabt şartları sebebi ile kusurlu olması, isnadında kopukluk olması gibi sebeplerle zayıf kabul edilir;¹⁴² ancak bu tür hadislerin hepsi aynı seviyede görülmez. Böyle bir hadis eğer başka isnatlarla takviye edilmiş ise bu her hali ile zayıf durumundaki hadisten ayrılır. Başka isnatlar ve delillerle desteklenen zayıf rivayetlerle amel edilebilmesi bazılarınca uygun görülmüş ve bu türden olmayan hadisler ile amel edilmemesi gerektiği görüşü dile getirilmiştir. Âlimler; terğib ve terhib konularında zayıf râvilerden hadis alınabileceğini, haram ve helal konusunda ise daha titiz

¹³⁵ Ateş'in hadise yaklaşımı ile ilgili bkz. Yavuz Köktaş, "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserde Hadis Olgusu ve Hadis Yorumları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, C. IV, S. 1, ss. 31-55.

¹³⁶ Kamer Suresinin "O, saat yaklaştı. Ay yarıldı." (54/1) ayetinin tefsiri hadislerle desteklenerek Hz. Peygamber döneminde Ay'ın yarılma hadisesinin bizzat vuku bulduğuna delil gösterilmektedir.

¹³⁷ Ra'd 13/31.

¹³⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. IX, s. 152-154.

¹³⁹ Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 130.

¹⁴⁰ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 107.

¹⁴¹ İbn Salah, *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadis*, tahk. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 2002, Abdu'l-Latîf el-Mühim, s. 110

¹⁴² Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, MÜİFV Yay., İstanbul 2011, s. 173.

olunması gerektiğini belirtmişler, ancak bazıları hiçbir konuda zayıf hadislerle amel edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.¹⁴³ Tefsirde ise zayıf hadislerle amelin kabul edilmesi genel bir yaklaşım olmuştur. Buna göre iki farklı manaya ihtimali olan bir nas olduğunda aralarında tercih sebebi olacak duruma bakılır. Bir mananın tercihine yönelik delil yoksa o zaman iki manadan birini tercih ettiren zayıf hadis alınır.¹⁴⁴

Uydurma hadis ise söylemediği ve yapmadığı halde Hz. Peygamber'e nispet edilen haberlerdir.¹⁴⁵ Uydurma hadisin rivayeti ise ittifakla caiz görülmemiştir. Âlimlere göre müfessirler de dâhil olmak üzere herhangi bir kimsenin hadisin mevzu olduğunu bilerek nakletmemesi gerekir. Bu durum hadisin helal, haram veya tergîb ve terhîb ifade etmesi durumu değiştirmemektedir.¹⁴⁶ Sahih bir yolla bizlere ulaştığı için Kur'ân'da şüphe olmadığı bir gerçektir. Bu sebeple şüpheden uzak olması için Kur'ân tefsirinin de sağlam kaynaklara dayanması gerçeğine binaen zayıf ve uydurma haberlerle tefsir yapmak caiz görülmemiştir.¹⁴⁷ Ancak bu ilkeye rağmen tefsir kitapları birçok uydurma hadise yer vermiş ve böylece sağlam ve güvenilir esaslar üzerinde durmamıştır. Mesela İbn Cüreyc (v. 150/767) tefsir sahasında rivayetleri toplarken rivayetlerin sıhhatine dikkat etmemiş, sağlam ve zayıf ne buldu ise rivayet etmiştir.¹⁴⁸

İsrâiliyât; Yahudilik, Hristiyanlık, çeşitli din ve kültürlerden aktarılan; genellikle asılsız olduğu kabul edilen bilgileri ifade etmek için kullanılan bir terimdir.¹⁴⁹ İsrâiliyâtın İslam kültürüne girmesi sahabe ile başlamış; ancak sahabe Hz. Peygamber'in sözleri doğrultusunda daha temkinli davranmış, ehli kitaptan gelen her şeyi almadıkları gibi onlardan gelen bilgilere de dikkatli yaklaşmışlardır.¹⁵⁰ Fakat tabiin müfessirleri¹⁵¹ sahabeye nispetle daha fazla isrâiliyât içerikli haberleri almışlar ve böylece bu tür rivayetler İslam kültürü içine çokça girmiştir. Bunun sebebi ehli kitaptan İslam'a girenlerin olması ve Müslümanların kıssa ve müphem hususlarla ilgili konularda ayrıntılı bilgiye eğilimli

¹⁴³ Bkz. Yücel, **Hadis Usulü**, s. 192–193.

¹⁴⁴ Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, c. I, s. 133.

¹⁴⁵ Talat Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1980, s. 225.

¹⁴⁶ Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, c. I, s. 135.

¹⁴⁷ Bkz. Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, c. I, s. 124.

¹⁴⁸ el-Hûlî, **Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod**, s. 21.

¹⁴⁹ Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrailiyyat**, DİB Yay., Ankara t.y., s. 6-7. ; Ünver, **Tefsirde Öteki, Celâleyn'de İsrâiliyât**, s. 35

¹⁵⁰ Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s. 246.

¹⁵¹ Tabiin dönemi tefsir faaliyetleri ve müfessirleri ile ilgili bkz. M. Zeki Duman, "Tabiün Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987, S. 4, ss. 209–238.

olmasıdır.¹⁵² Tabiiilerden sonra ise isrâiliyâtla ilgili bilgilerin aktarılması ve bunlarla meşgul olması daha yoğunluk kazanmıştır ki bu haberler herhangi bir tenkide tabii tutulmadan tefsirlere girmeye başlamıştır. Kaynaklarda bu anlamda en çok suçlanan kişiler Abdullah b. Selam, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Mücâhid, Mukâtil, Dahhâk, Abdulmelik b. Cüreyc gibi kişilerin isimleri zikredilmekte ve bu kişiler Yahudi ve Hris-tiyan kaynaklara başvurmada cesaret gösteren ilk kimseler olmakla suçlanmaktadır.¹⁵³ Bu noktada da İbn Abbas'ın payı olduğu ifade edilerek kendisine eleştiriler yöneltilmiştir. Çünkü İbn Abbas talebelerine bu tür haberleri nakletmiş ve doğal olarak öğrencileri de bunları aktardıkları için kendisine eleştiri getirilmiştir.¹⁵⁴

İsrâiliyât nitelikli rivayetler tefsir geleneğinde tartışmalara neden olmuş ve nakledilmesinin caiz olup olmadığı noktasında farklı kanaatler dile getirilmiştir. Müfessirler de bu tür haberleri tefsirlerinde kullanıp kullanmama noktasında farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Bazıları senetleri ile birlikte, bazıları senetsiz, bazıları ise hiç nakletmemiş; hatta isrâiliyât türünden haberlerin tefsirde kullanılmasına şiddetle karşı çıkmış ve bu tür haberleri eleştirmişlerdir. Tefsir için gerekliliği açısından da bazıları gerekli görürken bazıları ise bu türden haberlerin bilinmesine ihtiyaç olmadığını zikretmişlerdir.¹⁵⁵

İlk dönemlerden itibaren birçok tefsirde zayıf ve uydurma hadislere yer verildiği kabul edilen bir gerçektir. İbn Teymiyye, uydurma hadislerin tefsir alanında çok olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶ Özellikle surelerin faziletlerinden bahseden hadisler Sa'lebî (v. 427/1035) , Vâhidî (v. 468/1076) ve Zemahşeri tarafından rivayet edilmiştir.¹⁵⁷ A. Ebû Ğudde'ye göre ise Taberî, Ebû Bekir el-Münzir ve İbn Ebî Hatim bu tür haberleri nakleden müfessirlerden birkaçıdır. Hadisler bu eserlerde senetleri ile birlikte zikredildiği için bu durum bazılarınca masum kabul edilmiş ve gerekçe olarak da zayıf-sahih ayırımına gitmeden hadislerin kaybolmasına mani olma düşüncesi olduğu kaynaklarda zikredilmiştir. Âlimlere göre müfessirlerin bu gayreti bir takım malumatın sonraki dönemlere aktarılarak Kur'ân'ın kapalı noktaların aydınlatılması gibi sahîh bir amaca binaen ya-

¹⁵² Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, s. 52.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 247.

¹⁵³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 252–253.

¹⁵⁴ Kurban, "Mevâli Müfessirlerin...", s. 271.

¹⁵⁵ Ayrıntılar için bkz. Abdulhamit Birışık, "İsrâiliyyât", *DİA*, c. XXIII, s. 200–201. ; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IX, s. 37.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, tahk. Adnan Zarzur, Şam 1972, s. 58, 77.

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 76.

pılmıştır. Onlar bu rivayetlerin hakikat sayılmasını düşünerek ve süzgeçten geçirmeden bağlanılmasını istememişlerdir.¹⁵⁸

İbn Kesir; bazı ayetlerin tefsirinde İmam Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in eserlerinde zayıf, uydurma ve isrâiliyât türünden haberlere yer verdiğini belirtmiştir. Mesela İbn Ebî Hatim'in İsrâ Suresi 5. ve 6. ayetin tefsirinde naklettiği kıssayı garip bir kıssa olarak nitelendirmiştir. Yine "İbn Cerîr, burada Huzeyfe'ye isnad ederek uzun bir merfu hadis nakletmektedir ki bu rivayet, az bir hadis bilgisine sahip olanın bile şüphe etmeyeceği kadar kesin mevzu bir hadistir. Üstün bilgisine ve otoritesine rağmen onun bu hadise itibar etmesi son derece tuhaftır." diyerek Taberî'yi de tenkit etmiştir.¹⁵⁹

Leknevî'ye göre Sa'lebî, en-Nakkâş (v. 351/962) ve Vahidî zayıf ve mevzu haberleri nakletmekle en çok suçlanan müfessirlere aittir. Hadis âlimleri bunların rivayet ettiği haberlerle istidlal etmenin caiz olmadığına hükmetmişlerdir.¹⁶⁰ Ayrıca Sa'lebî'nin sahih ve zayıf olanı birbirinden ayırma becerisi gösteremediği de bir eleştiri olarak dile getirilmiştir. Cerrahoğlu'na göre de Sa'lebî'nin tefsiri faydalı bilgileri içermekle beraber fazlaca isrâiliyât içermektedir. Ayrıca onun eseri hadis seçiminde dikkatli davranılmayan ve bu sebeple eleştirilen bir eserdir. İbn Teymiyye, İbn Cevziyye (v. 751/1350) ve el-Kettânî de bu eserin mevzu hadisler ve batıl kıssalarla dolu olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶¹

Tefsirinde isrâiliyâta bolca yer vermekle suçlanan müfessirlere birisi de Begâvî'dir. (v. 516/1122)¹⁶² Begâvî yaratılışın başlangıcı, dünyanın oluşumu, Âdem ve Havva'nın şeytan tarafından aldatılması ve cennetten çıkarılması gibi birçok konuda isrâiliyâta yer vermiştir.¹⁶³ İbn Atiyye de benzer eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Atiyye bu türden haberleri nakletmiş, bir konuda birbiri ile çelişen rivayetlere de tefsirinde yer vermiştir. Mesela "sekine" kelimesinin anlama delaleti noktasında birçok rivayeti nak-

¹⁵⁸ Görüşler ve değerlendirmeler için bkz. M. Abdülhayy el-Leknevî-A. Ebû Gudde, "Klasik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, çev. Hayati Yılmaz, 2004, C. V, S. 13, s. 469-470, 1. dipnot.

¹⁵⁹ İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm**, c. VIII, s. 478. ; Ayrıca bkz. A. Ebû Gudde, "Klasik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", s. 471, 1. dipnotun devamı.; Ayrıca bkz. el-Hûlî, **Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod**, s. 26.

¹⁶⁰ M. Abdülhayy el-Leknevî-A. Ebû Gudde, "Klasik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", s. 472.

¹⁶¹ Cerrahoğlu, "Salebi ve tefsiri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (AÜİF Dergisi)**, 1980, S. 4, s. 55-60.

¹⁶² İbn Teymiyye, **Mukaddime fî usûli't-tefsîr**, s. 76.

¹⁶³ Demirci, **Tefsir Tarihi**, s. 146.

letmiştir.¹⁶⁴ Yine Celâleyn müfessirleri bu konuda büyük bir eleştiri almış ve hata yaptığı vurgulanmıştır.¹⁶⁵ el-Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1570) de garip kıssalar rivayet eden müfessirlerden kabul edilmektedir.¹⁶⁶ Muhammed Abduh da genel anlamda müfessirlerin isrâiliyâtı doğrusunu yanlışından ayırmaksızın nakletmeleri, akla uymayanları almaları ve şeriata aykırı olanları temizlememeleri nedeni ile tenkit etmiştir.¹⁶⁷

Müfessirlerin bu tür haberleri nakletmeleri genel olarak bilginin toplanarak sonraki nesillere aktarılmasından olabileceği gibi, bazen de hadis ve rivayetler hususunda yetersiz olmasından kaynaklanabilmektedir. Bazı durumlarda da müfessirler zayıf olmakla birlikte kendi görüşlerine destek niteliğinde olduğu için bu haberleri eserlerine alarak nakletmişlerdir.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde hemen hemen her alanda âlimler birbirleri hakkında olumlu ve olumsuz değerlendirmelerde ybulunmuşlardır. Bunlar İslam ilimlerinin gelişmesinde önemli rol oynamış, bunlardan yola çıkarak sonraki nesiller hatadan uzak durmaya çalışmışlar ve ilimde daha sağlıklı bir yöntemin nasıl olması gerektiği yönündeki araştırmalarda bu görüşlerden istifade etmişlerdir. Mesela tefsir ilminde -kanaatimize göre- hataya neden olan hususların tespiti noktasında olumsuz nitelikli eleştiriler büyük fayda sağlamış ve bu durum sonraki kuşak tefsir faaliyetlerine olumlu manada ivme kazandırmıştır. Bahsettiğimiz bu husus, yani eleştirilerin ortaya konması bize göre bir ilimde eksikliklerin giderilmesinde son derece önemlidir; çünkü sağlam bir yönetime ancak hatalar giderilerek ulaşılabilecektir.

Bu araştırmada görüldüğü üzere olumsuz nitelikteki eleştirilerin olumlu sonuçları yanında düşünce tarihimizde negatif tarafları da olmuştur. Çünkü bu eleştirilerin bir kısmı iyi niyete mebni olduğu gibi, bir kısmı da kötü amaçla dile getirilmiştir ki bunlar farklı düşüncede yer alanların tarihsel süreçte diğerlerini ötekileştirmesine sebebiyet vermiş ve bu da bize göre bazen ayrışmayı beraberinde getirmiştir. İşte bundan hareketle sonradan gelenlerin -kendi tarihi içinde hüsnü niyetle yapılmış olsa bile- eleştirilerin zamanla toplumda ve ilimde ayrışmaya neden olabileceğini unutmamalıdır. Zaten

¹⁶⁴ Demirci, **Tefsir Tarihi**, s. 149.

¹⁶⁵ Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 345.

¹⁶⁶ Bkz. Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, c. I, s. 244-245.

¹⁶⁷ Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", **AÜİF Dergisi**, çev. İsmail Cerrahoğlu, 1956, C. V, S. 1-4, s. 183.

birçok tefsir tarihi eseri incelendiğinde tefsirlerin ve müfessirlerin belirli bir sınıflandırmaya tabi tutulmasında bu eleştirilerin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu sınıflandırmaya göre tefsir tarihini incelemek ise objektif bir tutumdan öte daha baştan araştırmalara yanlı başlanılmasını beraberinde getirmektedir. Bu sebeple bu tür eleştiriler ilmin gelişmesinde vasıta kabul edilmeli, ilim adamlarının ötekileştirilerek düşünce dünyasında etkisizleştirilmesine veya isimlerinin yok olmasına sebebiyet verecek birer araç olarak görülmemeli, bu sakıncalar dikkate alınarak tefsir tarihi incelenmeli ve yeni bir bakış açısıyla araştırılmalıdır.

Son olarak her ne kadar bazen tenkit edilmiş olsalar da müfessirlerin Kur'ân'ın manasının her dönemde anlaşılmasına ve ilmin ilerlemesine hizmet etmiş olmaları hasebi ile tarihimizde önemli bir yere sahip oldukları hatırdan çıkarılmamalıdır. Ayrıca eleştiri geleneğinin gerçek anlamda tefsir ilmine hizmet edenler ile kötü niyetli olarak ortaya çıkıp İslam düşüncesine zarar vermeyi amaç edinmiş olanları birbirinden ayırıp tespit etme noktasında kayda değer katkılara sahip olduğu kabul edilmelidir.

Kaynaklar

- Abdulcelil Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, C. III, S. 3, ss. 341-367.
- "Kur'an'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü", **Diyanet İlmî Dergi**, 2003, C. XXXIX S. 1, ss. 13-28.
- Abdulhamit Birişik, "İsrâîliyyât" maddesi, **DİA**, c. XXIII.
- "Müfessir", **DIA**, c. XXX.
- Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrailiyyat**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara t.y.
- Abdullah b. Muhammed el-Begâvî, **Meâlimü't-tenzîl**, tahk. Süleyman Müslim vd., Dâru Tayyibe, Riyad 1409.
- Abdü'l-Vehhâb İbrahim Ebu Süleyman, **Kitâbü'l-bahsi'l-ilmiiyyi**, Mekke 1983.
- Ahmed Mustafa el-Merâğî, **Tefsîru Merâğî**, Dâru'l-Fikr, Mısır 1946.
- Ahmet Demirci, "Bidatçılık", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri 1988, S. 5.
- Ahmet Yücel, **Hadis Usulü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Alûsî, **Celâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-ahmedeyn**, Haz. Ali Subhi Medeni, Matbaatü'l- Medenî, Kahire 1981.
- Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Marife, tahk. Yusuf Abdürrahman el-Meraşelî v.d., Beyrut 1994.
- Celal Kırca, **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler**, Tuğrâ Neşriyat, İstanbul 1993.
- Celâlüddin es-Süyûtî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, tahk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle, Şam 2008.
- Cemalettin Erdemci, "Kalam İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", **İslâmî İlimler Dergisi**, 2006, C. I, S. 2, ss. 7-38.
- Diyanet Dini Kavramlar Sözlüğü**, "İlhâd" maddesi.

- Dücan Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, Tibyan Yayınları, İstanbul 1977.
- Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu ulûmi'ddîn**, terc. Mehmed A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat İstanbul t.y.
- Ebü Hayyân el-Endelûsî, **el-Bahru'l-muhît**, tahk. Âdil Ahmet, Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, tahk. Bekir Topaloğlu vd., Mizan Yayınları, İstanbul 2005-2011.
- Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm**, tahk. Mustaf es-Seyyid Muhammed v.d., Müessesetü Kurtubâ, Kâhire 2000.
- Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîru Semerkandî**, tahk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, Beyrut t.y.
- Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn el-Âlûsî, **Rûhu'l-meânî**, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut t.y.
- Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, tahk. Âdil Ahmet Abdü'l-Mevcûd, Riyâd 1998.
- Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'an Dili**, sad. Kurul, Çelik Şura, İstanbul 1993.
- Emîn el-Hûlî, **Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod**, terc. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Gökhan Atmaca, "Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsirinde İsrâiliyat", **Ekev Akademi Dergisi**, 2012, yıl: 16, S. 51.
- Halil Aldemir, "Fâtiha Suresi'nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette Olanlar", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2012, C. 12, S. 1.
- Halis Albayrak, **Tefsir Usulü**, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- Hayreddin Ziriklî, **el-A'lâm**, Dâru'l-İlm, 2002.
- Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.
- İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru ibni ebî Hâtim**, tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyad 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mîzân**, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyyi, Beyrut 2002.
- İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, tahk. Abdullah Ali El-Kebir vd., Dâru'l-Maârif, Kâhire 1119.
- İbn Salah, **Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs**, tahk. Abdu'l-Latîf el-Mühim Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, Beyrut 2002.
- İbn Teymiyye, **Mukaddime fi usûli't-tefsîr**, tahk. Adnan Zarzur, Şam 1972.
- İsmail Aydın, **Kur'an'ın Filolojik Yorumu**, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2012.
- İsmail Cerrahoğlu, "Salebi ve Tefsiri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (AÜİF Dergisi)**, 1980, S. 4, ss. 55-60.
- Tefsir Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Tefsir Usulü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi - Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, C. VII, S. 1, ss. 235-248.
- "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği -Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler", ed. Ömer Kara, **Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]**, Van 2007.
- "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 2010, C. VII, S. 2, ss. 67-93.

- Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]**, 1977, S. 3, ss. 101-113
- M. Abdülhayy Leknevî, A. Ebû Gudde, "Klasik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, çev. Hayati Yılmaz, 2004, C. V, S. 13.
- M. Said Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri**, Esra Yayınları, İstanbul 1997.
- M. Zeki Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 4, ss. 209-238, 1987.
- Beyânu'l-Hak Kur'ân'ın Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri**, Ankara 2006.
- Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", **Bilimname**, 2008, C. 2, S. XV.
- Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-İ Bidat Adlandırmaları**, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.
- Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. İsmail Cerrahoğlu, 1956, C. V, S. 1-4, ss. 183-188
- Tefsiru cüz'i amme**, Matbaatü Mısır, 1341.
- Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, **et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr**, neşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Muhammed Ersöz, "Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011/1, C. II, S. 3, ss. 87-102.
- Muhammed Esed, **Kur'ân Mesajı**, İşaret Yayınları (Yeni Şafak baskısı), İstanbul 1999.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, **İlmü't-tefsîr**, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1119.
- et-Tefsîr ve'l-müfessirîn**, Mektebetü Vehbe, Kâhire 2000,
- Muhammed Vehbi Dereli, **Kur'an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Konya 2008.
- Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Mustafa Müslim, **Menâhicü'l-müfessirîn**, Dâru'l-Müslim, Riyad t.y.
- Mustafa Öztürk, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve İlimli Zâhirîlik", **Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu**, Konya 2010.
- Tefsir Tarihi Araştırmaları**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- "Tefsirde Razi", Yayınlanmamış Makale.
- Mustafa Ünver, **Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât**, Sidre 2008.
- Mustafa Sinanoğlu, "İlhâd" maddesi, **DİA**, c. XXII.
- Nisa Gecekuşu, **Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2012.
- Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2011, C. 4, S. 16.
- Rağıb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, çev. Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2007.
- Rahmi Yaran, "Bid'at" maddesi, **DİA**, c. VI.
- Sadreddin Gümüş, **Kur'ân Tefsirinin Kaynakları**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 31-55.
- Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

- **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.
- Süleyman b. Abdü'l-Kâvî et-Tûfî, **el-İksîr fî ilmi't-tefsîr**, tahk. Abdü'l-Kâdir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1977.
- Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl**, tahk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 1995.
- **Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl**, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1963.
- Tâhir b. Aşur, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, ed-Dâru't-Tünûsiyyetü, Tunus 1984.
- Tâhir Mahmud Muhammed Ya'kûb, **Esbâbü'l-hatai fi't-tefsîr**, Dâru ibn el-Cevziyyi, Medine 1425.
- Talat Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1980.
- Tayyar Altıkulaç, "İkrime el-Berberî" maddesi, **DİA**, c. XXII.
- Tirmizî, **el-Câmiu's-Sahîh**, İstanbul ts.
- Yavuz Köktaş, "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserde Hadis Olgusu ve Hadis Yorumları", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2004, C. IV, S. 1,
- Yılmaz Yiğit, Mehmet Ergene, **Çağdaşlık mı İnhiraf mı**, Kaynak A.Ş., İzmir 1994.